



BRUXARIA, SUPERSTIÇÃO E CULTURA POPULAR NA VISITAÇÃO DO SANTO OFÍCIO À AMÉRICA PORTUGUESA (BAHIA E PERNAMBUCO, 1591-1595)

Zelosa pela manutenção da ortodoxia e pelo controle de possíveis desvios dos súditos d'el Rei, a temida Inquisição Portuguesa (1536-1821) deitou seu longo braço sobre as possessões americanas pela primeira vez em 1591. Naquela altura, chegava à Bahia Frei Heitor Furtado de Mendonça, incumbido de vigiar e conduzir a religiosidade dos colonos, purgando-os, sobremaneira, da heresia cristã-nova. O mote inicial da visita, sabemos, era a perseguição às marcas criptojudáicas e aos desvios dos conversos¹. Entretanto, essa não foi a única tarefa que o licenciado executou nos quase cinco anos em que vasculhou o nordeste. Para além das heresias –protestantismo- e das apostasias- Judaísmo e Maometismo- mormente visadas, na alçada do Santo Ofício estavam os delitos da fé considerados menores, aqueles ligados às condutas morais. Dentre os últimos, versaremos sobre o pecado da feitiçaria, denunciado e confessado fartamente ao visitador desde as primícias de seus trabalhos.

A linguagem da Bruxaria

Afinal, qual o sistema de pensamento e linguagem permitiu, naqueles anos finais do século XVI, que a feitiçaria fosse acreditada e praticada como um malefício da esfera do real e possível? Quais as motivações daqueles que se apressavam a confessar e denunciar práticas de bruxaria à autoridade religiosa? Que valores culturais nutriam as crenças do período, e como os desníveis entre cultura erudita e popular influenciam nas diversas receptividades e classificações atribuídas ao fenômeno? De que maneira Mendonça, canonista conimbricense e confessor de Filipe II, tratou os casos que se lhe apresentaram? Adotando a perspectiva de Chartier a respeito do conceito de cultura popular, investimos na complexidade de relações entre as formas impostas e as identidades afirmadas, buscando as influências que os extratos populares e eruditos

¹ A bibliografia a respeito da perseguição aos cristãos novos é bastante vasta, e muitas pesquisas têm sido feitas a este respeito. Entretanto, indicamos a necessária leitura do clássico de Anita Novinsky. NOVINSKY, Anita. *Cristãos Novos na Bahia*. São Paulo: Perspectiva, 1972, 340p.



exercem um sobre o outro e as diferentes apropriações e significações dos modelos compartilhados².

Nossa abordagem do fenômeno da crença em bruxas retoma muito das considerações levantadas por Stuart Clark. Ao tratar do tema da demonologia e da ideia de bruxaria vigente na primeira modernidade, o autor ressalta: a bruxaria pode prescindir de referenciais extralinguísticos e manter sua credibilidade. São as próprias relações entre os signos que, na primeira modernidade, condicionaram o surgimento de uma ideia de bruxaria plenamente mantida pelo sistema de crenças que dominou a Europa entre os séculos XV e XVIII. Seguindo esta linha, mais nos vale perguntar como esse sistema permitiu que a crença na bruxaria **fizesse sentido**, superando a irrelevante discussão sobre a irrealidade ou ilusão do fenômeno.

A suposição de que a bruxaria é, em si, um blefe irreal costuma implicar em análises que buscam em causalidades políticas, econômicas, biológicas e sociais a explicação para os surtos de caça às bruxas, desconsiderando que a crença é já uma realidade de existência independente. O que é real, para os usuários de uma língua, são os tipos de afirmações de parcelas da realidade que a linguagem lhes permite fazer com sucesso, e a capacidade de transmitir sentido repousa nas possibilidades de estabelecer relações dentro do próprio sistema de linguagem. A língua é dotada de ordem própria e funciona em razão dos arranjos entre signos e significados num determinado tempo. Assim, as diretrizes dos sistemas de pensamento são fornecidas por relações internas à linguagem, independente de realidades para além dela³. Tais pressupostos nos parecem um instrumento de fuga do anacronismo: os historiadores que analisam a bruxaria sob a perspectiva do blefe tendem a buscar motivações supostamente ‘mais reais’ que a própria crença. Destarte, tendem a assumir posturas vinculadas à detração criada, *a posteriori* pela racionalidade iluminista. A ironia é que a detração está baseada em estereótipos muitas vezes criados pelos inquisidores, os opositores que a filosofia das luzes se propunham a extirpar.

