



Afro-Ásia

ISSN: 0002-0591

revista.afroasia@gmail.com

Universidade Federal da Bahia
Brasil

Buono Calainho, Daniela
Jambacousses e Gangazambes: Feiticeiros negros em Portugal
Afro-Ásia, núm. 26, 2001, pp. 141-176
Universidade Federal da Bahia
Bahía, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=77002604>

- ▶ Como citar este artigo
- ▶ Número completo
- ▶ Mais artigos
- ▶ Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

**JAMBACOUSSES E GANGAZAMBES:
FEITICEIROS NEGROS EM PORTUGAL**

Daniela Buono Calainho^{*}

*Catarina de Aruanda
É uma velha feiticeira
Com guiné e com arruda
E rosário de algibeira
É uma velha formosa
Joga com sete vinténs
O seu ponto é seguro
Só trabalha para o bem
Ponto de Vovó
Catarina de Aruanda*

Era o mês de outubro de 1451. Casar-se-iam a infanta D. Leonor e Frederico III, monarca do Sacro Império Romano-Germânico, e a corte portuguesa preparava cuidadosamente as comemorações do enlace. Inaugurava as festividades que se desenrolariam por alguns dias, um majestoso banquete no palácio real. Dentre os vários divertimentos que se seguiram até a madrugada, espetáculo notável estarreceu os presentes: dançavam, alegres, trajados à moda de seu povo, entoando cantigas em ritmo febril, ao som de seus instrumentos típicos, numerosos “etíopes” e mouros, a saudar a jovem imperatriz. O tio de D. Leonor era ninguém menos do que o Infante D. Henrique, que há pouco descortinara outra porção do continente africano, chegando até a zona setentrional da Guiné, a terra dos negros.¹ A aparição pública destes “etíopes” foi emblemáti-

^{*} Professora do Departamento de Ciências Humanas da Faculdade de Formação de Professores da Universidade Estadual do Rio de Janeiro.

¹ Descrição do padre Nicolau Langmann de Falkenstein, reproduzido em A. Caetano Sousa, *Provas de História Genealógica*, Lisboa, 1739, tomo I, citado por José Ramos Tinhorão, *Os negros em Portugal. Uma presença silenciosa*, Lisboa, Editorial Caminho, 1988, p. 114.

ca, marcando um novo momento da caminhada portuguesa pela costa ocidental da África, quando as navegações adquiriram um caráter de empresa comercial.

O ouro, as especiarias e animais, a pimenta-malagueta, a pimenta-do-rabo, o marfim, a mirra, tecidos, algodão, pedras preciosas, madeiras, cestos, couros de anta, macacos, papagaios, canários, os gatos-da-argália, lobos-marinhos e, por fim, os cativos negros, enriqueciam cada vez mais os cofres da Coroa e dos mercadores particulares. Uma escravidão onde não predominava mais o mouro, mas sobretudo os chamados negros da Guiné. No ano de 1441, chegava a Lisboa a primeira leva de cativos negros, fruto das incursões comerciais no litoral da costa ocidental da África, e, até 1448, segundo o cronista Zurara, mais de mil africanos já haviam ingressado em Portugal, só fazendo aumentar este patamar de importação para uma média anual entre oitocentos e novecentos cativos, em fins do século XV.²

A inserção do africano nas diversas atividades econômicas em Portugal, a partir do século XV, se deu tanto nos núcleos rurais, sobretudo no Algarve, como também nos centros urbanos, com evidente destaque para a cidade de Lisboa. “Esta cidade é grandíssima”, diria o comerciante florentino Felipe Sasseti em passagem por Lisboa, em 1578. Porto de chegada das riquezas exóticas do Oriente e da África, o império português de então refletia-se numa Lisboa enriquecida, majestosa, alvoroçada por festas, procissões religiosas, muitos edifícios, serviços profissionais e bastante populosa para a época, como atestaram alguns visitantes estrangeiros que tantos testemunhos deixaram.³ Sua abundância econômica e seu desenvolvimento urbano se deviam, também, aos braços africanos. Lá estava a maior concentração de negros de todo o reino, empregados nas mais diversas atividades urbanas e no trabalho doméstico. Atuavam em atividades pesadas, como carregamento e descarregamento de navios, transporte de carvão, construção, obras públicas e outras funções, como limpeza urbana, ofícios mecânicos, comércio ambulante etc.

² A. C. de C. M. Saunders, *História social dos escravos e libertos negros em Portugal (1441-1555)*, Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1982, p. 40/43.

³ Ver especialmente as crônicas de João Brandão e Damião de Góis, *Descrição da cidade de Lisboa*, 1554, trad. do texto latino e notas de José da Felicidade Alves, Lisboa, Livros Horizonte, 1988.

Os negros em Portugal compuseram, pois, um contingente de mão-de-obra escrava que, embora quantitativamente não fosse significativo, deixou marcas na cultura portuguesa.⁴ Integraram o movimento geral de cristianização imposta às populações pagãs no império português e, neste processo, ali constituíram e implementaram um conjunto de crenças e práticas em que ritos originários do continente negro se amalgamaram ao catolicismo e às tradições européias

Na balbúrdia de uma Lisboa efervescente — e em todo Portugal —, desde meados do século XV, os negros vivenciaram sua religiosidade de várias formas. Fossem nos matos, nas casas de seus senhores, encruzilhadas, atrás de igrejas, dedicavam-se aos seus cultos e a certos procedimentos para fins os mais diversos, tidos por feitiçaria e demonizados pela Igreja católica: cura de doenças, adivinhação, vingança, sedução amorosa, prosperidade material e proteção contra os rigores do escravismo no reino.

Com características fundamentalmente africanas ou articuladas a elementos do cristianismo, algumas manifestações da religiosidade negra em Portugal, como curandeirismo, sortilégio, benzedura, porte de bolsas de mandingas e culto a “ídolos”, sofreram perseguições por parte da Inquisição, pois foram tidas como feitiçaria e associadas a pactos diabólicos. Criado em 1536, no reinado de D. João III, o Santo Ofício português perseguiu indivíduos cuja conduta se identificava com hereesia, sobretudo os judaizantes, mas também os bígamos, sodomitas, mouriscos, solicitantes, indivíduos que se fingiam funcionários de seu aparelho burocrático, blasfemadores, luteranos e feiticeiros.⁵ Todo o

⁴ Em 1552, graças ao recenseamento realizado por Cristóvão Rodrigues de Oliveira, pôde-se ter a primeira estimativa mais concreta da distribuição e do volume da força de trabalho em Portugal: os negros eram quase 10% da população lisboeta, que chegava já a 100 mil habitantes. Ver Cristóvão Buarque de Oliveira, *Sumário em que brevemente se contém algumas cousas, assim eclesiásticas como seculares que há na cidade de Lisboa, 1552.*, apud. João L. de Azevedo, *Épocas de Portugal econômico*, Lisboa, Livraria Clássica Editora, 1929, p. 75. Em Évora, no Alentejo, segunda maior cidade portuguesa, constituíam cerca de 9,4% da população em meados do século XVI. Saunders, *História social dos escravos e libertos negros em Portugal*, p. 87.

⁵ Para a história da implantação e organização da Inquisição em Portugal, destacam-se Alexandre Herculano, *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal*, Lisboa, Europa-América, s/d, 3 v.; Antônio José Saraiva, *Inquisição e cristãos-novos*, Lisboa, Estampa, 1985, e ainda o estudo mais completo de Francisco Bethencourt, *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1994.

aparato da Inquisição portuguesa, com sua sólida organização administrativa e seu séquito de funcionários, fosse no reino, fosse nos recantos mais longínquos de seu império colonial, estava a espreitar esses hereges. Muitos negros e mulatos foram efetivamente punidos por alguns daqueles “crimes”.

A Inquisição

Ao lado dos ideais nascidos da Contra-reforma, a Inquisição ibérica tratou de combater hereges perturbadores da cristandade e perpetradores da presença impertinente do Diabo no Velho Mundo, num primeiro momento, e mais tarde na América, à medida em que avançava a colonização no Ultramar. Bruxos, mágicos, feiticeiros, benzedores, calunzadores, adivinhos, idólatras, curandeiros, enfim, aqueles que se supunham terem relações com o mundo sobrenatural, fossem negros ou brancos, eram argutamente inquiridos para muitas vezes se verem diante de sua própria confissão de pacto com o Demônio. A *Misericordia et Justitia*, lema do Santo Tribunal, levou muitos deles a penas humilhantes, a amargarem anos a fio nas galés D’El Rei, a viverem degredados em algum recanto inóspito de Portugal, da África ou do Brasil. Implacável no vasculhar de culpas, na avidez pela confissão da “verdade” das intenções, o Santo Ofício possibilita-nos enxergar variados aspectos das relações sociais a partir de sua ação repressiva. De Lisboa, da “negra Casa do Rocio”, sede do maior dos três tribunais inquisitoriais no reino, saíram 65,5% dos negros e mulatos denunciados e processados pelo crime de feitiçaria, como se pode ver na tabela 1. Naquelas salas de audiências — e também nos Tribunais de Évora e Coimbra — os inquisidores pouco a pouco faziam emergir descrições do que era a religiosidade vivida pelos africanos em Portugal.

Em função dos problemas gerados pela documentação para o entendimento dessas práticas, dada a sua imprecisão vocabular, reclassificamos as fontes tendo como referência os objetivos e fins que a elas se destinavam ou, dito de outro modo, segundo os *propósitos* ou *motivações* de quem as usava: curas de doenças e malefícios; proteção; interferência em relacionamentos pessoais, com intenção de levar a cabo

Tabela 1
Negros e Mulatos Processados e Denunciados por Feitiçaria
Tribunais da Inquisição Portuguesa (Séculos XVI a XVIII)

Tribunais	nº	%
Lisboa	61	65,5
Évora	20	21,5
Coimbra	12	13
Total	93	100

Fontes: ANTT, *Listas de autos-de-fé da Inquisição portuguesa*

determinados desejos ou sentimentos, fossem de amor, amizade, ou ódio, relações sexuais, vinganças; adivinhações sobre o paradeiro de pessoas e/ou coisas e para promover de ganhos materiais. A documentação mostrou um leque de possibilidades e alternativas encontradas pela sociedade para lidar com questões pertinentes à sua sobrevivência física, material e emocional.

