

RITOS QUE SEPARAM, ELOS QUE UNEM:
PRÁTICAS MÁGICAS E NEGOCIAÇÃO DE
CONFLITOS NO BRASIL COLONIAL
(AFRICANOS E AFRODESCENDENTES NO BISPADO
DO RIO DE JANEIRO, SÉC. XVIII)

ANA MARGARIDA SANTOS PEREIRA *

Sumário: As práticas rituais associadas à magia tiveram um papel importante, porém ambivalente, no estabelecimento da presença africana no Brasil. Perseguidas pelas autoridades coloniais, constituíram também um instrumento de resistência à escravidão, mas, ao mesmo tempo, estabeleceram vias de comunicação/intercâmbio cultural entre os grupos que formavam a sociedade colonial: africanos, europeus e indígenas.

Introdução:

Feiticeiros; pagés; mandingueiros; calunzeiros; adivinhadores e curandeiros: os documentos da Inquisição portuguesa relativos ao Brasil colonial encontram-se repletos de personagens que, embora com origens diferenciadas, no que diz respeito à sua proveniência geográfica e também às suas raízes étnicas e herança cultural, têm entre si em comum o facto de desempenharem um papel peculiar no seio das comunidades em que, em maior ou menor grau, se encontram integrados: o de intermediários na relação com o oculto, capazes de intervir na ordenação dos elementos que compõem a realidade em virtude da comunicação com os espíritos e outras forças sobrenaturais, tanto benéficas como maléficas.

* Universiteit van Amsterdam – Países Baixos (Doutoranda). Pesquisa realizada com o apoio da Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT) – Portugal, por intermédio do Programa POCTI – Formar e Qualificar, Medida 1.1.).

Neste trabalho, concentramo-nos exclusivamente nos feiticeiros de origem africana, também designados como mandingueiros¹ ou calundzeiros²: analisando alguns casos, relativos ao Bispado do Rio de Janeiro no séc. XVIII, procuraremos mostrar que se, por um lado, o domínio de conhecimentos e práticas associados à magia por indivíduos de origem africana estimulou o medo e a desconfiança dos colonos – primeiramente, dos próprios senhores de escravos – relativamente a um segmento da população, que sendo numericamente mais expressivo e, em termos económicos, essencial para o funcionamento da colónia, ocupava os escalões mais ínfimos da sociedade, contribuindo desta forma para justificar não só a apertada vigilância a que estavam sujeitos os seus membros, como também os castigos que com frequência lhes eram aplicados; por outro lado, o recurso mais ou menos generalizado a feiticeiros, adivinhadores e curandeiros de origem africana por parte dos habitantes da colónia cimentou cumplicidades, patenteando a existência de necessidades e crenças comuns, à revelia das autoridades religiosas, e criou condições para o desenvolvimento de trocas interculturais, de que o uso de elementos europeus (e também indígenas) nos rituais africanos e a disseminação das bolsas de mandinga entre os colonos de origem europeia são expressões as mais eloquentes.

¹ Mandingueiro – “*I feiticeiro africano, primitivamente só de origem mandinga [...] 3 que ou o que faz mandinga, bruxaria; mago, feiticeiro, mandinguento, mandraqueiro*”; mandinga – “*I acto ou efeito de mandar; feitiço, feitiçaria [...] 4 indivíduo do grupo étnico dos mandingas; mandê, mandeu 5 ramo de línguas do grupo nígero-congolês, muito disseminado na África ocidental, desde a Mauritània até à Nigéria; mande, mandeu [...] 7 grupo etnolinguístico formado pelo cruzamento de negros sudaneses com elementos berberes e etiópicos, que habita esp. o alto Senegal, o alto Níger e a costa ocidental de África; mandês, mandeus [Remanescente da desagregação do antigo império Mali, criou fama como povo muito afeito à prática da feitiçaria]*”. Cf. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*, t. II, Lisboa, Temas e Debates – Instituto Antônio Houaiss de Lexicografia e Banco de Dados da Língua Portuguesa, 2003, p. 2373.

² Calundu – “*etim quimb. kalu 'ndu ' ente sobrenatural que dirige os destinos humanos e, entrando no corpo de alguém, o torna triste, nostálgico*”; calundus – “*festas ou celebrações de origem ou carácter religioso, acompanhadas de canto, dança, batuque e que ger. Representavam um pedido ou consulta a divindades ou entidades sobrenaturais*”. Cf. *Dicionário Houaiss...*, cit., t. I, p. 749. Este dicionário não contempla a designação de “calundzeiro” mas Nei LOPES, *Novo Dicionário Banto do Brasil: contendo mais de 250 propostas etimológicas acolhidas pelo Dicionário Houaiss*, Rio de Janeiro, Pallas, 2003, p. 57 [em linha] [Consult. 29 Jun. 2010]. Disponível em <URL:http://books.google.pt/books?id=eTggc86Q91UC&printsec=frontcover&dq=Novo+dicion%C3%A1rio+banto+do+Brasil&hl=pt-PT&ei=tNgpTJS1LYX6lweD3a2kBA&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=1&ved=0CC0Q6AEwAA#v=onepage&q&f=false> apresenta a seguinte definição: calundzeiro – “*chefe de calundu*”. Para este autor, o calundu é: “(2) *Denominação de antigos cultos afro-baianos.* (3) *Local onde se realizavam esses cultos.* – [...] – *Do quimbundo kilundu, ancestral, alma de alguém que viveu em época remota, e que no caso da primeira acepção, entrando no corpo de uma pessoa, a torna irritadiça, mal-humorada, tristonha*”.

1. Quadro teórico: conceitos e abordagem

A abordagem que aqui desenvolvemos tem como ponto de partida as denúncias de que foram alvo na Inquisição alguns indivíduos de origem africana, acusados de envolvimento em actividades associadas ao que genericamente poderemos designar como práticas mágicas.³ Embora, em Portugal (e em Espanha), a magia fosse considerada um delito menor, tanto pelos inquisidores, como pelas autoridades eclesiásticas, não tendo sido objecto de repressão idêntica à que se verificou noutros lugares da Europa,⁴ as listas de autos-de-fé apresentam os nomes de diversos condenados por este delito,⁵ alguns dos quais nascidos em África ou descendentes de africanos, e destes, alguns provenientes do Bispado do Rio de Janeiro. Aqui, optámos por deixar de fora os processos para nos atermos unicamente às denúncias contidas nos Cadernos do Promotor: tratando-se de uma sociedade em que o domínio da escrita era ainda um privilégio de poucos em que, para grande parte dos indivíduos, a expressão oral era, a par do gesto, a única forma de comunicação disponível, razão pela qual não possuímos testemunhos directos da sua existência, do que pensavam e sentiam e de como viviam, os depoimentos reunidos nos Cadernos do Promotor apresentam a vantagem de nos permitir chegar mais perto da realidade quotidiana das populações do que, por exemplo, os processos, surgindo como expressão de tensões e conflitos locais, opondo indivíduos e grupos com interesses distintos. Recolhidos, muitas vezes,