² CHARTIER, Roger. "Cultura popular": revisitando um conceito historiográfico. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 16, p.179-192, 1995.

³ CLARK, Stuart. *Pensando com demônios: a ideia de bruxaria no princípio da Europa Moderna*. Tradução. São Paulo: Edusp, 2006, pp.30-33.



Há que se considerar que, embora o idioma que permitiu a cristalização da imagem da bruxa fosse um só, esta imagem foi sendo apropriada e modificada de diversas maneiras, por diversos agentes, em função de cada contexto. A demonologia não foi unívoca, como pode parecer num primeiro momento. Ressalva Clark que ela se constituiu, antes de mais nada, por meio do **debate**, polêmico, complexo, permeado por opiniões divergentes. Embora a crença em bruxas fosse possível, o trato que deveria ser dado a questão variava entre os estudiosos da época. Desde o princípio, a destinação a ser dada às práticas de feitiçaria e às feiticeiras esteve isenta de homogeneidade.

Ao tratar das origens do sabá- o mito do conventículo de feiticeiras- Carlo Ginzburg defendeu que a mitologia do voo das bruxas encerra em si um ‘extrato profundo de mitos camponeses’, uma matriz em comum⁴. Por meio da introjeção de um modelo cultural hostil, a cultura folclórica dos excluídos da História, os homens comuns, teria sido forçada a se cristalizar na mitologia sabática. A vasta documentação empregada por Ginzburg indicaria a existência de uma ‘unidade mitológica eurasiática, fruto de relações culturais sedimentadas ao longo de milênios’⁵. O sabá guarda a matriz de todos os contos possíveis.

Neste ponto nosso trabalho diferencia-se da análise de Ginzburg. A procura das origens comuns da cultura camponesa que ele aspira encontrar leva-o a expandir as escalas de sua pesquisa a níveis macroscópicos. A cronologia que propõe estende-se da antiguidade ao iluminismo, numa geografia que se delonga do Oeste europeu às estepes da Ásia central e Setentrional, crendo que contextos específicos foram apenas a brasa que forçou a fusão de elementos culturais populares e de elite para uma imagem uníssona de bruxaria. Embora livre da aposta nas causalidades históricas, Ginzburg confere pouca relevância à pluralidade e às particularidades que as culturas assumem em cada contexto específico. Assim, tentaremos destrinchar as especificidades que a feitiçaria assumiu na América Portuguesa quinhentista.

O ‘sincretismo’ revisitado

⁴ GINZBURG, Carlo. *História Noturna: decifrando o Sabá*. Tradução. São Paulo: Cia das Letras, 2012, p.29.

⁵ GINZBURG, IBID.pp.293-294.



No doutorado em que versa sobre a religiosidade praticada na América Portuguesa (séculos XVI ao XVIII), *O diabo e a Terra de Santa cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil*, a professora Laura de Mello e Souza defendeu que a experiência colonial estaria crivada de sincretismos. Na convivência e interpenetração das populações de várias procedências e credos que vieram a povoar a colônia, múltiplas tradições culturais desaguavam na feitiçaria, lugar de cruzamento e reelaboração. Debaixo da chave do sincretismo e da mescla desenvolve-se uma teoria de que a excentricidade brasileira se pautaria na mestiçagem: ‘*eivada de reminiscências folclóricas europeias*’, a religiosidade na colônia foi sendo ‘*paulatinamente colorida pelas contribuições de negros e índios*’. Em sua forma específica a América, sendo filha da Europa, era Europa sem ser⁶. Afastada do Santo Ofício por um Oceano, aqui vigoraria uma licenciosidade maior, permitindo o desenvolvimento de uma religiosidade excêntrica às normas do papado. A singularidade Americana é marcada, igualmente, no conflito representado pelo fato de, nascendo Colônia, ter que engolir a escravidão e uma cristandade marcada pelo estigma da não-fraternidade⁷.