A maneira pela qual estes objetivos se viabilizaram configurou em um conjunto variado de práticas vistas como mágicas, uma vez que estariam sob influências “sobrenaturais”, supostamente eficazes. Estas práticas envolviam combinações de uma série de ingredientes (numerosas ervas, excrementos corporais, líquidos variados, alimentos), que podiam ser ingeridos ou esfregados no corpo, ou ainda postos em lugares como encruzilhadas, rios, igrejas, portas de casas. Oferendas e devoção às almas de mortos, palavras e orações evocando os nomes de Jesus, Maria, outros santos e do próprio Diabo, e porte de patuás junto ao corpo eram também condutas comuns que levaram muitos negros e brancos a ouvirem, resignados, suas sentenças nas cerimônias dos autos-de-fé inquisitoriais, sob a acusação de serem bruxos e feiticeiros. Ritos não cristãos, vistos como “cerimônias gentílicas” em que ídolos e outros objetos eram adorados, envolvendo um certo número de pessoas, não foram tão comuns, embora significativos para a compreensão do universo das crenças que os africanos mantinham vivas em Portugal.

É preciso enfatizar que os objetivos pessoais dos acusados, e as práticas mágicas que daí decorriam, eram por vezes variados num mes-

mo processo, como se verá adiante. Um indivíduo, por exemplo, poderia receitar determinado emplastro de ervas e ao mesmo tempo proferir certas palavras ou orações para curar, e até invocar a intervenção diabólica para alcançar seu intento, além de portar uma bolsa de mandinga.

Curas: corpo e espírito

Época de precárias condições sanitárias e de desdém pela higiene corporal — o que propiciava a disseminação de epidemias, cuja cura era desconhecida —, a existência física era difícil, ameaçada também, a todo o momento, por fomes, guerras ou eventuais calamidades naturais.⁶ O conhecimento médico e científico em Portugal — influenciado na Península Ibérica pelos árabes — se restringia a discussões acadêmicas, além de ser cativo da religião em numerosos aspectos. A maioria da população apelava para os curandeiros que, com seu saber empírico, às vezes mostravam-se eficazes, outras vezes nem tanto.

A forte religiosidade de que estava impregnada a mentalidade coletiva sujeitava ainda o corpo físico às manifestações de forças sobrenaturais, traduzidas por feitiços variados, sortilégios, espíritos malignos e diabólicos. A doença era vista também como fruto da ação divina, que punia a má conduta humana diante de suas obrigações perante Deus, estando o corpo completamente vulnerável a servir de lugar da sua punição.⁷ A invasão dos corpos por doenças naturais ou supostamente provocadas por feitiços foi objeto dos curandeiros que proliferaram em Portugal entre os séculos XVI e XVIII, também chamados de “saludadores”, “benzedores” ou “mezinheiros”.⁸ Numa época em que o limite entre a saúde e a doença era muito tênue, a cura do corpo impunha o apelo a

⁶ José Mattoso, *História de Portugal. No alvorecer da Modernidade*, Lisboa, Estampa, 1997, v.3, pp. 200-205.

⁷ “Subjacente a esta sensibilidade, o corpo é concebido como um microcosmos diretamente ligado ao universo visível e invisível, o que explica a fluidez de fronteiras entre o corpo e o meio que o rodeia, numa palavra, a vulnerabilidade essencial. Daí a necessidade de negociar e manter, sob vigilância permanente, um frágil e delicado equilíbrio entre o corpo e o mundo exterior”. Robert Muchembled, citado por Francisco Bethencourt, *O imaginário da magia. Feiticeiros, saludadores e nigromantes no século XVI*, Lisboa, Universidade Aberta, 1987, p. 52.

⁸ José Pedro Paiva, *Bruxaria e superstição num país sem “caça às bruxas”, 1600/1774*, Lisboa, Notícias Editorial, 1998, p. 104.

indivíduos que acreditavam poder manipular o sobrenatural de diversas maneiras.

O trabalho de José Pedro Paiva sobre a bruxaria em Portugal, entre 1600 e 1774, aponta que, em relação às práticas mágicas de um modo geral, 36% dos réus processados pela Inquisição eram curadores; 29% eram especialistas em feitiços para o mal e para influenciar vontades; 18% pertenciam ao mesmo tempo a ambas as categorias acima; 8% eram portadores de bolsas de mandinga, 5% por fazerem pacto com o Diabo e 4% de indivíduos que, além de serem curandeiros, foram acusados também de outros delitos.⁹ Já dissemos o quão confusa é tal terminologia. Como foi dito, classificamos os delitos em função de seus objetivos, diferentemente deste autor, o que permite contemplar, por exemplo, casos em que curandeiros negros fizeram pacto explícito com o Demônio.

O teor das práticas curativas exercidas por aqueles que não eram médicos ou “cirurgiões” licenciados foi objeto de reflexão por alguns letrados portugueses. *Dos saludadores*, escrito por Manuel da Costa Pinheiro, inquisidor de Lisboa, mostrou que as duas vias possíveis de cura eram as da medicina e a dos saludadores, indivíduos que, por virtude divina, tinham a habilidade inata de curar com o toque das mãos, saliva, olhar ou hálito, mas sempre com autorização do bispo ou da Inquisição e limitada a casos como boubas, chagas, fraturas e mordidas de “cão danado”. Existiam, no entanto, os embusteiros, que utilizavam artifícios, ingredientes vários, ervas, bênçãos e palavras, e até cobravam, signo de pacto com o Diabo. Houve médicos, contudo, que discordavam destas virtudes naturais dos saludadores, como Manuel de Azevedo, que afirmava, dentre outros argumentos, que Deus não precisava de instrumentos externos para atuar.¹⁰

O médico Bernardo Pereira, nos anos 30 do século XVIII, classificou as curas em três categorias: *diabólicas*, exercidas por feiticeiras inspiradas por Satã; *médicas*, com procedimentos lícitos da medicina; e, por fim, *divinas*, aí incluídos os exorcismos, sacramentos e orações. Este

⁹ Idem, p. 208.

¹⁰ Idem, p. 60/61.

autor, em seu tratado médico, apresenta vários pareceres de qualificadores contestando veementemente os ilícitos “remédios diabólicos”.¹¹ Na verdade, o discurso dos letrados portugueses e eclesiásticos acabou por condenar as manifestações de curas que extrapolassem a “medicina” oficial, demonizando e reprimindo-as.

Laura de Mello e Souza, em seu trabalho sobre religiosidade popular no Brasil colonial, considerou os africanos, junto com os indígenas e mestiços, os grandes curandeiros do Brasil colonial, hábeis manipuladores das misturas de ervas e plantas associadas a ritos e cultos inerentes às suas origens, aliados ainda “ao acervo europeu da cultura popular”.¹² Em Portugal, também os negros atuaram neste sentido, utilizando-se de defumadouros, fervedouros, lavatórios e orações, fosse para restituir a saúde, fosse para curar de feitiços — muitas vezes doenças completamente desconhecidas, cujos sintomas assumiam uma explicação sobrenatural. Dentre as motivações que levaram negros e mulatos a serem denunciados e processados pelo Santo Ofício, o curandeirismo aparece num percentual de 29%, conforme mostra a tabela 2.

Acompanhando o movimento geral da feitiçaria no Reino, 51,8% eram de curandeiros homens, como mostra a tabela 3.

Associadas às virtudes das ervas — ou mesmo isoladamente —, outras substâncias de origem animal ou vegetal eram largamente utilizadas, tanto para lavar os enfermos como para serem postas como emplastros nos ferimentos ou partes doloridas. Muitos curandeiros negros utilizavam à farta elementos ligados ao culto cristão, como água benta, orações, hóstias, terços, cruces, devoções a santos, dentre outras, no sentido de potencializar os efeitos da cura, revelando um evidente sincretismo mágico-religioso de que nos ocuparemos posteriormente.

O forro Estevão Luiz vivia atormentado em sonhos que incitavam-no a curar, ouvindo vozes que lhe indicavam as ervas e o procedimento adequado para cada caso. A cidade de Beja, no início de 1680, viu correr-lhe a fama. O unguento composto de azeite fervido com baga de

¹¹ Idem, p. 65.

¹² Laura de Mello e Souza, *O Diabo e a terra de Santa Cruz. Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*, São Paulo, Companhia das Letras, 1986, p. 166.

Tabela 2
Motivações das práticas mágicas realizadas por negros e mulatos
processados e denunciados pela Inquisição Portuguesa
(Séculos XVI a XVIII)

Anos	Relacionamentos pessoais		Curandeirismo		Proteção		Total
	nº	%	nº	%	nº	%	nº
1540-60	6		5		0		11
1561-99	0		0		0		0
Total – séc. XVI	6	54.5	5	45.5	0	0.0	11
1600-30	1		0		0		1
1631-60	4		2		0		6
1661-1700	3		4		2		9
Total – séc. XVII	8	50.0	6	37.5	2	12.5	16
1701-30	7		3		13		23
1731-60	13		9		14		36
1761-99	2		4		1		7
Total – séc. XVIII	22	33.3	16	24.3	28	42.4	66
Total geral	36	38,7	27	29.0	30	32	93

Fonte: ANTT, *Processos inquisitoriais, Cadernos do Promotor e Livros de denúncias referentes aos Tribunais de Coimbra, Évora e Lisboa*. Deve-se deixar claro que o quesito "Proteção" está definido pelo uso de bolsa de mandinga.