³ Sobre as questões de terminologia relacionadas com as designações usadas para qualificar os agentes da magia (e seus poderes) em diferentes sociedades, ver José Pedro PAIVA, *Práticas e Crenças Mágicas. O medo e a necessidade dos mágicos na Diocese de Coimbra (1650-1740)*, Coimbra, Livraria Minerva, 1992, pp. 24-30; e Francisco BETHENCOURT, *O Imaginário da Magia. Feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*, São Paulo, Companhia das Letras, 2004, pp. 45-54, que, tal como José Pedro Paiva, assinala a existência de uma grande fluidez de conceitos, que variavam não só de uma região para outra, como também dentro de uma mesma população, consoante o nível cultural dos seus integrantes. Além destes factores, outros mais haveria a considerar, como a natureza das fontes escolhidas e a formação do próprio investigador; daí a necessidade, expressa pelo autor, de confrontar os termos actuais com aqueles usados na época moderna, por diferentes grupos e em diferentes lugares. Neste trabalho, seguimos a proposta de José Pedro Paiva, usando as designações genéricas de mágicos ou agentes da magia: este autor distingue aqueles que têm poderes benéficos (ex: curadores) dos que têm poderes maléficos (bruxos ou feiticeiros) e ambivalentes (normalmente, designados como feiticeiros), reservando a designação de bruxos para aqueles em que se alude à existência de um pacto – declarado ou não pelos próprios – com o Demónio.

⁴ Francisco BETHENCOURT, *O Imaginário...*, cit., p. 16; idem, “Portugal: A Scrupulous Inquisition”, in Bengt ANKARLOO e Gustav HENNINGSEN (eds.), *Early Modern European Witchcraft*, Oxford, Clarendon Press, 1990, pp. 403-422 [separata]; José Pedro PAIVA, *Bruxaria e superstição num país sem “caça às bruxas”*, Lisboa, Editorial Notícias, 2002 (2.^a).

⁵ Ver, por exemplo, Isáias da Rosa PEREIRA, “Processos de feitiçaria e de bruxaria na Inquisição de Portugal”, in *Anais da Academia Portuguesa de História*, 2.^a sér., vol. 24, t. II (1977), pp. 85-178 [separata].

no âmbito de uma visita (pastoral ou inquisitorial); pelos comissários do Santo Ofício, a quem qualquer um podia apresentar-se voluntariamente para declarar culpas próprias ou alheias; por intermédio de confessores ou missionários e de representantes da justiça eclesiástica, os autores desses depoimentos não se encontravam sujeitos – a não ser nos casos em que os mesmos eram prestados directamente na Mesa – aos constrangimentos impostos pela comparência perante os inquisidores, sendo os seus testemunhos menos susceptíveis de distorção, porque menos influenciados por condicionamentos e mediações externas.⁶

A análise da documentação assentou em alguns conceitos-chave, que forneceram o suporte com base no qual interpretámos os depoimentos, evidenciando e sistematizando as informações neles contidas, ao mesmo tempo que procurávamos reconduzi-los ao ambiente – cultural e mental, mas também social – em que foram produzidos e do qual são a expressão. Recorrendo a categorias usadas no âmbito da história cultural, em que se insere este trabalho, socorremo-nos, em primeiro lugar, da noção de *cultura popular ou de massas*, que, ao contrário da *cultura erudita ou letrada*, vastamente documentada através dos testemunhos escritos e não só que fez chegar até nós, era essencialmente oral e, como tal, não deixou testemunhos directos, a partir dos quais fosse possível identificar as suas características, reconstituindo a visão popular do mundo na época moderna. Assim sendo, ao estudar a cultura popular, o historiador vê-se normalmente constrangido a fazê-lo de forma indirecta, através da mediação, mais ou menos “ruidosa” tendo em conta o maior ou menor grau de distorções produzidas, daqueles que na época moderna possuíam o domínio da expressão escrita.⁷

Desenvolvida inicialmente por Robert Mandrou e Mikhail Bakhtin – cujas perspectivas não são, de resto, coincidentes –, a noção de cultura popular teve, depois, em Robert Muchembled um dos seus teorizadores. Para este, a cultura popular constitui um *sistema de sobrevivência*, que teria permitido dotar o homem

⁶ Francisco BETHENCOURT, “Les sources de l’Inquisition portugaise: évaluation critique et méthodes de recherche”, in *Actas do seminário internacional l’Inquisizione Romana nell’Età Moderna. Archivi, problemi di método e nuove ricerche (Trieste, 18-20 Maio, 1988)*, 1991, p. 365 [separata]. Referindo-se aos Cadernos do Promotor, Francisco Bethencourt afirma, na verdade, que: “*Par ce type de source on peut être plus proche de la réalité quotidienne vécue par les populations, car les déclarations sont produites lors d’une visite (pastorale ou inquisitoriale), où bien devant le commissaire de l’Inquisition ou le délégué de la justice ecclésiastique, surgissant dans le cadre de conflits au sein des communautés villageoises ou urbaines. En tout cas, les niveaux de médiation sont plus réduits et le procédé de conditionnement différent de celui qui est imposé par l’espace du tribunal.*”

⁷ Peter BURKE, *O Mundo Como Teatro. Estudos de Antropologia Histórica*, Lisboa, Difel, 1992, pp. 123-124, referindo-se à religiosidade popular, assinala a importância das fontes iconográficas (pintura e escultura) para o seu estudo, sugerindo que a dificuldade resultante da ausência de testemunhos escritos que nos dêem conta dos modos de viver e de sentir das camadas populares pode ser assim parcialmente contornada.

de mecanismos de resistência, quer em relação a um meio muitas vezes hostil, que lhe impunha um sentimento permanente de *insegurança física* – mais sensível, poderíamos nós acrescentar, quando se tratava de afrontar o Novo Mundo, que submeteu o homem europeu a perigos desconhecidos, com o risco da sua própria sobrevivência –, quer em relação aos problemas e desafios da vida em sociedade, geradores também eles de inseguranças, estas *de ordem psicológica*. Os medos, reais ou imaginários, impregnavam assim o quotidiano do homem moderno – eram os seus “*devotos companheiros*” – dando origem a apreensões e ansiedades, que muitas vezes se exprimiam de forma violenta.⁸ As práticas e crenças mágicas eram parte integrante desta realidade e, ao oferecerem a possibilidade de intervir junto das forças sobrenaturais, manipulando-as no sentido da concretização de vontades ligadas aos interesses e necessidades do homem, constituíam um instrumento importante na luta contra a hostilidade do mundo – natural e social –, contribuindo desta forma para a neutralização do medo.⁹

Seguindo de perto uma hipótese anteriormente formulada por M. Bakhtin, Carlo Ginzburg, no seu estudo, hoje incontornável, sobre as ideias de um moleiro italiano, da região do Friul, executado por ordem do Santo Ofício, chamou a atenção para a existência de influências recíprocas entre a cultura popular, característica das classes subalternas, e a cultura das elites, naturalmente preponderante, introduzindo o conceito de *circularidade cultural* para traduzir a dinâmica que lhe estava subjacente, ou seja, os intercâmbios entre diferentes níveis de cultura.¹⁰ Essa perspectiva essencialmente vertical, seria depois complementada por outra, de tipo horizontal, desenvolvida por Laura de Mello e Souza, ao estudar, por um lado, a influência da demonologia europeia na apreensão do espaço americano e no relacionamento com os seus habitantes e, por outro, os reflexos do contacto com o Novo Mundo e a sua importância para a compreensão da demonologia e da caça às bruxas na Europa moderna.¹¹ Esta perspectiva, também explorada, entre outros, por Daniela Calainho, ao pesquisar sobre religiosidade negra e Inquisição em Portugal,¹² interessa-se pelos mecanismos de “*difusão, justaposição e mescla de ingredientes culturais heterogêneos e, não raro, assincrônicos*”¹³, assinalando o seu papel na formação e sedimentação dos complexos culturais; tal ideia fora já,

⁸ Sobre o medo e a sua prevalência na sociedade moderna europeia, veja-se a obra clássica de Jean DELUMEAU, *História do Medo no Ocidente: 1300-1800. Uma cidade sitiada*, São Paulo, Companhia das Letras, 1989.