Que a colonização forçou a convivência de gentes de diversas partes, levando à reelaboração de culturas, parece-nos ser dado inquestionável. Que a escravidão fosse traço marcante da história traumática que se seguiu no Brasil por quase quatro séculos, igualmente. Questionaremos, entretanto, o alcance dos argumentos aventado por SOUZA para a última década do século XVI. Seria a escravidão uma marca restrita à aquém-mar? E a mescla/reelaboração de culturas, acaso não acontece ela em toda cultura, enquanto esta sobreviver, e em vários lugares? Podemos pressupor- como o faz o conceito de sincretismo- a pré-existência de matrizes culturais estanques e puras, se fundindo posteriormente para gerar novas culturas, ‘mestiças’?

A análise que Francisco Bethencourt fez dos cerca de cem processos da Inquisição Portuguesa, em que estiveram envolvidos casos de feitiçaria do século XVI, apresenta-nos um universo, em termos de práticas, semelhante ao contexto colonial. Tanto lá como cá, os agentes inquiridos invocavam alternadamente Deus e o demônio nas encruzilhadas e adros de igrejas em horários específicos. Estes locais serviam para a

⁶ SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo, Cia das Letras, 1996, p.16.

⁷ SOUZA, IBID.p.88.



nigromancia, arte de invocação de almas falecidas. Às feiticeiras reputava-se a realização de conjuros, prognósticos do passado e do futuro, lançamento de sortes. Cabia-lhes, ainda, a elaboração de filtros do amor, fervedouros, amuletos, fabricação de cartas de tocar, nômimas, feitiços de benquerença e malquerença, voltados ao ‘*inclinare vontades*’. Os inquisidores, de sua parte, não criam no poder próprio dos agentes e dos gestos mágicos, pressupondo que esse poder resultava da ilusão diabólica. Buscavam pelo pacto explícito ou implícito, sem dar ouvidos a crença na eficácia das práticas mágicas tal qual ostentada por denunciante, clientes, mágicos e vítimas⁸.

Por outro lado, a reelaboração de culturas, em vista do encontro de grupos distintos, não ocorreu apenas na América. Portugal não passou imune a tais processos, como nos mostra a pesquisa de Daniela Calainho. A península, além de metrópole dos cabedais, foi igualmente *metrópole de mandingas*. Escravizados e mandados para um contexto novo, os negros tiveram de forjar novas identidades também na sociedade branca europeia e cristã, onde algumas organizações- como as irmandades e confrarias de ordens terceiras- abrigaram religiosidades, símbolos e valores fundamentais para a sobrevivência emocional e social dos africanos⁹. Evidente que a proporção que a escravidão teve na Colônia foi incomparavelmente maior à longo prazo, porém isso não deve obscurecer as manifestações negras acolhidas na própria metrópole. Houve em Portugal um universo multifacetado de reapropriações, sujeitas a influências cristãs, muçulmanas, pagãs e de origem africana, o que nos leva a crer que práticas tais como o calundu e as congadas- celebrações de coroação de reis congos na festa de Nossa Senhora do Rosário- fizessem parte de um complexo cultural híbrido envolvendo África e Brasil, compondo um cenário ‘afro-luso-brasileiro’¹⁰.

Aspectos da Perseguição à feitiçaria do Nordeste Brasileiro

Nossa percepção, mediada pelo contato com os cerca de 25 casos documentados na primeira visitação, é de que o inquisidor tendeu a tratar a bruxaria mais como um caso de consciência, um desvio de conduta moral ligado ao pecado supersticioso, e menos como uma heresia. O préstimo de culto, explícito ou implícito, ao demônio

⁸ BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da Magia. Feiticeiras, Adivinhos e Curandeiros em Portugal no Século XVI*. São Paulo: Cia das Letras, 2004, pp.9-10.

⁹ CALAINHO, Daniela Buono. *Metrópole das Mandingas: religiosidade negra e Inquisição Portuguesa no Antigo Regime*. Rio de Janeiro: Garamond, 2008, p.156-157.

¹⁰CALAINHO, IBID.p.30.



configurava um atentado ao primeiro mandamento, podendo ser classificado como uma heresia grave. Crente, contudo, nos remédios da igreja, Mendonça entenderia que os desvios eram da ordem da consciência interior, malefícios passíveis de cura no confessionário.