Tabela 3
Sexo dos negros e mulatos processados e denunciados por feitiçaria
pela Inquisição Portuguesa (Séculos XVI a XVIII)

Sexo	Relacionamentos pessoais		Curandeirismo		Proteção		Total	
	nº	%	nº	%	nº	%	nº	%
Homens	11	30.5	14	51.8	30	100	55	59.1
Mulheres	25	69.5	13	48.2	0	0	38	40.9
Total	36	100	27	100	30	100	93	100

Fontes: ANTT, *Processos inquisitoriais, Cadernos do Promotor e Livros de denúncias referentes aos Tribunais de Coimbra, Évora e Lisboa*.

louro, alecrim, arruda, artemísia e sebo de porco curou achaques estomacais da mulher de seu patrão, mas servia para todos os males, “até falta de regas”. Dores nas pernas ele as fazia sumir com suadouros; dores de estômago com agriões, erva-montana e outrego, tudo picado, posto num tacho com farinha de centeio e fervido no vinagre branco; espinhela era curada com esfregaços de vinagre, hortelã e mostarda picada nos braços e pernas. Já a “doença do miolo”, ele tratava com um bolo de nozes coberto de coentro seco e borrifado com vinho, tudo posto na cabeça e, por fim, untavam-se as pálpebras com azeite quente. Curava também de quebranto e mau-olhado, benzendo-se de joelhos nove vezes e fazendo o mesmo com o enfermo, proferindo depois uma oração.¹³

A cura de crianças pelos negros foi corrente. Dificuldades de amamentação, cólicas, recém-nascidos raquíticos, sujeitavam-se a “unturas” com azeite, arruda e losna, acompanhadas de benzeduras e borrifações com vinho. A parteira Maria Tomé, mulata, moradora em Évora, foi acusada, em 1744, no entanto, de provocar a morte de várias crianças. Uma das mães testemunhou que, no seu parto, ao tomar-lhe o filho dos braços, este “chorou muito, e se fez preto por todo o corpo, não querendo mamar durante três dias”.¹⁴ A crença de que bruxas, especialmente as fingidas de parteiras, podiam secar o leite materno e até a própria vida do recém-nascido era corrente. Os umbigos que recolhiam, depois de batizados, podiam servir de malefícios e ou de proteção.¹⁵

A imagem da feiticeira na Europa tradicionalmente vinculava-se também a infanticídios e “embruxamentos” de crianças. Em Lisboa, em meados no século XVI, bruxas foram queimadas pela justiça secular, acusadas de matarem crianças a mando do Diabo. Le Roy Ladurie conta-nos que, na França, no início do século XVII, os corpos dos bebês sangravam quando as bruxas passavam, e, numa certa ocasião, uma feiticeira teria soprado a boca de um que, a partir daí, não mais emitiu qualquer som nem choro, acabando por morrer.¹⁶ A prática da feitiçaria

¹³ ANTT, Inquisição de Évora, Processo 4745.

¹⁴ ANTT, Inquisição de Évora, Processo 6390.

¹⁵ Maria Benedita Araújo, *Superstições populares portuguesas*, Lisboa, Colibri, 1998, p. 58.

¹⁶ Emmanuel Le Roy Ladurie, *La sorcière de Jasmin*, Paris, Seuil, 1983. Apud. Souza, *O Diabo*, p. 203.

era ambígua, pois, ao mesmo tempo em que atuava positivamente, curando e promovendo encontros amorosos, também perpetrava malefícios, doenças, desencontros, mortes. Se, por um lado, os feiticeiros atraíam clientes desejosos de usufruírem os resultados benéficos de suas artes, por outro eram temidos e perseguidos, sendo vistos ainda como causadores de desventuras, desgraças e enfermidades, cujas vítimas acabavam por apelar, novamente, a eles próprios.

Os saberes e práticas de curas populares incorporados pelos curandeiros de um modo geral, tanto negros e mestiços como brancos, representavam uma alternativa ao que se podia chamar de “medicina” da época, exercidas por “cirurgiões”. O número destes profissionais em Lisboa era desproporcional à população, ao menos no século XVI. Segundo as estatísticas de Cristóvão Rodrigues de Oliveira, havia cinquenta e sete “físicos” e sessenta “cirurgiões” para uma população de cerca de cem mil pessoas.¹⁷

Alguns trabalhos demonstram que os conhecimentos e procedimentos dos médicos, pelo menos até o século XVIII, eram análogos aos dos curandeiros. Gilberto Freyre, por exemplo, menciona as *Observações doutrinárias* do português Curvo Semedo, cujas receitas assemelhavam-se às dos africanos e indígenas; na *Pharmacopéia ulysiponense*, de João Vigier, outras tantas que, comuns em Portugal, eram também adotadas no Brasil: chás de percevejos e de excremento de rato para desarranjos intestinais; moela de ema para dissolução de cálculos biliares; urina de homem ou de burro, cabelos queimados, pós de esterco de cão, pele, ossos e carne de sapo, lagartixa, caranguejos etc.¹⁸ Não foi à toa que a reforma educacional promovida na época pombalina dedicou tanta atenção aos estudos médicos.¹⁹ O que se vê nesta documentação é o mesmo apelo a estes saberes empíricos e às práticas de curandeirismo.

¹⁷ Cristóvão Rodrigues de Oliveira, *Summario em que brevemente se contem algumas coisas (assim ecclesiasticas como seculares) que há na cidade de Lisboa (1555)*, ed. de Augusto Vieira da Silva, Lisboa, Casa do Livro, 1939, pp. 87 e 95. Apud. Bethencourt, *O imaginário da magia*, p. 199.

¹⁸ Gilberto Freyre, *Casa-grande e senzala.*, 20ª edição, São Paulo, Círculo do Livro, 1980, p. 282.

¹⁹ João Pedro M. Guerra, “A Reforma Pombalina dos estudos médicos”. In: Maria Helena Carvalho dos Santos, *Pombal Revisitado*, (Lisboa, Estampa), 1984, v. 1.

A negra forra Inez do Carmo, em 1754, conseguiu sarar uma doente de Tavira, que sofria de horríveis dores de cabeça, “sem que lhe abrandassem os remédios que o médico lhe aplicara”. A receita compunha-se de vinho morno, defumado com alecrim e com “uns pós que ela tirava do seio embrulhado em um papel”. Esta mesma negra, na vila de Loulé, receitou para uma mulher com dores atrozes na perna direita, “e que os médicos chamavam de dor artrérica, a qual não tinha obedecido aos remédios da medicina”, um emplastro de óleo de arruda, com algumas ervas e dois ovos, seguindo-se a isso orações no adro da igreja com velas acesas.²⁰

As explicações sobrenaturais, ancoradas num profundo sentimento místico e religioso, tomavam o lugar do pouco conhecimento científico em relação às doenças e seus sintomas, ao funcionamento do corpo e aos possíveis remédios. Assim, as moléstias inexplicáveis eram vistas como feitiço — sobretudo as de caráter psíquico ou neurológico — e tratadas como tal, distinguindo-se então os curandeiros que curavam de doenças ou malefícios, daqueles que os promoviam. Em alguns casos, os próprios médicos sugeriam a hipótese de o doente estar enfeitado, assumindo sua inaptidão para curar. Maria de Mendonça, em 1700, teve subitamente os pés e mãos paralisadas, sentindo muitas dores no corpo “e por vezes, muito amiúde, picadas no coração, garganta, pés, de que dava grandes gritos”. Vários médicos foram chamados, “e lhe aplicaram muitas medicinas por muito tempo, sem ter alívio algum, e vendo que não lhe aproveitavam as medicinas, disseram os médicos que poderiam ser feitiços, que bruxarias alguém que lhos tivesse feito”.²¹

O reconhecimento e o diagnóstico do malefício era fundamental, podendo ser feito de diferentes modos. O negro Francisco Antônio, morador em Lisboa, preso pelo Santo Ofício em 1745, reconhecia os achaques alheios numa bacia cheia de água onde mergulhava uma enfiada de guizos, dois búzios pequenos, dois dedais e alguns caroços de coco de dendê. Cantava várias cantigas em “língua de preto”, batia palmas e depois retirava um dos dedais a partir do qual descobria a intensidade da doença ou do feitiço, e imediatamente procedia à cura. Se o malefício era leve, cantava

²⁰ ANTT, Inquisição de Évora, Processo 5940.

²¹ ANTT, Inquisição de Évora, Cadernos do Promotor 46, livro 252.

“para esse mal pouco basta e logo o lanço fora”, traduzido da sua língua, mas se era “bravo”, cantava para o dedal “se não hei de vencer este inimigo, para que me serves? Ei de deixar-te no mar”, bebendo depois aguardente pelo grande dispêndio de energia. Este afamado feiticeiro negro curava todo gênero de mazelas. Depois do ritual do dedal, já sabia exatamente o que fazer. Dava beberagens compostas de ovos, aguardente e pós de abutica e mirra. Prevenia a volta dos feitiços, atando no braço do enfermo uma espécie de patuá contendo certas raízes, unhas e gotas de sangue de pé de elefante. Chupava do corpo do doente, moléstias e malefícios. De uma mulher, lançou pela boca “uma bochecha de tumor amarelo em um covilhete, que mandou quebrar e botar na rua”.²²

Um dos mecanismos de expulsão de feitiços e de achaques era, pois, pela via da sucção, sendo lançados fora ou pelo curandeiro, como neste caso, mas também pelo próprio doente, seja defecando, urinando ou vomitando. Este procedimento era comum em várias regiões da África, a exemplo de Ubangui, onde os chamados adivinhos médicos curavam sugando do corpo do paciente e cuspidos vários objetos, especialmente ossos.²³ Muitos negros das Minas Gerais no Brasil, no início do século XVIII, dedicavam-se também a esta prática, e por vezes eram duramente punidos, como no caso de Bernardo Pereira Brasil, que tomou sessenta chibatadas de seu senhor, por ordem da Visita Episcopal, por tirar ossos e drogas daqueles que curava, chupando-os.²⁴

Frangos e galinhas foram bastante usados pelos negros para variados objetivos, costume estabelecido em várias regiões da África negra.²⁵ A já citada negra forra Inez do Carmo curou uma pessoa enfeitiçada fazendo-a beber e depois vomitar um cozimento de vinho branco, uma galinha preta, umas ervas e um pedaço de camisa do doente.²⁶ Esta ré também fazia vários unguentos com sangue de galinha, largamente utilizados na confecção de beberagens e emplastros.

²² ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo 11179.

²³ Hubert Deschamps, *Las religiones del Africa negra*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1962, p. 63.

²⁴ Souza, *O Diabo*, p. 169.

²⁵ Jean Chevalier e Alain Gheerbrant, *Dicionário de símbolos. Mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*, 12a. edição, Rio de Janeiro, José Olympio Editora, 1998, p. 457.

²⁶ ANTT, Inquisição de Évora, Processo 5940.