⁹ Robert MUCHEMBLED, *Popular Culture and Elite Culture in France, 1400-1750*, Baton Rouge e Louisiana, Louisiana State University Press, 1985, especialmente pp. 4-33 e 235-311.

¹⁰ Carlo GINZBURG, *O Queijo e os Vermes. O cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*, São Paulo, Companhia das Letras, 1987, pp. 15-34.

¹¹ Laura de Mello e SOUZA, *Inferno Atlântico. Demonologia e colonização, sécs. XVI-XVIII*, São Paulo, Companhia das Letras, 1993, especialmente pp. 13-57.

¹² Daniela Buono CALAINHO, *Metrópole das Mandingas. Religiosidade negra e Inquisição portuguesa no Antigo Regime*, Rio de Janeiro, Garamond, 2008.

¹³ Daniela Buono CALAINHO, *Metrópole...*, cit., p. 10.

de resto, sugerida pelo próprio C. Ginzburg que, ao analisar o fenómeno do *sabat* na Europa moderna, propôs o conceito de *formação cultural de compromisso* para designar o que, na sua opinião, deveria ser entendido como um estereótipo *compósito* ou *híbrido*, no qual se teria dado a confluência de mitos, crenças e ritos com origem em lugares distintos e épocas cronologicamente desfasadas, assinalando a necessidade de conjugar as duas perspectivas, sincrónica e diacrónica, a fim de apreender a multiplicidade de facetas que compõem a realidade.¹⁴ Ao estudar a cultura popular na Europa moderna, Peter Burke chamaria também, por seu turno, a atenção para a sua diversidade interna e para a heterogeneidade que, a seu ver, a caracterizava.¹⁵

Assim concebida, a noção de circularidade cultural adquire, pois, mais do que um sentido: à sua dimensão social (em que, como vimos, as influências se processam tanto no sentido vertical – do topo para a base e da base para o topo –, como horizontal), somam-se ainda, na verdade, as dimensões espacial e temporal (esta, projectada necessariamente para o passado). Alguns dos estudos que acabamos de mencionar mostraram-nos já que esta chave interpretativa é particularmente eficaz quando se trata de acedermos a realidades culturais que são, a uma vez, complexas e dinâmicas, e em cuja formação intervêm elementos heterogéneos, senão mesmo opostos entre si.

As reflexões acerca da *hegemonia cultural*, propostas na década de 1930 por Antonio Gramsci, e as observações a elas aduzidas por Vittorio Lanternari, ao assinalar a existência de desigualdades na dinâmica das relações entre culturas e que, ao contactarem entre si, um dos pólos é, em geral, dominante e o outro dominado, sublinhando igualmente os aspectos negativos deste processo e os danos do mesmo decorrentes para a cultura subordinada, adquirem uma relevância renovada quando aplicadas a contextos coloniais e como tal foram por nós tidas em conta. As noções de *aculturação* e *desculturação*, amplamente usadas por Melville Herskovits, E. F. Frazier, Eugene Genovese, A. J. Raboteau, entre outros, nos seus estudos de carácter etnológico ou etno-histórico sobre a difusão do Cristianismo entre as populações negras da América, e mais recentemente por historiadores como R. Muchembled,¹⁶ foram também objecto de consideração, assim como uma outra a estas associada: referimo-nos à noção de *transculturação*, usada para designar “*as diferentes fases do processo de transição de uma(s) cultura(s) a outra, isto é, a desculturação ou perda de uma cultura antecedente e a neoculturação ou criação de novos fenómenos culturais*”.¹⁷

¹⁴ Carlo GINZBURG, *História Nocturna. Uma decifração do sabat*, Lisboa, Relógio d'Água, 1995, pp. 9-37.

¹⁵ Peter BURKE, *Cultura Popular na Idade Moderna*, São Paulo, Companhia das Letras, 1998.

¹⁶ Peter BURKE, *O Mundo...*, cit., pp. 89-91.

¹⁷ Diana Luz CEBALLOS GÓMEZ, *Hechicería, Brujería y Inquisición en el Nuevo Reino de Granada: un duelo de imaginarios*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1994, p. 15 (a tradução é nossa).

Colocando a ênfase na assimetria das relações inter-culturais, estas noções atribuem um papel activo ao pólo dominante, que desempenharia a função de *doador*, remetendo porém o pólo dominado para uma posição essencialmente passiva, a de *receptor* da cultura dominante, muitas vezes imposta com o recurso a meios coercivos. Esquemática, tal interpretação ignora assim – ou, pelo menos, não lhe dá a importância que em nosso entender merece – o carácter recíproco das influências, esse ir e vir implícito na noção de circularidade cultural; da mesma maneira, falha também em compreender – neste caso, relativamente ao espaço americano – a originalidade e a complexidade das formações culturais cuja emergência aí se dá, a partir do início da colonização. M. Herskovitz sublinhou a identificação entre os deuses africanos e os santos católicos, defendendo que, por intermédio da mesma, teria sido possível garantir a sobrevivência, ainda que subreptícia, das religiões africanas no Novo Mundo. De acordo com esta concepção, os escravos e seus descendentes viveriam, portanto, uma existência dupla, transitando de um nível de realidade para o outro ao sabor das conveniências, segundo os seus próprios desígnios de auto-preservação: à superfície, no mundo dos senhores, católicos obedientes; rebeldes animistas no mundo nocturno das senzalas e dos ajuntamentos clandestinos, em que ao som de atabaques e outros instrumentos se cultuavam os deuses africanos, estabelecendo assim uma ligação ritual com a terra dos ancestrais, que teria permitido a reorganização da memória dilacerada pelo tráfico, conferindo identidade e coesão ao grupo. Os dois mundos, um de matriz europeia, imposto pelo colonizador, e o outro africano, recebido em herança das gerações antecedentes, sobrepunham-se, portanto, na vivência dos cativos mas não se tocavam, permanecendo ostensivamente de costas voltadas.