Na confissão que Paula Siqueira lhe apresentou no tempo da graça, em 20 de agosto de 1591, foi acusada Maria Vilela, natural do Porto, de quem se dizia que *‘usava de muitas coisas para fazer querer-lhe bem seu marido, e que primeiro pegara com Deus para isto, porém depois que viu que Deus não quisera melhorar-lhe seu marido, pegou com os diabos para isso, dizendo-lhe mais, que ela mandara com muito trabalho buscar na igreja um pedaço de pedra d’ara [...]’*. Na margem da página da confissão, escreveu o qualificador: *“Ré Maria Vilela. Esta r. veio no tempo da graça confessar desta pedra dra. E por ser desta matéria, se não escreveu no livro, mas repreendi-a e mandei confessar e admoestei não usasse mais destas superstições”*¹¹.

O emprego da palavra ‘superstição’ não é fortuito. Ela é corriqueira nas denúncias e confissões e abre-nos uma chave para pensar a forma da repressão à feitiçaria no império português. Há que se ressaltar que, durante a primeira modernidade, o conceito de superstição diferia daquele formado a partir do cartesianismo. No século XVI, os fenômenos eram classificados em três ordens. A primeira delas era a esfera do natural, governada por regras cujo desvendamento estaria ao alcance da inteligência humana. A segunda, esfera do milagroso (*miraculae*), era primazia do Criador. Na teologia de São Tomás de Aquino, somente Deus, autor da vida e da criação, poderia provocar milagres excedentes à ordem do natural. O que há de específico, entretanto, no pensamento moderno, é a terceira categoria, da *preternatureza* (do latim, *praetera*: além de). A preternatureza era a categoria que englobava os fenômenos provocados por demônios. Sendo criaturas, porém incorpóreas e longevas, aos demônios era vetada qualquer possibilidade de mudar a ordem do natural; também não podiam ocupar o mesmo patamar do Criador. Assim, o séquito de Lúcifer detinha conhecimentos mais eficazes

¹¹ VAINFAS, Ronaldo (org). *Confissões da Bahia: Santo Ofício da Inquisição de Lisboa*. São Paulo: Cia das Letras, 1997, p.111-112.



que os dos humanos, haja vista que Satanás, em uma das narrativas bíblicas, surgiu antes dos homens e, sendo um espírito, podia realizar prodígios (*mirae*) por vezes incompreensíveis¹².

Ao tratar o caso de Maria Vilela como superstição (*vana observantia*), Furtado de Mendonça parece dar pouca credibilidade à eficácia do ritual desenvolvido por ela. O emprego de um elemento originariamente sagrado (a pedra d'ara, depositada debaixo do altar em que se consagra a hóstia) para a fabricação de um pó amansador de marido é um desvio. Porém, é provável que o Inquisidor não acreditasse que o ritual pudesse surtir o efeito desejado. Enquanto a ré podia crer que a pedra, sagrada, estava dotada da capacidade de 'inclinare vontades', para um canonista formado em Coimbra, afeito a proliferação neotomista no Portugal do Quinhentos, isso era naturalmente impossível. A ordem natural, tal como concebida àquela altura, não permitiria a uma pedra a propriedade de mudar personalidades. Tampouco o diabo poderia fazê-lo. Caberia apenas a Deus essa prerrogativa. Na concepção do Inquisidor, pós não poderiam subjugar personalidades aos desejos de feiticeiros.

Embora saibamos que em Portugal, alguns dos mais famosos tratados de demonologia fossem conhecidos pela elite eclesiástica e laica, e que houvesse até quem tenha se enveredado em escrever sobre o tema- casos raríssimos de Vale de Moura e Manuel de Lacerda- a tradição daquela paragen era mais serena. Os inquisidores e sermonários ressaltavam a crença na supremacia divina e os sacramentos ministrados pela igreja como instrumentos eficazes de combate ao mal. A teoria do poder meramente ilusório do demônio parece ser aquela que prevaleceu, o que explica a insistente procura pelo pacto satânico até entrados do século XVIII, quanto o mesmo não ocorria em outros cantos da Europa. José Pedro Paiva chega a admitir que não se assistiu a um fenômeno de 'caça às bruxas', geradora de avalanches episódicas de condenações, fruto de violência e pânico. Segundo o autor, os próprios inquisidores teriam tido ao tempo alguma consciência desse fato. E a brandura, por vezes, ia de encontro com a severidade exigida por alguns setores da população que, quando descontentes com as justiças, decidiam tomar medidas violentas e fazer justiça a seu modo¹³. A situação lusitana, de pouca severa repressão, dever-se-ia em grande parte a formação intelectual das elites, atreita ao saber escolástico, conservadora e ligada ao Tomismo. A este fator somou-se a força de uma igreja institucionalmente em expansão, pouco abalada pela explosão do protestantismo. A tradição de embate com as outras religiões do livro e a perseguição aos cristãos-novos são elementos importantes para se compreender o porquê de a feitiçaria ser um mal menor. Preocupada mais