Entre a maioria dos povos africanos, as forças vitais, que perpetuavam a vida e proporcionavam energia, são da maior importância, concentrando-se em pontos fundamentais do corpo, como cérebro, sangue, coração, fígado, mas também unhas e cabelos, que representavam emanções do espírito, daí a crença na sua energia.²⁷ Veículo da vida, fluido vital, o sangue, especialmente, era instrumento de toda sorte de feitiços, procedimentos terapêuticos e contratuais, e fundamental também para selar o pacto demoníaco na percepção dos demonólogos.²⁸

Deste modo, elementos como urina, esperma, cabelos e unhas eram tidos como curativos, mas também provocadores de malefícios. O já mencionado mulato Estevão Luiz, famoso curandeiro de Beja, sarou uma mulher que padecia “de mal do miolo, fúrias, apertos no coração e garganta e visagens de bichos medonhos, tendo para si que eram feitiços”. Advertiu-a duramente depois, ensinando-a como prevenir-se: “(...) era muito tola em deixar os cabelos no lugar aonde se penteava e em deixar água no púcaro, quando bebia, e em não esmiuçar as cascas dos ovos quando os quebrava porque destas coisas se valiam para lhe causarem os males que havia padecido (...) por intermédio de algumas grandes mestras e feiticeiras.”²⁹

O caso de Domingos Álvares, escravo negro da Costa da Mina e grande curandeiro que atuou no Brasil e em Portugal, é exemplo interessante. Em uma das várias curas que ministrou usou aguardente, raízes moídas e ervas, benzendo tudo e dando de beber ao doente, que, à noite, vomitou cabelos “e pela via prepóstera uns ossinhos que pareciam de galinhas, e unhas de gavião”. Encontrou na porta de um homem no Algarve “um boneco com 39 alfinetes, cabelos de gente e de cão, enxofre, ossos de defuntos, pele de cobra, pedaços de vidro e grãos de milho”.³⁰ Os negros do Reino deixaram alguns traços de cerimônias ou ritos próprios das culturas de origem africana, em maior ou menor grau, assimilados ao catolicismo, sempre difíceis de identificar com precisão etnográfica.

²⁷ Deschamps, *Las religiones*, p. 11.

²⁸ Bethencourt, *O imaginário*, p. 115.

²⁹ ANTT, Inquisição de Évora, Processo 4745.

³⁰ ANTT, Inquisição de Évora, Processo 7759.

Na cosmogonia bantu, o mundo se divide no plano dos vivos e dos mortos, sendo a relação entre ambos intermediada por ritos realizados por líderes religiosos que detinham o conhecimento mágico para tal.³¹ Os mortos, recebendo homenagens e oferendas, influenciavam os vivos, por vezes dando-lhes poder, o que derivava do contato que se estabelecia entre estes dois mundos.³² Na própria cristandade ocidental, a crença de que os mortos tinham uma ligação direta com a vida terrena foi difundida, sobretudo a partir do século XIII com a “invenção” do Purgatório. Neste espaço do Além, as almas teriam a oportunidade de purgarem seus pecados e serem salvas, inclusive com a ajuda dos vivos que lhes ofereceriam orações, preces e missas, atenuando-se também a tensão entre céu e inferno.³³

A comunicação com as almas dos mortos era prática corrente entre muitos povos africanos, sendo utilizada também como forma de identificação de feitiços e a busca de sua cura. Os espíritos eram tratados e alimentados, ou então incorporados pelo curandeiro. O transe acontecia sobretudo quando se supunha estar o enfermo “assombrado” ou “possuído” por algum defunto ou espírito maligno, que era denunciado, ao mesmo tempo em que se dizia o que fazer para livrar-se da possessão ou enfermidade.³⁴ De acordo com as crenças dessas sociedades, a vinculação dos vivos aos seus antepassados se fazia através de oferendas e sacrifícios.

A prática de “pôr a mesa às almas” — termo corrente nos processos inquisitoriais — normalmente em caminhos ou encruzilhadas, alimentando-as com pão, bolos, queijo, mel, água e vinho, além de ser meio de obter curas, dava conta de objetos perdidos, paradeiro de pessoas vivas e até de pessoas já mortas. A escrava congoleza Maria Crioula foi denunciada à Inquisição de Lisboa, em 1790, por ser “poderosa feiticeira” e andar com vários negros adivinhadores. Segundo apurações do Comissário do Santo Ofício, um deles dizia que era escravo da alma de um Capitão, para

³¹ Wyatt MacGaffey, *Religion and society in Central Africa*, Chicago, The University of Chicago Press, 1986, p. 199.

³² Idem, p. 43 e segs.,

³³ Jacques Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981.

³⁴ Paiva, *Bruxaria*, p. 106. Este autor cita um caso em que uma mulher de Braga, Teresa Mendes de Oliveira, realizava sessões onde, em transe, libertava várias mulheres de até 100 espíritos. Idem, p. 138.

quem fazia pão-de-ló, e assim andava curando a muitos.³⁵ “Este negro faz curas e evoca anjos e almas dos defuntos, e também as almas dos que ainda estão vivos”, denunciou Custódio Vicente, em 1737, a Sebastião Barbosa, que curava oferecendo ovos e doces aos espíritos.³⁶

Locais como forcas, pelourinhos e outros eram bastante procurados pelo caráter violento das mortes aí ocorridas. A crença nos espíritos das pessoas que ali morriam era especialmente cara, porque supunha-se que permaneceriam ligados por muito tempo ao mundo terreno.³⁷ O já citado mulato Estevão Luiz vasculhava os feitiços que acometiam os olhos de Ana Fernandes indo a um lugar “onde tivesse morto alguma pessoa com ferro”, pois a violência da morte fazia-o supor que aquela alma viria responder o que perguntasse, em troca de orações. A cerimônia consistia em andar de joelhos em volta da cruz, apanhando três vezes terra com a mão esquerda e perguntando. Estevão também desfez uns malefícios oferecendo às almas, numa encruzilhada, um frango cozido, um bolo de farinha de centeio sem sal e uma tigela de vinho.³⁸

A prática de oferendas em muitas regiões da África — Costa da Guiné, por exemplo —, como alimentos, sangue de animais sacrificados e bebidas (aguardente ou vinho) era comum nas cerimônias de evocação de deuses ou espíritos antepassados. Os objetivos dos ritos determinavam as características dos animais imolados (vacas, porcos, cabras e aves), como a coloração e o tipo da pelagem.³⁹

Já as encruzilhadas, têm um significado privilegiado nas práticas mágicas. Local de convergência de caminhos, de passagem, espaço preferido de contato com os espíritos e onde o homem procurava se desvencilhar de forças negativas, lugar onde também se erigiam altares, capelas, inscrições, cruzeiros, a encruzilhada é uma referência multicultural. Vista como espaço ritual, ela pode ser pensada também como o *limiar* de que fala Mircea Eliade, o ponto de comunicação com o mundo sagrado.⁴⁰

³⁵ ANTT, Inquirição de Lisboa, Processo 14975.

³⁶ ANTT, Inquirição de Lisboa, Cadernos do Promotor s/n, livro 324.

³⁷ Bethencourt, *O imaginário*, p. 109.

³⁸ ANTT, Inquirição de Évora, Processo 4745.

³⁹ Antônio Carreira, “Símbolos, ritualistas e ritualismos ânimo-fetichistas na Guiné Portuguesa”, *Boletim cultural da Guiné Portuguesa*, nº 63, ano XVI (1961), p. 530.

⁴⁰ Mircea Eliade, *O sagrado e o profano. A essência das religiões*, Lisboa, Ed. Livros do Brasil, s/d, pp. 35-39.

Para várias comunidades na África Central, Guiné e Nigéria, as encruzilhadas têm um caráter divino, lugar onde rituais de fecundidade e sacrifícios de animais são realizados. Oferendas como os primeiros frutos das colheitas, utensílios domésticos, aves, ossos de animais sacrificados, ovos, dentre outros, são postas pelos Bambara do Mali, por exemplo, para os espíritos que intervinham em seu cotidiano, principalmente na época da semeadura. Ao mesmo tempo, também nas encruzilhadas se abandonam elementos nocivos e impuros, como dejetos e crianças mortas, na crença de que os espíritos aí circulantes transmutariam estas forças em energias positivas para os homens. A terra oriunda da encruzilhada serve ainda de ingrediente para numerosos fins.⁴¹

Todas estas tradições migraram com os africanos no processo de escravização, a partir de meados do século XV, associando-se a elementos do cristianismo e, evidentemente, assumindo especificidades em função da região onde foram se assentar. Os negros em Portugal freqüentaram à farta as encruzilhadas. A já conhecida Inez do Carmo, por exemplo, curou uma criança levando-a a uma encruzilhada onde estendeu um pano com fatias de pão depois de passadas por cima da menina doente, proferindo ao mesmo tempo algumas palavras.⁴²

* * *

O culto de imagens, individualmente ou em grupo, e manifestações envolvendo danças e batuques estiveram presentes entre os negros do reino, com o objetivo de realizarem curas e adivinhações. Jorge Mateus foi pego em Lisboa pelo corpo da guarda no dia 23 de novembro de 1736. Não escapou, ao contrário de seus seis ou sete companheiros, de ser entregue a um comissário do Santo Ofício, que iria apurar em detalhes o que ocorrera naquela noite. A ronda, até então tranqüila, ouviu uma cantoria em língua ininteligível, acompanhada de batuques, no interior de uma casa de palha, na propriedade do Cônego Feliciano Prates. A súbita entrada dos soldados dispersou os negros ali reunidos, à exceção do forro Jorge Mateus, que não foi ágil o suficiente para correr das gar-

⁴¹ Chevalier e Gheerbrant, *Dicionário*, pp. 367-370.

⁴² ANTT, Inquisição de Évora, Processo 5940.

ras inquisitoriais. Aprisionado, levou consigo uma parafernália de coisas que estavam dentro de uma casinha: um frasquinho de vinho, um frango vivo, outro morto, umas ervas verdes, uma raiz com mais de meio-palmo dobrada e retorcida junto a outra, dois paus pequenos, uma toalha de pano de linho branco e um objeto. Isto tudo, disse ele, usado para curar o preto Domingos, e o bem-sucedido intento estava sendo largamente festejado. Jorge Mateus foi preciso na descrição das funções de alguns dos ingredientes. Os frangos eram para serem oferecidos aos mortos e aos vivos; as ervas, para a cura do “quitembo” — mal-estar generalizado decorrente de “maus ares ou sustos de defuntos” —, que segundo ele, acometera o escravo Domingos; a raiz enroscada com os dois paus era para “compor inimizades e serem todos amigos”; o pano branco, para limpar as mãos depois de tudo feito, e o vinho era para se beber também ao final do “feitiço”, quando era bem-sucedido.⁴³ A guarda ficou perplexa: “por ser em língua muito serrada e lhes pareceu sem dúvida que estavam com coisas abundas ou de feitiçarias, como se colhia da forma da cantoria”.⁴⁴ Vale notar o registro do termo *ambunda*, etimologicamente bantu, a confirmar a importância deste grupo entre os africanos em Portugal, e suas práticas a feitiçarias, como vemos na tabela 4.