As consequências devastadoras do tráfico foram acentuadas por diversos autores, como E. F. Frazier, em cuja opinião o Cristianismo teria desempenhado um papel determinante, ao preencher o vazio cultural resultante do desenraizamento produzido pelo transporte para o Novo Mundo, fornecendo assim uma nova base de coesão social. E. Genovese assinalou, por seu lado, os aspectos políticos da religião e o papel do Cristianismo como veículo de resistência espiritual.¹⁸

Adriana Maya Restrepo recorreu também à *teoria da resistência* para estudar os casos de bruxaria envolvendo escravos de origem africana no Novo Reino de Granada durante o séc. XVII. Na opinião da autora, a permanência de práticas mágicas e mágico-curativas africanas nos territórios administrados pelos espanhóis no Novo Mundo corresponderia a uma forma de *cimarronage cultural*, ou seja, a um outro mecanismo de luta contra o cativo, por meio do qual os escravos teriam podido preservar a sua humanidade, reconstituindo espaços de intercâmbio próprios, à margem dos limites impostos pela sociedade escravista. Os ajuntamentos ou reuniões, muitas vezes mencionados na documentação da época, teriam assim um carácter de “*reagrupamento social, político e cultural cujo objectivo essencial*

¹⁸ Peter BURKE, *O Mundo...*, cit., pp. 90-91.

era recriar âmbitos à margem da espacialidade do amo para reconstruir circuitos de comunicação entre os escravizados”, permitindo não só a repersonalização, como também a ressocialização dos mesmos, e a luta contra os processos correlatos de desumanização e coisificação, iniciados no momento da captura.¹⁹

Ao referir-se às novas identidades culturais surgidas com base na permanência de uma *visão religiosa do mundo* e daquilo a que chama a *memória corporal africana*, A. Maya Restrepo salienta também, por outro lado, o papel das tradições europeias e indígenas: submetidas a um processo de *ressignificação*, estas teriam, na verdade, contribuído para o fortalecimento das identidades emergentes no seio do grupo formado pelos africanos e seus descendentes.²⁰ Tal concepção, que remete uma vez mais para a noção de circularidade cultural, permite pensar as culturas do Novo Mundo como especificamente americanas, ou seja, *originais*; como realidades *complexas e multifacetadas*, que se desenvolveram a partir dos contributos fornecidos pelos europeus mas também pelos habitantes indígenas com os quais estes aí entraram em contacto e, finalmente, pelo elemento negro, levado à força para o continente americano.

Deste modo, pensamos que o conceito de aculturação, relativamente ao qual manifestámos já algumas objecções, pode ser favoravelmente substituído por outro, usado no âmbito da Antropologia, para expressar as dinâmicas culturais produzidas pela colonização europeia da América. Referimo-nos ao conceito de *sincretismo* que, embora tido por alguns como etnocêntrico (o mesmo se passa, aliás, com o de miscigenação, que constitui um dos elementos centrais do pensamento “freyreano” a propósito das relações raciais no Brasil colonial), exprime, na opinião de Pierre Sanchis, um fenómeno comum a todos os grupos humanos em situações de contacto, a saber: *“a tendência a utilizar relações apreendidas no mundo do outro para ressemantizar o seu próprio universo”*. Assim sendo, o sincretismo poderia ser entendido como o *“processo, polimorfo e causador em múltiplas e imprevistas dimensões, que consiste na percepção – ou na construção – coletiva de homologias de relação entre o universo próprio e o universo do Outro em contato conosco, percepção que contribui para desencadear transformações no universo próprio, sejam elas em direção ao reforço ou ao enfraquecimento dos paralelismos e/ou das semelhanças. Uma forma de constante redefinição da identidade social”* que, através da *reinterpretação* dos dados culturais, possibilitaria a *“convivência não-explosiva de universos abstratamente contraditórios”*.²¹

¹⁹ Luz Adriana MAYA RESTREPO, “«Brujería» y reconstrucción étnica de los esclavos del nuevo reino de Granada, siglo XVII”, in AAVV, *Geografía Humana de Colombia*. vol. VI - *Los afrocolombianos*, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1998, pp. 191-215 (a tradução é nossa).

²⁰ Luz Adriana MAYA RESTREPO, “«Brujería»...”, cit., p. 200.

²¹ Pierre SANCHIS, “As tramas sincréticas da história. Sincretismo e modernidade no espaço luso-brasileiro,” *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 10, n.º 28 (Junho 1995), pp. 123-138. Na

Esta concepção aproxima-se, portanto, da de *interpenetração de civilizações*, definida pelo sociólogo Roger Bastide – explicitamente referido por P. Sanchis – ao estudar as religiões africanas no Brasil.²² Por outro lado, enquanto R. Bastide chamava a atenção para a necessidade de encarar os encontros de civilizações através de uma “*Sociologia em profundidade*”, referindo-se às “*dialécticas de níveis*” e ao “*condicionamento social da religião*”²³, P. Sanchis assinala que, na maioria das vezes, “*o processo sincrético não funciona senão num sentido pré-orientado e/ou pré-constrangido por relações de poder*”, reconhecendo porém que o dominador também pode ser atraído pelos valores do dominado, tidos como mais próximos do mundo natural, invertendo-se assim a lógica da dominação.²⁴ P. Burke, ao debruçar-se sobre a religiosidade popular na Europa moderna, sublinha que existe uma selecção diferencial de características da cultura doadora por parte da cultura receptora, que desta forma mantém uma certa margem de liberdade, propondo o uso do termo “*negociação*” para designar as transformações sofridas pela religião oficial, no sentido da sua “*adaptação*” ou “*reinterpretação*” para corresponder às necessidades do povo. Chamando a atenção para os cuidados a ter na transposição do conceito de aculturação para os contextos extra-europeus, acrescenta aliás que “*seria possível, sem dúvida, discutir situações asiáticas, africanas, ou americanas em termos deste modelo de negociação*”; na sua opinião, a aculturação corresponderia a fases mais recuadas do contacto entre culturas e a negociação – uma ideia, de resto, já contida na noção de formação cultural de compromisso – a fases posteriores, caracterizadas pela existência de um maior conhecimento mútuo. Seria assim, desta maneira, possível “*historicizar o processo de contacto entre culturas*”, ou seja, encarar a relação entre duas culturas como um fenómeno não estático, mas dinâmico, sujeito a mutações ao longo do tempo.²⁵

2. Feiticeiros, adivinhadores e curandeiros de origem africana no Rio de Janeiro do séc. XVIII

Os povos africanos com os quais os europeus entraram em contacto através da Expansão, apesar de pertencerem a etnias diferentes, cada uma com a sua cultura própria, tinham entre si em comum o facto de, nas respectivas visões

opinião do autor, o Brasil caracteriza-se por um sincretismo que “ad-vem”, na medida em que assenta na comunicação entre três povos de desenraizados, enquanto em Portugal poderíamos encontrar um sincretismo que “pro-vem”, i.e. assente na reactualização de valores do passado, no assumir de uma herança cultural progressivamente mais rica.

²² Roger BASTIDE, *As Religiões Africanas no Brasil. Contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*, 2 vols., São Paulo, Pioneira, 1971.

²³ Roger BASTIDE, *As Religiões...*, cit., vol. 1, p. 29.

²⁴ Pierre SANCHIS, “As tramas...”, cit., p. 125-127.