¹² Uma discussão mais aprofundada sobre as categorias classificativas e o conceito de superstição da primeira modernidade poderá ser encontrada no capítulo 32, 'Superstição', do já citado livro de Stuart Clark.

¹³ PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e Superstição num país sem 'caça às bruxas' (1600-1774)*. 2ª edição. Lisboa: Notícias, 2002, p.224.



com o peixe-grande da heresia judaica, a igreja empreendia uma paciente política de cristianização dos fiéis, estabelecendo um contrato implícito com os segmentos cristãos-velhos¹⁴.

Laura de Mello questiona se a suposta ‘brandura’ da perseguição na Metrópole não seria resultado de um esfumaçamento da importância da bruxa em nome de maior importância atribuída ao demônio. A dedicação dos ibéricos à caça às bruxas não foi menor porque nas possessões americanas vestiram o diabo com outras roupagens, renovadas e duradouras? Seria a violência da metrópole menos intensa porque a ‘América Diabólica’ estava a dar mais trabalho, com suas práticas religiosas indígenas e africanas?¹⁵ Olhando para o contexto da primeira visita, postulamos que essa é uma hipótese cabível. Preocupado com a santidade indígena do Jaguaripe, o frade inquisidor teve muito questões mais sérias com que se preocupar. A fatura de acusações de criptojudaísmo soava-lhe mais séria. Por outro lado, insistir na feitiçaria poderia trazer, no seio da comunidade recém-instaurada de colonos, uma dissolução incômoda aos desejos da coroa, sedenta de estabelecimento definitivo da Colônia. Assim, diferenças ampliadas, parece que aqui a Inquisição, implicitamente, estabelecia compromissos com as formas desviadas de praticar a religião.

Bibliografia

Fontes Documentais:

PRIMEIRA visitação do Santo Ofício as partes do Brasil: Confissões da Bahia, 1591-92, pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça. São Paulo: Paulo Prado, 1922.

PRIMEIRA visitação do Santo Ofício as partes do Brasil: Confissões do Pernambuco, 1593-95 pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça. São Paulo: Paulo Prado, 1922.

VAINFAS, Ronaldo (org.). *Confissões da Bahia: Santo Ofício Inquisição de Lisboa.* São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

Historiografia:

BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da Magia. Feiticeiras, Adivinhos e Curandeiros em Portugal no Século XVI.* São Paulo: Cia das Letras, 2004.

CALAINHO, Daniela Buono. *Metrópole das Mandingas: religiosidade negra e Inquisição Portuguesa no Antigo Regime.* Rio de Janeiro: Garamond, 2008.

¹⁴ PAIVA, IBID.p.361.

¹⁵ SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno Atlântico: demonologia e colonização (séculos XVI-XVIII).* 2ª reimpressão. São Paulo: Cia das Letras, 1993, p.46.



CHARTIER, Roger. "*Cultura popular*": revisitando um conceito historiográfico. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 16, p.179-192, 1995.

CLARK, Stuart. *Pensando com demônios: a ideia de bruxaria no princípio da Europa Moderna*. Tradução. São Paulo: Edusp, 2006.

GINZBURG, Carlo. *História Noturna: decifrando o Sabá*. Tradução. São Paulo: Cia das Letras, 2012.

NOVINSKY, Anita. *Cristãos Novos na Bahia*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e Superstição num país sem 'caça às bruxas' (1600-1774)*. 2ª edição. Lisboa: Notícias, 2002.

SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno Atlântico: demonologia e colonização (séculos XVI-XVIII)*. 2ª reimpressão. São Paulo: Cia das Letras, 1993.

_____. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. 2ª edição. São Paulo, Cia das Letras, 1996.