Natural e moradora da povoação de Cacheu, Costa da Guiné, o caso de Chrespina Peres, em 1668, revela algumas relações interessantes com as práticas de feitiçaria em Portugal. Em companhia de “negros gentios”, fazia “chinas, que são umas idolatrias que toda a gente vinda de Guiné adora”. De acordo com testemunhos, as *chinas* eram ídolos dos “gentios da terra” (isto é, os africanos não cristianizados), objetos de devoção dos negros e ainda dos brancos que habitavam a região.⁴⁵ Ajoelhados, sacrificavam galinhas, galos, vacas, bois, cabras e punham o sangue misturado a vinho dentro de uma panela pendurada na parede, realizando a cerimônia em função dos desejos e necessidades: achar coisas perdidas, contrair matrimônios desejados, curar de doenças.⁴⁶ A car-

⁴³ ANTT, Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor s/n, livro 324.

⁴⁴ ANTT, Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor s/n, livro 324.

⁴⁵ ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo 2079. Do Senegal à Serra Leoa, a designação de *china* englobava ao mesmo tempo os locais de cerimônias e os ídolos destes grupos. Ver Antônio Carreira, “Símbolos”, p. 54.

⁴⁶ O Pe. Fernão Guerreiro, em 1604, deparou-se com esta prática, descrevendo-a assim: “Tomam muitos paus, cada um de palmo e meio, todos muito pretos em razão da variedade dos licores que

Tabela 4
Origem dos negros e mulatos processados e denunciados por feitiçaria
pela Inquisição Portuguesa (Séculos XVI a XVIII)

África e Ilhas	Relaciona- mentos pessoais	Curandeirismo	Proteção	Total	
Costa da Mina	1	2	9	12	
Angola	6	4	5	15	
Congo	4	2	2	8	
Guiné	2	2	0	4	
São Tomé	0	0	1	1	
Benguela	1	0	0	1	
Moçambique	1	0	0	1	
Cabo Verde	1	1	2	4	
Total	16	11	19	46	69.7 %
Portugal	7	7	2	16	24.2%
Brasil	1	0	2	3	4.6%
Espanha	1	0	0	1	1.5%
Total	25	18	23	66	100%

Fontes: ANTT, *Processos inquisitoriais, Cadernos do Promotor e Livros de denúncias referentes aos Tribunais de Coimbra, Évora e Lisboa*. Não se conhece a procedência de vinte e sete casos.

ne dos animais, dizia Sebastião Vaz, contramestre de um navio e testemunha do caso, “comem-na, e tem muita fé nestes abusos”. Entre os povos da Costa da Guiné, do mesmo modo que a força vital do sangue dos bichos imolados ia para os deuses, a ingestão da carne pelos fiéis representava a transmissão desta energia para eles.⁴⁷ Disse ainda que havia um lugar chamado Vila Quente, onde se reuniam “gentios com

lançam em umas vasilhas, que é sangue de diversos animais com que tingem estes paus; e as vasilhas são umas panelinhas juntas umas das outras, estressachadas com pontas de cabras; destes paus fazem um feixe, que fica parecendo um cepo de talhar carne, de altura de um palmo e meio, do qual estão dependuradas por umas cordinhas delgadas duas ou três caveiras de cachorros. E eis aqui o deus que esta cega e brutal gentilidade adora e mete no coração e isto é o que chamam China”. Antônio Brásio, *Monumenta missionária africana*, Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1953, v. IV (1600/1622), p. 204.

⁴⁷ Deschamp, *Las religiones*, p. 43.

cristãos e que neste sítio há muitos negros cristãos e forros que ali dentro de suas casas como fora da povoação fazem os mesmos ritos em companhia dos gentios”. Chrespina Peres lutava pela saúde da filha, e numa noite levaram-na “para as choupanas dos seus negros cativos, donde dizem a lavaram e usaram com ela de cerimônias gentílicas”. Foi também denunciada por realizar o rito no navio onde ia viajar seu marido, que fazia resgate de negros no rio Bijagó: “mandou um negro degolar uma vaca e pôs o sangue com vinho de palma e farinha de milho na bomba do navio para que fossem bem e trouxesse muitas riquezas”. Esta prática era comum em Cacheu, segundo o testemunho do piloto Diogo Gaspar, pois quando lá descia traziam animais para sacrificarem.

Esses negros da Guiné integravam o grupo dos mandingas, designação reconhecida pelos próprios inquisidores, associando-os explicitamente a feiticeiros: “os feiticeiros, gentios idólatras, são os *mandingas*, nos quais eles têm muita fé, e os tratam com grande veneração como relíquias e coisas divinas” (grifo meu). O Capitão João Nunes, cunhado da ré, “viu algumas vezes negros mandingas gentios tidos por feiticeiros que aqui chamam *jabacouces*, os quais vinham de noite às dez horas falar com a dita ré em segredo (...) e com eles fazia grandes gastos e os tratava com respeito”. Complementando a cura de sua filha, Chrespina Peres tomou um cordão de algodão amarrado à cintura, à moda dos mandingas, que servia também de proteção, tal qual no século XVIII, já no reino, muitos e muitos o faziam.

Na Guiné portuguesa, o termo *jambacosse* ou *jabacosse* era utilizado no século XVI por grupos como os jalofos, mandingas e cassangas, designando adivinhadores e mágicos em geral, evocadores de espíritos dos antepassados, curandeiros e confeccionadores de amuletos. Corresponde ao *quimbanda* angolano, embora genericamente os feiticeiros de Angola fossem chamados de *ganga* ou *n’ganga*.⁴⁸

Outra prática de curandeirismo dos negros era realizada através dos chamados *calundus*, que predominaram sobretudo no Brasil, embora Portugal tivesse conhecido esta manifestação. Na documentação

⁴⁸ Carreira, “Símbolos”, p. 515.

inquisitorial e nas devassas eclesiásticas do Brasil colonial, a descrição dos calundus aparece imprecisa e com variações, mas de um modo geral era entendida como reuniões festivas de negros em que dançavam e pulavam ao som de instrumentos de batuque, às vezes com defumações; à certa altura um ou outro entrava em transe, ora perdendo os sentidos, ora falando em nome de espíritos, visando proceder a curas, adivinhações ou cultuar divindades. Embora frequentes na Bahia, foi na região das Minas onde as referências mais constantemente apareceram na documentação, generalizando-se no século XVIII em função do grande contingente de escravos na produção aurífera e nas vilas.⁴⁹ Demonizado pelo Santo Ofício e pelas autoridades eclesiásticas, o calundu encontrou no reino poucos adeptos. Na Lisboa de meados do século XVIII, Luiza Francisca denunciava que vários “feiticeiros negros andavam a bater em certo sítio, e que estava o demônio no meio e que todos o iam beijar”.⁵⁰ Em 1771, a crioula forra Teresa de Jesus denunciou a Maria, moradora no Cais do Sodré, em Lisboa, como “calunduzzeira”, e afirmou que “os mesmos santos que se adoram cá, se adoram também nos calundus da Costa da Mina”. Numa noite, contou que caíra no chão sem fala, “e que foi necessário tocar-lhe tabaques na cabeça para tornar a si”.⁵¹

Não encontramos descrições detalhadas de calundus em Portugal, embora indícios de sua existência no reino foram também atestados pela própria legislação portuguesa. Um alvará de 1559 proibiu escravos e forros de fazerem “bailos ou ajuntamentos” na cidade de Lisboa e arredores, “nem tangeres⁵² seus, de dia, nem de noite, em dias de festa nem pela semana”, sob pena de prisão e pagamento de multa. Esta medida faz supor que efetivamente os encontros noturnos de escravos e forros com tocadores e dançarinos eram comuns, e ainda nos leva a perceber o dilema das autoridades em relação ao teor destas reuniões: meros divertimentos profanos, reuniões onde se poderiam urdir fugas e revoltas, ou

⁴⁹ Souza, *O Diabo*, p. 264. Ver também Luiz Mott, “O Calundu-Angola de Luzia Pinta: Sabará, 1739”, *Revista do IAC*, v. 2, 1 (1994) e ainda “Acotundá: raízes setecentistas do sincretismo afro-brasileiro” In: *Escravidão, homossexualidade e demonologia*, São Paulo, Ícone, 1988.

⁵⁰ ANTT, Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor 118, livro 306.

⁵¹ ANTT, Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor 129, livro 318.

⁵² Eram tocadores de instrumentos.

cultos religiosos — os *calundus* — rememorados e reeditados em Portugal? Na dúvida, era melhor reprimi-los. Essa resolução foi depois incluída nas Ordenações Filipinas de 1603.⁵³

* * *

Eram muitos aqueles que solicitavam os serviços das feiticeiras e feiticeiros portugueses, de um modo geral pessoas de baixa condição social, categoria a qual também pertenciam.⁵⁴ Mas muitos clérigos, nobres e até médicos também procuravam-nos, em geral por não terem conseguido sucesso na medicina e na Igreja. Foi o caso, por exemplo, do Dr. Francisco Dias, ironicamente familiar e médico do Santo Ofício, que se curou graças a uma feiticeira mais adiante denunciada por ele em carta escrita ao Tribunal de Coimbra. Criado “com o leite da igreja”, não via desculpa em seu erro, tendo se curado por “pessoas supersticiosas e feiticeiras”, obrigado que foi “pelo amor da vida com receio da morte”.⁵⁵

Quanto aos africanos e seus descendentes, sua clientela também se compunha em geral de indivíduos de baixo extrato social, e o que as fontes sugerem é que o apelo aos africanos funcionava como uma espécie de última alternativa de cura. Boa parte da “clientela” desses curandeiros era composta por brancos. Depois de tentar vários remédios sem com eles ter experimentado melhora alguma, o Licenciado José Pessoa de Carvalho apelou para “os da Igreja”, vindo um padre lhe fazer exorcismos. O clérigo, a certa altura, admitiu a inoperância de suas artes, e diante do desespero do Licenciado, sugeriu então que mandasse vir à sua casa uma conhecida sua, a mulata Teresa, que fazia várias curas “e nelas era muito bem sucedida”, sendo por isso afamada na cidade do Porto, na altura de 1755.⁵⁶

No início do século XVIII, funcionários do Santo Ofício registraram algumas práticas dos negros de Angola em Lisboa e, a certa altura,

⁵³ *Ordenações Filipinas*, Lisboa, Calouste Gulbenkian, 1985, Livro V, Tít. LXX.

⁵⁴ J.P. Paiva menciona um tal Luís de la Penha, que teve seu caderninho de clientes, contendo cerca de 400 nomes, apreendido pela Inquisição. *Bruxaria*, p. 173.