²⁵ Peter BURKE, *O Mundo...*, cit., pp. 92-94 e 97.

do mundo, a religião desempenhar um papel central. A convicção segundo a qual o sagrado articula o mundo dos vivos e as suas práticas quotidianas com o mundo dos espíritos e que estes podem interagir com os seres que habitam o mundo terreno constituíam, de facto, dois dos pilares sobre os quais assentava a religiosidade africana, igualmente caracterizada pelo poder atribuído à palavra, que se considerava ter um carácter sagrado, desempenhando um papel activo como agente da magia; pela importância que nela se dava ao culto dos mortos; e por uma concepção integrada do real, em que o homem e o mundo constituíam uma unidade, formada por espíritos que habitavam tanto o mundo dos vivos como o dos mortos, e os seres do mundo natural eram vistos como seres interactuantes, que facilitavam ou serviam de veículo ao diálogo com os antepassados.²⁶

A sobrevivência desta visão religiosa do mundo, levada consigo pelos escravos para o Novo Mundo, é atestada por numerosos exemplos, tendo tido, aliás, no dizer de A. Maya Restrepo, “*um papel preponderante na reconstrução [assente em] novos suportes da memória histórico-cultural escrava e liberta*” em território americano.²⁷ Veja-se, por exemplo, o caso de Joana Jaquatinga ou Jacutinga, preta forra, natural de Massangano, que em 1745 foi denunciada à Inquisição por se juntar com outros negros ao Sábado à noite, presidindo a cerimónias que duravam até de manhã, no decurso das quais eram servidos “*grandes banquetes*” e, ao som de atabaques, se faziam “*dansas desonestas e couzas indesentes*”, como era untarem-se “*com varias tintas da terra dos pretos*” e porem-se a dançar, “[*perdendo*] a figura de gente humana ficando com fforças de mais de des [?] *hommes pegando num frango vivo o [despadasavam] com os dentes e lhe [bebiam] o sangue cru e se [huntavam] com o dito sangue fazendo outras muitas couzas abuminaveis*” que podiam “[*meter*] *hurror*” a quem as ouvia, conforme a expressão usada pelo denunciante, mas, sob a perspectiva dos seus protagonistas, tinham a função importantíssima de permitir o restabelecimento de afinidades étnicas pulverizadas pelo tráfico e das solidariedades a elas inerentes, permitindo igualmente a recomposição da memória e, através dela, a preservação da identidade, condição fundamental para que os homens pudessem continuar a pensar-se como tal, no interior de um sistema que os tratava como mercadoria viva.²⁸

A documentação inquisitorial dá-nos conta da contradição insanável entre duas concepções distintas da realidade: de um lado, os depoentes, que possuíam uma visão mágica do mundo, assente na continuidade entre o mundo real e o mundo do fantástico e do maravilhoso, na existência de um universo povoado de espíritos com capacidade para influenciar a cada momento a vida dos homens, acreditando assim na eficácia das práticas mágicas, cujo conhecimento

²⁶ Luz Adriana MAYA RESTREPO, “«Brujería»...”, cit., pp. 193 e 197-199.

²⁷ Luz Adriana MAYA RESTREPO, “«Brujería»...”, cit., p. 193.

²⁸ ANTT, TSO, IL, Promotor, Liv. 298, fl. 13-13v.

seria adquirido por herança ou em virtude de aprendizagem; a esta concepção, opunha-se a dos inquisidores, representantes da elite eclesiástica e guardiães por excelência da ortodoxia em matéria de Fé, que professavam a crença na separação entre o mundo terreno, dos homens, e o mundo espiritual, onde uns encontrariam a salvação e outros a condenação eterna da sua alma, interpretando as práticas alheias ao ritual da Igreja e aos princípios do Catolicismo como manifestações diabólicas, em relação às quais não deveria haver contemplações. Os depoimentos relativos a cerimónias e práticas mais ou menos estranhas protagonizadas por indivíduos de origem africana provocavam naturalmente a perplexidade dos inquisidores; a sua atitude perante estes relatos não diferia, porém, no essencial da que lhes era suscitada pelas acusações de magia envolvendo elementos de origem europeia. Uns e outros eram tidos como agentes do Demónio, segundo o modelo dualista em que assentava a visão católica do mundo: nesta concepção, existe, na verdade, um mundo superior, dominado pelas forças do bem, e um mundo inferior, dominado pelas forças do mal; o mundo terreno, cuja posição é intermédia, constitui um palco privilegiado de disputa entre essas duas forças opostas, razão pela qual o homem nele vive sob ameaça constante, uma vez que a sua natureza o inclina fatalmente ao mal; os membros da Igreja actuam como delegados de Deus na Terra mas existem também representantes do Demónio, que com eles batalham pela conquista das almas, entre os quais se incluem os agentes da magia, além dos adoradores de falsos deuses.

Esta visão eclesiástica, assente no modelo demonológico, tinha correspondência na visão da elite laica, nomeadamente da elite jurídica, que, como assinala F. Bethencourt ao chamar a atenção para a tipificação subjacente às Ordenações do Reino, transformou os agentes da magia, enquanto “*desclassificados religiosos*”, em “*desclassificados sociais*”. A visão comum à maioria dos homens era, porém, distinta: alguns dos estudos por nós mencionados e outros, a cuja realização se assistiu nas últimas décadas, referiram-se já às transfigurações sofridas pela mensagem da Igreja na vivência das populações, que professavam um Catolicismo mais ou menos superficial, assente na repetição de fórmulas e ritos, adaptado às suas necessidades e evadido de paganismo; e F. Bethencourt, ao caracterizar a Europa meridional, refere-se a um “*universo saturado de magia [em que] existem numerosas referências a um cotidiano marcado por procedimentos de feitiçaria, adivinhação e curandeirice que atravessam todas as camadas sociais*”, porque, como também faz questão de assinalar, existe uma “*contaminação constante de crenças entre diferentes níveis de cultura, envolvidos em práticas mágicas paralelas ou coincidentes.*”²⁹

Embora oriundos de contextos culturais distintos, os africanos e seus descendentes no Brasil possuíam uma visão do mundo que tinha, portanto, muitos aspectos em comum com a dos habitantes de origem europeia. Esse facto deveria

²⁹ Francisco BETHENCOURT, *O Imaginário...*, cit., pp. 9-18 e 41-44.

permitir ultrapassar, pelo menos até certo ponto, os constrangimentos impostos pela relação dominante-dominado, promovendo a interação entre os dois grupos e o desenvolvimento de trocas assentes em preocupações partilhadas e crenças em grande medida convergentes.

Os testemunhos da época dão-nos conta do temor comum a muitos senhores, que sempre desconfiados em relação à obediência da massa servil, cujos efectivos ultrapassavam em muito o dos colonos de origem europeia, castigavam, por vezes severíssimamente, aqueles sob os quais recaíam suspeitas de praticarem feitiços, limitando-se noutros casos a vendê-los para lugares distantes, onde não tivesse chegado a fama dos seus poderes. Tais atitudes mostram-nos que, embora influenciados ou não pelo modelo demonológico propagado pelas elites, estes senhores acreditavam nas capacidades ocultas dos feiticeiros e que, através das suas práticas – com ou sem o concurso do Demónio – estes poderiam causar-lhes dano, pondo em risco a integridade das suas pessoas e bens. Manuel Cabral, negro do gentio da Guiné, e Teresa Mina, sua mulher, foram presos em 1739, na vila de Itú, pertencente à capitania de São Paulo, e denunciados à justiça eclesiástica “*pello crime de maleficio*”, do qual, dizia-se, “*estão notavelmente infamados com indicios certos de que o fazem mediante o pacto do Demonio*”. Acusados de responsabilidade na morte de três escravos, confessaram o seu crime – Teresa Mina declarou que matara um, “*polla chamar cada manhã para a doutrina*”; outro, “*por huas razoens, que teve com ella*”; e o terceiro, “*sem causa mais que para effeito de não ter zelos de sua mulher Firmiana*” – confessando igualmente que tinham usado de magia para provocar padecimentos noutras pessoas, pertencentes à família de seus senhores. Dois anos mais tarde, o juiz de fora de Itú escreveria, no entanto, aos inquisidores, para informar que os dois acusados eram, afinal, inocentes, “*porque supposto os tais confeçassem serem feiticeiros, e que forão a cauza das mortes, que em caza de seus senhores tinhão acontecido com seus malleficios; fizerao as tais confiçoens com medo tendo os me<ti>dos em prizoens rigorozas com correntes, ao pescoço por spacio de mais de 15 dias dando lhe vários tratos, tormentos, e castigos, pingando os com lacre, e azeite por todo o corpo dizendo lhe, que emquanto não confeçassem o serem feiticeiros haviaio de continuar lhe com os tais tratos.*”³⁰