⁵⁵ *Idem*, p. 174

⁵⁶ ANTT, Inquisição de Coimbra, Processo 2362.

mencionaram as “várias curas abundas que não se podem efetuar-se senão por arte mágica, *ao que os brancos dão muito crédito, e consultam os negros*, para que os curem, e estes, para simularem sua mágica, usam de algumas coisas naturais impropositadas ao tal efeito, mas sempre com certo número de cerimônias” (grifo meu).⁵⁷

Evidentemente que os próprios negros apelavam para os seus iguais. Muitos segredos, ainda quanto à mistura de ervas e ingredientes, provavelmente eram restritos a eles, sendo os curandeiros africanos os “médicos” de sua própria comunidade, não tendo muitas alternativas neste sentido e contando mesmo com seus companheiros de origem na tentativa de minorarem seus sofrimentos. Interessante acentuar, no entanto, além da notável circularidade desses saberes no seio da “comunidade negra” residente em Portugal e entre esta população luso-africana e os brancos reinóis, consideradas as inúmeras tratativas e negócios com amuletos, filtros e assemelhados, que, com frequência, entre eles havia.

Vale lembrar, por fim, que os curandeiros africanos invariavelmente cobravam pelos seus serviços em dinheiro ou em gêneros, minorando assim suas precárias condições de existência. Uma curiosa denúncia da mulata Madalena, em 1766, mencionou que uma curandeira e adivinhadora pedia por seus serviços um cruzado novo se fosse homem e um cruzado novo e doze vinténs se mulher, afirmando que o Santo Ofício lhe dera licença para as cobranças, estabelecendo, ele próprio, estes preços!⁵⁸

Proteções: as bolsas de mandingas

O uso de amuletos trazidos junto ao corpo ou costurados na roupa era corrente desde a Alta Idade Média, associado a bruxas e feiticeiras, e por isso em regra proibidos. No século IX, por exemplo, São Bonifácio incluía entre as obras diabólicas o porte destes objetos. Pedacos de pedra, madeira, metal, ossos de animais, tecido ou pergaminho com dizeres

⁵⁷ ANTT, Conselho Geral do Santo Ofício, Coleção Manuel da Cunha Pinheiro, tomo XXXI, livro 272. Grifo meu.

⁵⁸ ANTT, Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor 128. Ver Luiz Mott, *Catálogo dos feiticeiros afro-luso-índio-brasileiros do período colonial*. (no prelo).

os mais variados, representavam proteção: afastamento de doenças, catástrofes, inimigos.⁵⁹ Em Portugal e no Brasil, os amuletos adquiriram um caráter particular a partir do final do século XVII, com a denominação de “bolsas de mandinga”. O próprio termo “mandinga” vai adquirir um lugar no processo de amálgama cultural e religioso entre África, Europa e Brasil. De todas as manifestações tidas pela Inquisição por feitiçaria de negros e mulatos, o uso das bolsas de mandingas representou 32,3% dos processados e denunciados (ver tabela 2), ao passo que, de acordo com o estudo de Pedro Paiva, esta prática atingiu 8% do total de incriminados entre 1600 e 1774.

As primeiras referências ao porte dessas bolsas no reino datam de fins do século XVII, objetivando resguardar de perigos, contendas, disputas, e para dar sorte e atrair mulheres.⁶⁰ Por isso, entre os africanos representou uma prática fundamentalmente masculina pela natureza de suas atividades (ver tabela 3). Atingiram seu ápice nas primeiras décadas do XVIII, envolvendo não apenas escravos, mas também homens brancos. A difusão de seu uso se fez não só pelos negros que chegaram a Portugal, mas também pelos escravos que vinham do Brasil acompanhando senhores que tinham cargos e negócios na Metrópole. O termo “mandinga” vem dos mandingas ou malinkê, povo habitante do vale do Níger, no reino de Mali, e que tinham por hábito o uso de amuletos pendurados ao pescoço.⁶¹

Na primeira metade do século XVIII, os registros apontam para o uso corrente das bolsas e um intenso comércio entre os africanos e seus descendentes em Portugal. “Muita gente em Lisboa usava delas”, afirmou João de S. Boaventura, religioso, denunciando ao Santo Ofício, em 1700, um negro da cidade de Sintra que trazia uma bolsa para não ser ferido, e cujo poder fora comprovado numa ocasião em que lhe meteram com toda a força uma adaga pela garganta “sem que esta lhe fizesse ferida ou sinal algum”. Este denunciante fez alusão ainda a um decreto publicado pelo Santo Ofício, tratando especificamente da obrigatoriedade

⁵⁹ Souza, *O Diabo*, p. 212.

⁶⁰ Para o século XVI, Francisco Bethencourt registrou o uso de amuletos, mas sem as especificidades das bolsas de mandinga. *O imaginário*, p. 52.

⁶¹ Roger Bastide, *As Américas Negras*, Rio de Janeiro, Difel, 1974, p. 204.

da denúncia dos portadores das bolsas e demonstrando que realmente era grande seu uso.⁶² Outra referência data de 1692 em Santarém, onde o negro Diogo foi denunciado porque “trazia uma bolsa das que tratam os editais”. Nas colônias portuguesas, a difusão desses editais também foi intensa já no final do século XVII: vinte e oito para o Pará, vinte e oito para o Maranhão, vinte e cinco para Cabo Verde, catorze para ilha da Madeira, vinte e quatro para Angra e oito para São Miguel.⁶³ Sua quantidade demonstra sem dúvida tanto a frequência do porte dessas bolsas, como ainda a preocupação do Santo Ofício em extirpá-las.

Em junho de 1704, entrou nos cárceres da Inquisição lisboeta o escravo Jacques Viegas. Sonhou dois dias seguidos com diabos lhe puxando as pernas e, muito aflito, acordou “com grandes ânsias” de confessar. Na sala da audiência, retirou de dentro do sapato uma pequena bolsa, enfiada às pressas quando foi preso, e a entregou aos inquisidores. A briga por causa de uma mulher no Convento do Carmo, em Lisboa, rendeu-lhe uns tiros, e a sensação de vulnerabilidade fê-lo procurar uma mandinga que o protegesse. Por intermédio de um mulato, comprou-a, por duas patacas, do negro Manoel, morador no Bairro Alto e afamado vendedor. Esta bolsa pode ser vista hoje no acervo documental da Inquisição portuguesa no Arquivo da Torre do Tombo em Lisboa, amarrada ao processo deste africano natural da Costa da Mina. De um tecido verde, esmaecido pelos séculos, guarda dentro alguns carocinhos, talvez sementes, e um chumaço de fios que parecem cabelos, tudo envolto num papel.⁶⁴

O conteúdo dessas bolsas e o material de que eram feitas variaram muito. De couro, veludo, chita, seda, as bolsas envolviam ingredientes combinados de diversas maneiras: ossos de defuntos, olho de gato, desenhos de Cristo crucificado, de escravos, orações de São Marcos, São Cipriano e sementes, dentre outros.⁶⁵ O negro Francisco, em 1731, encontrou dentro da bolsa de couro que comprou um papel escrito “que cheirava muito aguardente e tinha duas cruces pintadas”.⁶⁶ Sangue de

⁶² ANTT, Inquisição de Lisboa, Correspondência recebida, livro 292.

⁶³ ANTT, Inquisição de Lisboa, Correspondências enviadas, livro 20. Estas indicações me foram gentilmente cedidas por Bruno Feitler.

⁶⁴ ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo 2355.

⁶⁵ ANTT, Inquisição de Lisboa, Processos 11774, 254, 724 e Inquisição de Coimbra, Processo 1630.

⁶⁶ ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo 16479.

frango preto também podia integrar uma bolsa, sendo que, na falta deste, usava-se o sangue daqueles que encomendavam a mandinga.⁶⁷ Pedacos de pedra d'ara — mármore sobre o qual os sacerdotes consagravam a hóstia e o vinho — também eram bastante procurados como ingrediente, misturados a orações e outros elementos. Em se tratando de um altar essencial para o ritual da Eucaristia, a pedra d'ara tinha grande significado para os feiticeiros, que a usavam em várias ocasiões e diversos modos. Era vista em si mesma como objeto de proteção, sendo também portada isoladamente, à guisa de amuleto. A força das mandingas ligava-se, no mais das vezes, ao tratamento que recebiam depois de preparadas. Cozidas dentro de bolsas e usadas penduradas ao pescoço ou amarradas no braço, eram defumadas com ervas e incensos, benzidas, enterradas à meia-noite em encruzilhadas ou postas debaixo da pedra d'ara no altar de uma igreja para, em cima delas, serem rezadas três missas, adquirindo assim mais potência e eficácia.

O largo uso das bolsas de mandinga em Portugal, entre negros e brancos, implicou um intenso comércio, visto à farta nos processos inquisitoriais. Patrício de Andrade, negro forro natural de Cabo Verde, quando veio para Lisboa na altura de 1685, “ouve dizer geralmente a muitos negros, lacaios e a outras pessoas de ordinária condição”, que as bolsas serviam “para livrar o corpo de perigos e feridas de facas, espadas e adagas”. Ganhando umas “pedras de corisco” de um outro negro, fez sua própria bolsa, mostrando a público seus efeitos. Um de seus denunciante afirmou ao comissário do Santo Ofício que ele as vendia a muitos “negros e brancos, e destes menos, tudo gente de alguma consideração”, tendo visto ainda o negro testá-la junto com outros, e nenhum se feriu. Antônio de Andrade, branco, um de seus “clientes” também inquirido, estava inseguro quanto à sua eficácia, pois ainda não a havia experimentado, não sabendo se ela forneceria “a segurança que o dito Patrício lhe prometia”.⁶⁸

Joseph Francisco Pereira, escravo de um capitão, vendia mandingas a inúmeros pretos. Muito procuradas, não possuía estoque suficiente, valendo-se então de um criado de servir, um cristão velho e branco

⁶⁷ ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo 11774.

⁶⁸ ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo 3670.

chamado Antônio Guedes, que, por trasladar várias, foi preso pelo Santo Ofício em janeiro de 1731. Copiou orações, riscos, cruces e corações, tudo escrito com sangue de frango trazido por Joseph num vidrinho, ao custo de seis vinténs. “Em se tratando de um homem preto, sabia ser comum e ordinário o uso da mandinga”, afirmou aos inquisidores em sua confissão.⁶⁹

Em alguns lugares, particularmente, o uso da bolsa era visto como indispensável. Em 1713, o preto forro Joseph de Pina, soldado auxiliar na vila de Mazagão, advertiu ao também forro Vicente de Moraes que ali era necessária muita cautela, correndo-se até risco de vida. Localizada no litoral atlântico marroquino, esta praça militar e comercial portuguesa, que teve no século XV sua fase áurea, ainda vivia rodeada de perigos pelo ir e vir de mercadores cristãos, mouros e judeus.⁷⁰ Lá o negócio das bolsas entre brancos e negros era intenso.

O sentimento de insegurança tanto física como espiritual gerava uma necessidade generalizada de proteção das intempéries da natureza, das doenças, da má sorte, da violência, dos roubos, das brigas, dos malefícios de feiticeiros.⁷¹ Particularmente no caso dos escravos, a natureza das relações com os senhores era potencialmente violenta, tornando ainda mais intensa a necessidade de proteção e de resguardo.

Sentimentos: amores, ódios, inimizades, desejos

As manifestações tidas por feitiçarias, vinculadas aos relacionamentos pessoais, amorosos ou de inimizades e ódios foram inúmeras, exaustivamente exploradas e estudadas pelos historiadores da bruxaria portuguesa, colonial e europeia. Contidas também na documentação produzida pelo Santo Ofício, tais manifestações são narradas com riqueza de detalhes nos processos inquisitoriais. Comportamentos relativos aos amores, desejos sexuais, desafetos, ódios e angústias traduziram-se num sem-número de procedimentos e práticas mágicas no sentido de induzirem

⁶⁹ ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo 2137.

⁷⁰ Ronaldo Vainfas, *Trópico dos pecados. Moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*, Rio de Janeiro, Ed. Campus, 1989, p. 343.

⁷¹ Maria Benedita Araújo, *Superstições populares portuguesas*, Lisboa, Colibri, 1997, pp. 69/71.

vontades, perpetrarem adivinhações e provocarem malefícios, tanto por brancos como negros. Diria Gilberto Freyre que

(...) o amor foi grande motivo em torno do qual girou a bruxaria em Portugal. Compreende-se, aliás, a voga dos feiticeiros, das bruxas, das benzedadeiras, dos especialistas em sortilégios afrodisíacos, no Portugal desfalcado de gente que, num extraordinário esforço de virilidade, pôde ainda colonizar o Brasil. A bruxaria foi um dos estímulos que concorreram, a seu modo, para a superexcitação sexual de que resultou preencherem-se legítima ou ilegitimamente, na escassa população portuguesa, os claros enormes abertos pelas guerras e pelas pestes.⁷²

As estatísticas nos revelam que, para Portugal nos séculos XVII e XVIII, as práticas mágicas envolvendo relacionamentos pessoais aparecem genericamente como uma das mais comuns, e envolvendo negros e mulatos, chegam a um percentual de 38,7% entre os séculos XVI e XVIII (ver tabela 2) O universo das relações pessoais, de “inclinação de vontades”, era fundamentalmente feminino também entre os negros, correspondendo a 69,5% dos casos (ver tabela 3). Induzir os homens ao matrimônio, ao intercurso sexual, a prendê-los para sempre aos seus encantos, era comum entre as negras, tendo estas ainda inúmeras “clientes” brancas. As feiticeiras de Angola — as “gangazambes” —, “atraíam ódio e amor, e nisto entram muitos brancos da terra”, através de variada gama de procedimentos e ingredientes.⁷³

A forra Catharina da Maya foi degredada para Angola pelos inquisidores de Lisboa, em 1658, pela eficiência de suas receitas no arranjo de casamentos, por vezes associadas a elementos cristãos, como orações que evocavam santos. Usava sangue de criança, sal bento do batismo de um menino e três velas verdes, pó vermelho, lançado numa igreja, um coração de um galo atravessado com alfinetes e um dente de cão metido em cera, dizendo “quando este cão ladrar, e quando este galo cantar, então há de unir fulano comigo falar”, e ainda um credo a São Mateus por cada alfinete tirado.⁷⁴

⁷² Gilberto Freyre, *Casa-grande e senzala*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1958, p. 450/51.

⁷³ ANTT, Conselho Geral do Santo Ofício, Coleção Manuel da Cunha, Tomo XXXI, livro 272.

⁷⁴ ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo 11834.

A parda Maria Ortega, residente em Lisboa, ensinava, em 1637, “desconjuros de palavras” para unir homens e mulheres, gabando-se de ter “grande mão” para estas tarefas. Furava ainda o coração de um frango vivo, fervendo-o em vinagre; utilizava orações e fervedouros de vinagre e enxofre para adivinhar o paradeiro de pessoas, e apelava ainda para as almas: quase meia-noite arrumava um altar com duas velas acesas embaixo de um painel de fogo do Purgatório e da figura de Cristo crucificado, com um pão e um vaso de vinho. Depois de rezar dezoito rosários ao longo de três noites seguidas “pela alma mais necessitada”, esta lhe viria falar o que quer que perguntasse ou atender o que pedisse.⁷⁵

Isabel Furtada, que vivia “de portas a dentro” com um homem, finalmente conseguira casar em 1612 graças às artes da preta Domingas Fernandes, natural da Guiné. Usou “ossos de finado” — artigo valioso entre as feiticeiras — e um lenço do pretendido, além de pó de pedra d’ara e pó de olhos de cães. Unia homens casados a outras mulheres, tirava amantes de maridos e, para desligar homens, se valia de fervedouros de urina dos mesmos num altar em sua casa, depositando em seguida a uma ribeira.⁷⁶ A filha de outra mulher conseguiu o mesmo feito depois desta negra ter posto fervuras de bode numa encruzilhada à noite, jogando a seguir uns pós na porta do futuro marido da cliente.⁷⁷

O uso de animais peçonhentos era comum, sobretudo sapos ressecados e pilados, que eram ministrados às vítimas. Catarina Maria, de Évora, em 1750 foi denunciada por ter espetado um sapo para assar, e o que dele pingou colocou num pão, dizendo “assaste sapo, e pingaste pão para cegar os olhos deste cabrão”. Era para que seu marido não descobrisse suas traições.⁷⁸ As secreções humanas, cabelos e unhas aparecem como ingredientes poderosos da magia erótica, usados para alimentar e desfazer relacionamentos. Marcelina Maria, presa em 1734, aprendeu

⁷⁵ ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo 834.

⁷⁶ ANTT, Inquisição de Évora, Processo 10101.

⁷⁷ Idem. Pós de várias origens eram muito usados para enlaçar pessoas. A famosa feiticeira colonial Maria Gonçalves Cajada, a “Arde-lhe-o-rabo”, uma das várias estudadas por Laura de Mello e Souza, fazia pós sob encomenda, como o que saiu “de um sapo tersado e que lhe custaram muito trabalho para fazê—los, e que fora ao mato falar com os diabos e que vinha moída deles”. Ver *O Diabo*, p. 239.

⁷⁸ ANTT, Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor 108, livro 300.

que se tivesse cópula com um homem e quisesse prendê-lo, molhasse o dedo no “vaso natural” e fizesse duas cruces sobre os olhos; podia também dar-lhe de comer um ovo que estivesse metido entre suas pernas durante uma noite. Aproveitou a ocasião para denunciar que uma tal Catarina Inácia, branca, amante de um criado de seu primeiro senhor, “se trata com uma mulata feiticeira chamada Felícia, e com outras mais, usando de feitiçarias” para que seu marido não descobrisse seus outros amantes.⁷⁹ A preta livre Ana Josefa, vingando-se do marido, deu-lhe de comer um bolo, incluindo nos ingredientes “cabelos de cabeça, sovaco e das partes pudentas”.⁸⁰

A angolana Antônia foi denunciada em 1733 por atormentar seu amante, que havia deixado de vê-la. Inchação no ventre, dores de estômago, ânsias no coração, dores de cabeça, tudo isso ensinado pela mestra Maria de Jesus, afamada feiticeira negra de Lisboa. “Atravessada pelo peito e pelo pescoço, sem poder dormir nem descansar”, a esposa começou a sentir as mesmas coisas, e implorando “pelas chagas de Cristo”, desfizeram o feitiço. Entre meia-noite e uma hora, a “mestra” queimou tudo que estava atordoando o casal: dentro de um saco de lã, posto embaixo da cama, um boneco atravessado pela cabeça com alfinetes, um embrulho contendo ossos de defunto, “uns pauzinhos” e um pano vermelho.⁸¹

Interessante cotejar tais costumes com certos ritos amiúde praticados por mulheres brancas que, em pleno ato sexual, diziam as palavras de consagração da Eucaristia em latim, na crença de que o amante lhes queria sempre bem, costume bastante difundido em Portugal e no Brasil a partir do século XVI.⁸² Também na religiosidade popular portuguesa, portanto, nota-se a presença de magias predominantemente femininas com o propósito de conquistar amantes ou amansá-los. Mas igualmente interessante seria registrar os contrastes: entre as mulheres brancas o proferimento das palavras eucarísticas em latim, ainda que profanamente, misturadas aos gemidos da cópula; entre as mulheres de ori-

⁷⁹ ANTT, Inquirição de Lisboa, Processo 631.

⁸⁰ ANTT, Cadernos do Promotor 118, livro 306.

⁸¹ ANTT, Cadernos do Promotor 99, livro 292.

⁸² R. Vainfas, “Moralidades brasílicas: deleites sexuais e linguagem erótica na sociedade escravista”. In L. de M. e Souza (Org), *História da vida privada no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 1997, pp. 249-50.

gem africana, o predomínio de ritos sacrificiais, derramamento de sangue, degola de animais.

É importante chamar atenção, por fim, para o caráter ambíguo da figura da feiticeira. Ao mesmo tempo solicitada para satisfazer os desejos de seus clientes — curas, amores etc. —, era também bastante temida pelas possibilidades perversas inerentes às suas habilidades. A elas imputavam-se desgraças e dissabores: morte repentina de adultos ou recém-nascidos; doenças desconhecidas que a medicina estava ainda longe de decifrar; destruição de bens materiais, como colheitas, animais, embarcações, impotência sexual; confecção de bonecos compostos por objetos da vítima.⁸³

* * *

Em Portugal, os escravos urdiram toda sorte de magia para se livrarem da ira de seus senhores, embora o escravismo fosse secundário na economia portuguesa. Assim, a resistência e a necessidade de proteção contra a violência senhorial fizeram parte do cotidiano dos cativos. Não é à toa que de todos os negros e mulatos processados e denunciados por feitiçaria, 48,4% fossem escravos e 18,3% forros, como mostra a tabela 5.

Tabela 5
Situação jurídica dos negros e mulatos processados e denunciados por feitiçaria pela Inquisição Portuguesa (Séc. XVI a XVIII)

	nº	%
Escravos	45	48.4
Forros	17	18.3
Livres	31	33.3
Total	93	100

Fontes: ANTT, *Processos inquisitoriais, Cadernos do Promotor e Livros de denúncias referentes aos Tribunais de Coimbra, Évora e Lisboa*

⁸³ Paiva, *Bruxaria*, p. 126.