Muitos havia, porém, que se socorriam de feiticeiros e outros agentes mágicos de origem africana, em busca de uma solução para os problemas que os afligiam; os elementos colhidos na documentação mostram-nos que a sua clientela não era formada apenas por elementos pertencentes à população negra mas também, em boa parte, por europeus. Manuel Antunes Mascarenhas, morador em Nossa Senhora da Conceição do Rio das Pedras, na comarca do Sabará, pertencente à capitania de Minas Gerais, encontrava-se doente ia para quatro anos, “*acestido*

³⁰ ANTT, TSO, IL, Correspondência Expedida, Liv. 22, fl. 242v-243; Promotor, Liv. 295, fl. 155; Liv. 303, fl. 209v e 221-223.

de varios remedos, que em todo este tempo se [lhe] aplicarão sem efeito algum e dezenganado já dos professores da Medecina”, quando, em desespero, resolveu mandar chamar Francisco Ache ou Axé, negro oriundo da Costa da Mina, “por [lhe] dizerem que o dito negro hera curador e que tinha feito algumas curas [boas]”. Não foi isso o que aconteceu desta vez, porque, após algumas sessões, o doente viu-se prostrado na cama, razão essa pela qual ele e sua mulher terão decidido denunciar o curador ao Tribunal do Santo Ofício, por intermédio de um comissário, a quem se justificaram, dizendo que o faziam “como verdadeiros christãos; e zeladores da honrra de Deus, e também aconselhados, e obrigados de [seus] confessores”.³¹

Antônio Leite da Silva e sua mulher, moradores na passagem de Congonhas do Campo, também em Minas Gerais, foram denunciados por terem mandado buscar Joana Jaquatinga ou Jacuntinga, acima referida, para fazer adivinhações;³² o tenente Francisco Antunes de Aguiar, morador na Barra do Brumado, suspeitando que as doenças das quais se queixavam os seus escravos e família “*podião nascer de maleficio*”, recorreu a Manuel Cata, negro de nação Sabarú, escravo de uma preta forra, o qual lhe fora inculcado por Manuel Casado Jácome, morador nas Catas Altas;³³ e Páscoa Rodrigues, parda forra, moradora no Curral d’El Rei, igualmente em Minas Gerais, foi denunciada por “[*andar curando de feytiços, e fazendo danças de callanduzes*”, informando-se que “*a todos os que cura, brancos, e pretos, lhe tomão a benção de joelhos, beijando le os pés, e a mão na palma, e nas costas, e que as pessoas, que assim o não fazem os castiga*”.³⁴

Controlar o destino, desvendar o oculto, perceber e manipular o corpo, inclinar os sentimentos e as vontades³⁵ eram preocupações essenciais ao homem, a que as práticas aqui mencionadas – e aos exemplos que apontámos, poderíamos aliás juntar muitos outros, protagonizados por indivíduos de origem africana – procuravam dar resposta; ao fazê-lo, contribuiriam para aproximar entre si os diferentes grupos que compunham a sociedade colonial, em relações que se desenvolviam no âmbito e ao ritmo dos desafios colocados pela existência quotidiana, mais ou menos à revelia dos poderes instituídos que, muitas vezes, se revelavam, de resto, incapazes para solucionar eficazmente os problemas que afligiam os homens, condicionando-os no seu dia-a-dia.³⁶ O caso de Ana Maria

³¹ ANTT, TSO, IL, Promotor, Liv. 300, fl. 52-58v.

³² ANTT, TSO, IL, Promotor, Liv. 298, fl. 13-13v.

³³ ANTT, TSO, IL, Promotor, Liv. 295, fl. 12-17v; Liv. 299, fl. 25-38.

³⁴ ANTT, TSO, IL, Promotor, Liv. 295, fl. 28.

³⁵ Francisco BETHENCOURT, *O Imaginário...*, cit., p. 10.

³⁶ Ao referir-se à preocupação da Igreja em manter o monopólio da intermediação com o divino e o seu “*poder espiritual*” sobre os indivíduos, Francisco BETHENCOURT, “Portugal...”, cit., pp. 409-410, assinala as vantagens de que beneficiavam os agentes religiosos “*legítimos*” (i.e. legais) relativamente aos agentes da magia: “*The religious field was polarized, as we can see, by the Catholic Church and the Inquisition. Together they held a monopoly on the means of reproduction*

de Santo António, moradora no Rio de Janeiro, é, a este respeito, elucidativo: tendo a sua filha doente, acometida por um espírito infernal havia mais de quatro anos, e vendo que “*le faltavão com a caridade da Santa Igerja*”, onde não teria encontrado o auxílio de que necessitava, consentiu que lhe fossem aplicados suadouros, cuja preparação foi feita por Luís ou Inácio, preto forro, que no decurso das sessões foi assistido por José dos Santos e, numa das vezes, também por João António de Vargas, estes dois brancos; a jovem acabaria, no entanto, por falecer e a sua mãe, roída pelo remorso, foi apresentar-se a um dos comissários locais do Santo Ofício, perante o qual denunciou o referido negro, declarando porém que “*nihum dos brancos comcorerão para mal da [sua] filha senão por caridade i do dela*”.³⁷

Casos como este, de colaboração efectiva entre elementos de origem africana e europeus para a realização de práticas mágicas, não se encontram com muita frequência na documentação mas, no séc. XVIII, tanto os procedimentos

of the population's religious habitus, that is, on the means of control over collective beliefs and behaviours, relegating religious self-consumption and alternative practices of manipulation of supernatural powers to a minor and peripheral position. Under these circumstances, agents of magic could not establish a truly competitive relationship with legitimate religious agents: whilst the former had no institutional support, and worked as “small independent entrepreneurs” who established among themselves an informal hierarchy of competence based on personal charisma and voluntary exchange of information, the latter were expert members of a complex salvation-enterprise with a specific institutional charisma and a clearly established internal organization. Furthermore, the moral community of believers of the same faith, which characterizes any church, adjusting religious supply to its corresponding demand, was absent from the magician's day-to-day activity. The magician established a relationship with his client similar to that of a physician with his patient. Lastly, priests guided their activity by dogmas and rites described in the written tradition of the church authorities, a fact which gave greater solidity to doctrine and ceremonies of faith, whilst, in most cases, magicians worked with rites which were established by oral tradition and which, due to their flexibility, could be adapted to new circumstances but could hardly resist confrontation with symbolic systems supported by the written word.”

No entanto, o carácter eminentemente prático e utilitário da acção desenvolvida pelos agentes da magia assegurava-lhes um papel importante na sociedade, tornando o recurso aos mesmos indispensável por parte de populações acima de tudo dominadas por preocupações de carácter imediato, ligadas à sua própria sobrevivência e à gestão da vida corrente, nas suas distintas vertentes: “*The preferential scope of action is one of the fundamental factors that differentiated magicians and priests, although there were some overlapping areas. Agents of magic moved within a utilitarian level of religious belief, characterized by the formula do ut des, where issues such as health, love, money, and social promotion were the main concern, whereas clergymen were situated on a higher level of belief based on aloofness from the most immediate material interests, on distance from bodily needs, and on the search for salvation of the soul by means of acts of faith. In fact, the whole ethical system of Christianity rests on this last assumption, and tries to model collective behaviour according to the utopia of achievement of Heaven after physical death, thus considering spiritual rescue from the devil's rule on earth to be a central task. This eschatological ethic was absent from the magician's practical sense. They used God and the devil indiscriminately in their daily procedures.*”

³⁷ ANTT, TSO, IL, Promotor, Liv. 319, fl. 336v-338, 342v.

adoptados no decurso das sessões por feiticeiros, adivinhadores e curandeiros de origem africana, como os materiais por si utilizados, revelam-se já, em toda a sua diversidade e riqueza, como um produto do sincretismo resultante de dois séculos de intercâmbios e convivência mútua. Disso mesmo constitui prova mais do evidente a apropriação de símbolos e ritos próprios do Cristianismo e a sua utilização no âmbito da magia africana, que corresponde afinal a um reconhecimento, por parte dos seus agentes, da sacralidade a eles intrínseca: tidos como dotados de poderes ocultos, os símbolos cristãos eram assim naturalmente absorvidos pelo universo da magia, do qual passavam a fazer parte, reconvertidos em instrumento de comunicação com os espíritos, facto esse, de resto, também presente nos relatos acerca das práticas realizadas por bruxos e feiticeiros na Europa moderna.³⁸ Para preparar os suadouros com que pretendia expulsar o demónio do corpo da sua paciente, o negro a que atrás nos referimos, usou diversas plantas (que, segundo se dizia, eram colhidas pelos escravos do próprio bispo) mas também, entre outras coisas, água benta e uma relíquia do santo lenho, fazendo cruces, enquanto o seu colaborador açoitava a jovem possuída com um cordão de São Francisco, de modo a arrancar dela o espírito que a habitava.³⁹ Pedro Mina, natural da Guiné e morador em Itú, na capitania de São Paulo, onde era escravo de Jordão Homem Albernaz, tinha fama antiga de feiticeiro, sobre ele recaíndo a suspeita de ter provocado a doença e morte de alguns dos seus parceiros, escravos do mesmo senhor; inspeccionando-se os seus pertencentes, encontraram-se-lhe diversas coisas que guardava dentro de uma caixinha, entre as quais, pós, o cordão umbilical de um recém-nascido, raízes e um pedaço de pedra de ara.⁴⁰ João Martins, pardo, filho de um padre, natural de São Paulo e morador na freguesia de São José do Tocantins, em Goiás, foi denunciado pela sua própria esposa, entre outras coisas, porque teria feito uma mandinga na qual usara “*meya pataca de agoardente da terra, e inxofre, e hua cabessa de alhoz ao que ajuntou pimenta do Reyno e polvra, e tudo em hum prato de estanho fundo, e logo formou de capim sape huma cruz, e lhe pos fogo nas quatro pontas, e com o fogo da dita cruz acendeo a agoardente e mais ma[teri]aes, e lancou dentro hum crucifixo pequenino de latão ao tempo que os ditos materiaes ardiã, e o dito prato dos materiaes estava cercado de quatro facas de ponta pregadas no cham, e fazendo deligencia asoprando apagou o fogo, e tirou o crucifixo e foi pendura llo no fumeyro*”; as suas acções foram presenciadas por outras três pessoas que, ao verem o que fazia com o crucifixo, “*se admirarão, e se desagradarão gretando = Nome de Jesus, Nome de Jesus*”, mas João Martins, irritado, disse-lhes que “*se não querião ver se retirassem, e que acabada aquella obra virião*”.⁴¹

³⁸ Francisco BETHENCOURT, *O Imaginário...*, cit., pp. 69-70.

³⁹ ANTT, TSO, IL, Promotor, Liv. 319, fl. 336v-338, 342v.

⁴⁰ ANTT, TSO, IL, Promotor, Liv. 296, fl. 270-271.

⁴¹ ANTT, TSO, IL, Promotor, Liv. 298, fl. 7-10.

As bolsas de mandinga, africanas pelo nome e pelos materiais que eram usados na sua confecção, constituem um exemplo particularmente evidente do sincretismo produzido pelo contacto de culturas no âmbito do espaço atlântico: usadas pelos povos islamizados da região ocidental de África, tinham evidentes afinidades com os amuletos e patuás de origem europeia; com o desenvolvimento da Expansão, tornaram-se muito populares no Brasil e noutros espaços do império, incluindo a própria metrópole, passando a apresentar entre os elementos que faziam parte do seu conteúdo, por exemplo, pedaços de pedra de ara, papéis com orações aos santos católicos, raízes e folhas de proveniência diversa e até produtos corporais, como cabelos e unhas. Trazidas junto ao corpo ou costuradas na própria roupa, era suposto protegerem o seu portador, quer contra doenças e outros perigos naturais, quer contra os ataques, fortuitos ou não, de ladrões e inimigos; também eram usadas para dar sorte e atrair parceiros, especialmente mulheres. Acreditava-se também, por outro lado, que algumas acções, como benzê-las, defumá-las com incenso e outras ervas ou colocá-las debaixo da pedra de ara numa igreja para em cima delas serem rezadas missas, torná-las-iam mais fortes e eficazes. Rosa, negra Mina, escrava de um ferreiro, foi presa em Minas Gerais e denunciada ao Santo Ofício por lhe terem sido encontradas umas bolsas, que usava à cinta, nas quais “*se achou em papel hua custodia pintada com tinta preta, e varia escriptura manu escrita [...] e que em outro papel se achara pintada hua columna com hum gallo sobre ella, e duas escadas, tambem com varia escriptura*”.⁴² António, preto de nação Benguela, foi denunciado em Santos por um dos três senhores que dele eram proprietários, porque, segundo afirmava na carta que enviou a um comissário do Santo Ofício, tinha “*noticia e quaze certeza*” que o referido escravo fizera “*pato com o Demonio e lhe foi achado varias bolsas que infiri[a] ser de mandinga e outras mais invensoins*”.⁴³ Manuel dos Anjos, negro da Guiné, escravo de António Ferraz, foi denunciado em Itú por Pedro, seu parceiro, “*porquanto o denunciado dera a elle denunciante mandinga em hum sacco, em que estavam alguas raizes de pao, e outras couzas, como hum ressito [?] pequeno que as crianças trazem ao pescoço, hua pelle do peyxe jacarê, hum pedaço de pedra de corisco; e ensinando o lhe disse: que fallasse com o diabo para lhe obrar a mandinga, a qual mandinga ou sacco trazia o denunciado ao pescoço antes de o dar ao denunciante, de que este não uzara, porque logo lhe tornara a entregar*”; além disso, depois de ter passado para a posse do referido senhor, “*se jactava em como todas as vezes que era prezo sahya da cadea, e que quebrava os ferros por virtude de sua mandinga*”.⁴⁴ Francisco Pais de Macedo, pardo, natural e morador do Rio de Janeiro, onde ganhava a vida como alfaiate, foi denunciado em Lisboa por Silvestre José, pardo

⁴² ANTT, TSO, IL, Promotor, Liv. 290, fl. 121.