A resistência ao sistema escravista no mundo colonial se apresentou sob diversas formas, desde formas explícitas — como as fugas individuais e coletivas, revoltas e formação de quilombos — até as mais sutis, vinculadas ao cotidiano e vivenciadas no interior do próprio sistema — como roubos, suicídios, abortos, assassinatos e boicotes à produção senhorial.⁸⁴ As práticas tidas por magia inseriram-se, pois, nessa segunda categoria. Laura de Mello e Souza considerou-as como necessárias à formação social escravista colonial, uma vez que eram, ao mesmo tempo, alternativa de luta contra o sistema, “muitas vezes a única possível”, assim como instrumento legitimador da repressão e violência.⁸⁵

Em Portugal, os escravos procuraram se resguardar dos maus-tratos que por vezes sofriam, valendo-se de toda sorte de feitiços, tal qual aqueles que serviram no Brasil. Conserveiro e copeiro do Duque de Caraval, o escravo Afonso de Melo apresentou-se à Mesa inquisitorial de Lisboa para confessar, em 1738. Há quase um ano seu senhor de tratava-o e castigava-o duramente. A aflição era muita, e um forro seu amigo indicou-lhe um preto da Alfama, José Francisco, que fez um fervedouro de sangue de frango preto, pedaços de algodão e aguardente. Depois queimou o coração do frango e um pano com o qual havia limpado a sola de sapato do senhor. Tudo isso devia ser posto num prato e dormido ao sereno, mas Afonso assustou-se, pois “não queria fazer malefício algum a seu senhor, nem coisa que lhe causasse prejuízo, e somente pretendia que o mesmo o tratasse com aquele agrado que antes fazia”. Aprendeu ainda que também o “abrandaria” se jogasse sobre a mesa ou a roupa de seu senhor uns pós de cor cinza que ganhara, o que tentou uma vez “com grande medo, respeito e pouca fé”, mas de nada resultou. Por fim, tentou mascar um pau pela manhã em jejum e depois cuspir por onde passasse o senhor — “e no dito cuspo havia ele de por o pé esquerdo” —, mas também foi em vão.⁸⁶ Mastigar determinada erva

⁸⁴ João Reis e Eduardo Silva, *Negociação e conflito. A resistência negra no Brasil escravista*, São Paulo, Companhia das Letras, 1989.

⁸⁵ “No Brasil esta crença no poder redentor e purificador da violência física encontrou poderoso aliado na necessidade escravista do castigo exemplar. Escravos podiam ser legitimamente castigados também porque eram feiticeiros. Enxergá-los como feiticeiros, por sua vez, foi uma das manifestações da paranóia da camada senhorial na colônia”. Souza, *O Diabo*, p. 205.

⁸⁶ ANTT, Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor 112, livro 304. Agradeço a Luiz Mott a indicação deste caso.

na crença de que ela acalmaria os humores dos senhores, ou ainda utilizar as raspas das solas de seus sapatos como material de feitiço eram costumes observados nas denúncias e processos, não só em Portugal, mas também no Brasil. Esta última prática, comum à tradição européia, viu-se temperada pelos africanos, fosse na colônia, fosse na metrópole.

Causar moléstias físicas aos senhores foi também uma prática corrente de feitiços. Enraivecida, Florinda de São José, em 1736, fez um boneco de trapos enfiando ainda uma dúzia de alfinetes. Enrolando-o com três cordas de viola, pôs dentro do colchão de sua senhora com o fito de adoecê-la, procedimento aprendido com “seus pais na sua terra e outras pretas” de Angola, onde havia nascido.⁸⁷ Também de Angola viera, em 1729, Catarina Maria, então com dez anos. Suspeita de pôr feitiços na comida de seu segundo senhor, bem como de suas criadas, foi presa em 1732. Aprendeu com seus pais palavras que acreditava terem poder de fazer malefícios e curar: *carinsca*, *cafunideque*, *carisca*, *cazamfriar*. Pensou ter quebrado a cabeça de seu senhor e ter-lhe proporcionado “tormentos no coração”, insônias, febres, tosses, dores de dentes, ouvidos, olhos, nariz e estômago.⁸⁸ Adoecer os senhores e provocar-lhes um mal mais direto eram ações que também compunham o leque de manifestações dos escravos, embora seja importante frisar que a feitiçaria praticada por eles em Portugal — e também no Brasil — não visava uma oposição frontal e direta ao sistema escravista, encetando rebeliões ou mesmo libertação, fosse violentamente, fosse pela via da alforria. Estava em jogo sobretudo uma questão de sobrevivência, muito mais do que propriamente uma resistência frontal ao sistema.

No entanto, embora não fosse comum, um caso foi registrado neste sentido. Depois de oito anos escravizado, Damião de Almeida, preso em 1771, teve em mãos a possibilidade da liberdade com a alforria deixada em testamento, mas a avidez do irmão do falecido senhor fê-lo permanecer cativo na casa da sobrinha. Exasperado, conversando com um amigo, o mulato Henrique da Costa, natural de Pernambuco, este lhe prometeu a liberdade. Eram duas cartas, que deviam ser enterradas no Campo de Santa Clara e postas em bolsas para, em cima delas, serem

⁸⁷ ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo 437.

⁸⁸ ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo 6286.

rezadas missas no altar do oratório da Marquesa do Lavradio, sua nova senhora. Disse-lhe que esta mandinga era comum no Brasil, quando se queria demover os senhores para alforriar seus escravos. Descobertas as bolsas pelo capelão da casa, o escravo foi para a Intendência de Polícia e de lá para a Inquisição.⁸⁹ Quando queriam ser vendidos, os escravos também recorriam a feitiços. Raspas de sola do sapato, escarro e lixo da casa do senhor, junto com um pouco de enxofre, foi o que pediu José Francisco em Lisboa para ajudar um escravo, em 1730. Esses ingredientes, postos numa bolsa enterrada na porta do senhor por três dias, lhe garantiriam a venda.⁹⁰

O Santo Ofício serviu, em certos casos, para alguns escravos tentarem desvencilhar-se de sua terrível condição. Foi o caso de Rosa Inácia, que em 1742 se disse autora de feitiços e de opiniões blasfemas contra a hóstia — queimada num fogareiro —, a imagem de Cristo e o próprio Santo Ofício, amaldiçoado por ela. Descobriu-se, no entanto, que tudo não passara de invencionices da escrava, pois de acordo com Francisco Ferreira, seu senhor, queria livrar-se a todo custo do cativo. Ao tentar fugir, afirmou ele, ela mereceu devido castigo com “brasas ardentes nos pés”. Via na Inquisição, ironicamente, a possibilidade de outra condição de existência. Teve melhor sorte pela mão do próprio senhor, que não a acusou e vendeu-a para um capitão que morava no Rio de Janeiro.⁹¹

O jesuíta Antonil, em seu *Cultura e opulência do Brasil*, publicado no início do século XVIII, já advertira os senhores de engenho no Brasil para que moderassem os castigos aos escravos, pois do contrário poderiam fugir “para algum mocambo no mato”, suicidarem-se ou então vingarem-se de seus algozes enfeitando-os.⁹² A documentação inquisitorial é farta em mostrar que muitos destes escravos de fato apelaram para seus saberes “mágicos” nas relações com seus senhores. As tensões sociais impostas pela escravidão resultaram, pois, em várias destas manifestações.

⁸⁹ ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo 724.

⁹⁰ ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo 11767.

⁹¹ ANTT, Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor 112, livro 304. Agradeço a Luiz Mott a indicação deste caso.

⁹² João Antônio Andreoni, *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1967, p. 64.

Alguns estudos importantes perceberam bem a relação entre a feitiçaria e tensões sociais. O trabalho de Evans-Pritchard sobre a bruxaria entre os Zande do sul do Sudão e nordeste do Congo, publicado em 1937, mostrou o papel da feitiçaria como um mecanismo de escape às tensões e medos, encarnados na figura do bruxo.⁹³ Cerca de trinta anos depois, esta análise foi objeto de reflexão acerca da feitiçaria européia. As mazelas trazidas por um século XIV difícil, com pestes, fome, crise econômica, desesperança, pessimismo, herança abraçada pelo alvorecer da Época Moderna e acrescida ainda de conflitos religiosos, fizeram aumentar cada vez mais as pressões sociais. Assim, as desgraças que assolavam os indivíduos eram encarnadas na figura da bruxa, responsabilizadas por muitas destas intempéries. Como bem expressou Jean Delumeau, “na estrutura de uma sociedade que ainda permanecia amplamente no estágio mágico, (a bruxa) era necessária, portanto, como bode expiatório, sendo aliás verdade que certos indivíduos realmente procuraram desempenhar esse papel nefasto de enfeitiçador”.⁹⁴ Autores como Keith Thomas e MacFarlane viram-se influenciados por estas reflexões. No portentoso estudo de Keith Thomas, *A religião e o declínio da magia*, de 1971, a perseguição às bruxas aparece vinculada não apenas às elites, mas também ao crescente descontentamento do campesinato inglês face às mudanças no mundo rural, levando a um aumento das tensões sociais e, portanto, do número de denunciados.⁹⁵

No caso dos negros escravos e forros, sua difícil condição de sobrevivência era de algum modo compensada com a prática da feitiçaria. Detentores de saberes “mágicos”, a fama pública fazia-os requisitados também por brancos, o que geralmente elevava seu status junto à sua própria comunidade e possibilitava, através das curas, feitiços amorosos e confecção das mandingas, a obtenção de ganhos materiais não só em dinheiro, mas ainda em gêneros. Para os senhores era um grande inconveniente ter seus escravos identificados como feiticeiros pela Inquisição,

⁹³ Edward Evans-Pritchard, *Bruçaria, oráculos e magia entre os Azande*, Rio de Janeiro, Zahar, 1978.

⁹⁴ Jean Delumeau, *História do medo no Ocidente. 1300-1800*, São Paulo, Companhia das Letras, 1996, p. 376.

⁹⁵ Keith Thomas, *A Religião e o declínio da magia*, São Paulo, Companhia das Letras, 1991.

uma vez que estes, quando presos, dificilmente retornavam aos seus ofícios. Negros feiticeiros também armaram-se com suas bruxarias para defenderem-se das agruras do cativo, em tentativas variadas de aplacar a ira senhorial, escaparem de castigos e maus-tratos, dessa forma resistindo cotidianamente à sua condição.