⁴³ ANTT, TSO, IL, Promotor, Liv. 294, fl. 265.

⁴⁴ ANTT, TSO, IL, Promotor, Liv. 292, fl. 12-12v.

forro, também alfaiate, entre outras coisas, por lhe ouvir dizer que não tinha medo de facas porque “*tinha mandingas*”.⁴⁵

Como estes, muitos outros, brancos, negros e mulatos, acreditavam nos poderes mágicos das bolsas de mandinga, que eram mesmo objecto de transacção comercial, em operações clandestinas que em larga medida ignoravam – ultrapassando-as – quaisquer barreiras étnicas e culturais.⁴⁶

Conclusão:

Temidos por uns, requisitados por outros, os mágicos de origem africana desempenharam papéis distintos e até mesmo opostos na sociedade colonial brasileira: atraindo a desconfiança dos senhores e de outros elementos de origem europeia, nomeadamente dos representantes da Igreja, cujo discurso proclamava a sua afinidade com o Demónio, corroborando assim o medo, participaram da conflitualidade inerente a uma sociedade de tipo escravista, acentuando-a; mas, por outro lado, foram intermediários na relação do homem com as forças ocultas da natureza, que se julgava responsáveis pelas incidências da vida quotidiana, integrando nas suas práticas elementos de origem distinta, tanto europeus como indígenas. Nessa qualidade, actuaram também como mediadores culturais, criando canais de comunicação que permitiram o desenvolvimento das trocas interétnicas, promovendo uma convivência mais ou menos pacífica entre os três grupos que compunham a sociedade.

Além de zelarem pela manutenção de um equilíbrio sempre frágil entre o mundo dos homens e o mundo dos espíritos, feiticeiros, adivinhadores e curandeiros tiveram pois também a seu cargo a não menos difícil tarefa de negociação da paz social, no âmbito de uma sociedade assente na relação dominante-dominado, em que a agressividade pairava latente, ameaçando eclodir a qualquer altura, em manifestações mais ou menos generalizadas e violentas, mas sempre inquietantes, pelo potencial de desagregação que nelas se continha.

⁴⁵ ANTT, TSO, IL, Promotor, Liv. 302, fl. 224-224v.

⁴⁶ Daniela Buono CALAINHO, *Metrópole...*, cit., pp. 95-100; Vanicléia Silva SANTOS, *As Bolsas de Mandinga no Espaço Atlântico: Século XVIII*, São Paulo, Universidade de São Paulo – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (Programa de Pós-Graduação em História Social), 2008.

FONTES

Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT)

Tribunal do Santo Ofício (TSO)

Inquirição de Lisboa (IL)

Correspondência Expedida: Liv. 22

Promotor: Liv. 290, 292, 294, 295, 296, 298, 299, 300, 302, 303, 319

OBRAS DE REFERÊNCIA

Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa, 3 tomos, Lisboa, Temas e Debates – Instituto Antônio Houaiss de Lexicografia e Banco de Dados da Língua Portuguesa, 2003.

LOPES, Nei. *Novo Dicionário Banto do Brasil: contendo mais de 250 propostas etimológicas acolhidas pelo Dicionário Houaiss*, Rio de Janeiro, Pallas, 2003.

[Consult. 29 Jun. 2010]. Disponível em

<URL:http://books.google.pt/books?id=eTggc86Q91UC&printsec=frontcover&dq=Novo+dicion%C3%A1rio+banto+do+Brasil&hl=pt-PT&ei=tNgpTJS1LYX6lweD3a2kBA&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=1&ved=0CC0Q6AEwAA#v=onepage&q&f=false>

BIBLIOGRAFIA

- BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil. Contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*, 2 vols., São Paulo, Pioneira, 1971.
- BETHENCOURT, Francisco. “Portugal: A Scrupulous Inquisition”, in ANKARLOO, Bengt e HENNINGSEN, Gustav (ed.), *Early Modern European Witchcraft*, Oxford, Clarendon Press, 1990, pp. 403-422 [separata].
- “Les sources de l’Inquisition portugaise: évaluation critique et méthodes de recherche.”, in *Actas do seminário internacional l’Inquisizione Romana nell’Età Moderna. Archivi, problemi di método e nuove ricerche (Trieste, 18-20 Maio, 1988)*, 1991, pp. 357-367 [separata].
- *O Imaginário da Magia. Feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*, São Paulo, Companhia das Letras, 2004.
- BURKE, Peter. *Cultura Popular na Idade Moderna*, São Paulo, Companhia das Letras, 1998.
- *O Mundo Como Teatro. Estudos de Antropologia Histórica*, Lisboa, Difel, 1992.
- CALAINHO, Daniela Buono. *Metrópole das Mandingas. Religiosidade negra e Inquisição portuguesa no Antigo Regime*, Rio de Janeiro, Garamond, 2008.
- CEBALLOS GÓMEZ, Diana Luz. *Hechicería, Brujería y Inquisición en el Nuevo Reino de Granada: un duelo de imaginarios*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1994.
- DELUMEAU, Jean. *História do Medo no Ocidente: 1300-1800. Uma cidade sitiada*, São Paulo, Companhia das Letras, 1989.
- GINZBURG, Carlo. *História Nocturna. Uma decifração do sabat*, Lisboa, Relógio d’Água, 1995.
- *O Queijo e os Vermes. O cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*, São Paulo, Companhia das Letras, 1987.
- MAYA RESTREPO, Luz Adriana. “«Brujería» y reconstrucción etnica de los esclavos del nuevo reino de Granada, siglo XVII.” in AAVV, *Geografía Humana de Colombia*.

- Vol. VI - *Los afrocolombianos*, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1998, pp. 191-215.
- MUCHEMBLED, Robert. *Popular Culture and Elite Culture in France, 1400-1750*, Baton Rouge e Louisiana, Louisiana State University Press, 1985.
- PAIVA, José Pedro. *Práticas e Crenças Mágicas. O medo e a necessidade dos mágicos na Diocese de Coimbra (1650-1740)*, Coimbra, Livraria Minerva, 1992.
- *Bruxaria e superstição num país sem “caça às bruxas”*, Lisboa, Editorial Notícias, 2002 (2.ª).
- PEREIRA, Isaías da Rosa. “Processos de feitiçaria e de bruxaria na Inquisição de Portugal”, in *Anais da Academia Portuguesa de História*, 2.ª sér., vol. 24, t. II (1977), pp. 85-178 [separata].
- SANCHIS, Pierre. “As tramas sincréticas da história. Sincretismo e modernidade no espaço luso-brasileiro.”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 10, n.º 28 (Junho 1995), pp. 123-138.
- SANTOS, Vanicléia Silva. *As Bolsas de Mandinga no Espaço Atlântico: Século XVIII*, São Paulo, Universidade de São Paulo – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (Programa de Pós-Graduação em História Social), 2008.
- SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno Atlântico. Demonologia e colonização, sécs. XVI-XVIII*, São Paulo, Companhia das Letras, 1993.