



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
CURSO DE LICENCIATURA PLENA EM HISTÓRIA**

O DIABO VIAJA ÀS AMÉRICAS, O SANTO OFÍCIO EM SEU ENCALÇO: O IMAGINÁRIO DA MAGIA NO BRASIL COLONIAL

Abel Calisto Bendito

**João Pessoa – PB
Setembro de 2025**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Biblioteca Central - Campus I - Universidade Federal da Paraíba

B46d

Bendito, Abel Calisto.

O Diabo viaja às Américas, o Santo Ofício em seu encalço: o imaginário da Magia no Brasil Colonial. / Abel Calisto Bendito.
– João Pessoa, PB: [s.n.], 2025.

76 p.: il.

Orientadora: Carla Mary da Silva Oliveira

Monografia (graduação) – Universidade Federal da Paraíba (UFPB /CCHLA / DH) – Licenciatura Plena em História, 2025.

1. História Cultural. 2. Brasil – Período Colonial.
3. Magia – História. I. Abel Calisto Bendito. II. Título.

UFPB/BC

CDU 94(8):27

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
CURSO DE LICENCIATURA PLENA EM HISTÓRIA

**O DIABO VIAJA ÀS AMÉRICAS, O SANTO OFÍCIO EM SEU ENCALÇO:
O IMAGINÁRIO DA MAGIA NO BRASIL COLONIAL**

Monografia apresentada ao Curso de Licenciatura Plena em História, do Centro de Ciência Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal da Paraíba – UFPB, em cumprimento às exigências do componente curricular *Seminário de Pesquisa*, como requisito parcial para a obtenção do grau de Licenciado em História.

Autor: Abel Calisto Bendito

Orientadora: Prof^a Dra. Carla Mary da Silva Oliveira

João Pessoa – PB
Setembro de 2025

ABEL CALISTO BENDITO

**O DIABO VIAJA ÀS AMÉRICAS, O SANTO OFÍCIO EM SEU ENCALÇO:
O IMAGINÁRIO DA MAGIA NO BRASIL COLONIAL**

TCC aprovado em 03 / 10 / 2025

Média Obtida: 10,0 [DEZ]

Banca Examinadora



Documento assinado digitalmente

CARLA MARY DA SILVA OLIVEIRA

Data: 03/10/2025 12:31:23-0300

Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Profª Dra. Carla Mary S. Oliveira

Departamento de História – Universidade Federal da Paraíba
(Orientadora – Membro da Banca Examinadora)



Documento assinado digitalmente

ANDRE CABRAL HONOR

Data: 03/10/2025 14:07:12-0300

Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. André Cabral Honor

Departamento de História – Universidade de Brasília
(Membro da Banca Examinadora)



Documento assinado digitalmente

ANE LUISE SILVA MECENAS SANTOS

Data: 03/10/2025 14:20:40-0300

Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Profª Dra. Ane Luíse Silva Mecnas Santos

Departamento de História – Universidade Federal do Rio Grande do Norte [Campus Caicó]
(Membro da Banca Examinadora)

*À Erganê, à Tritogeneia,
à senhora dos olhos tempestuosos,
Pallas Athena.*

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a minha família, especialmente à minha mãe, que enfrentou todos os obstáculos das nossas vidas para me proporcionar a melhor educação que ela podia. É verdade que ela podia pouco, mas devo minha formação básica a essa mulher, que além de mãe também foi meu pai, que apesar de todas as nossas diferenças, me formou enquanto pessoa. Agradeço ao meu querido tio Nino, que me presenteou o primeiro livro que usei na bibliografia desta monografia, *O Imaginário da Magia*, de Francisco Bethencourt. Assim como muitos homens da minha família, meu tio foi cortador de cana nos interiores da Paraíba, e viajou ainda novo para o sudeste com esperança de melhorar de vida. Ele não sabia do que se tratava, mas sabendo que era “pros meus estudos”, me presenteou com ele quando veio do Rio de Janeiro passar uns dias com a família na terra natal em 2022.

Agradeço a Abel Calisto por ter sobrevivido essa graduação, pela determinação, pela coragem, pela insistência e pela loucura que me fez pensar diversas vezes que poderia conciliar as cadeiras, projetos de extensão, estágios supervisionados, projetos de monitoria e projetos de iniciação científica enquanto escrevia esse TCC e também artigos para publicação, pois aprendi na graduação que toda linha no *lattes* conta. Preciso agradecer também à própria UFPB, por ter aberto muitas janelas e fechado algumas portas.

Agradeço aos meus amigos de longe, não posso esquecer de vocês. Nos momentos mais absurdos desses cinco anos, vocês estavam lá. Lua, João, Lena, e outros queridos do meu coração. Calê, você é a minha melhor metade, minha melhor variante, e eu te amo platonicamente e especialmente. Entrando na jornada acadêmica, felizmente preciso agradecer a muitos nomes. Agradeço a meus amigos da UFPB e agradeço às bichas, Castilio, Mahyra Sá, Nah Caju e Vitória Moreno. “O melhorzinho do juízo daqui desenha uma vaca na parede e tira leite”. Nossas brigas valem por uma vida, e nossa amizade também. Obrigado por todo o apoio, pelo dinheiro emprestado entre nós, pelas risadas e pelas fofocas. Até que eu gosto de ser odiado ao lado de vocês.

Agradeço muitíssimo à Sereníssima Carla Mary S. Oliveira, minha orientadora e sobretudo amiga. Não esperava encontrar uma mãe na UFPB, ainda mais uma com um coração tão grande a ponto de adotar esses adultos em formação naquele jantar lá em 2023. Obrigado por nos repreender, por nos validar, por acalantar nossas ansiedades quanto ao futuro e por nos orientar de todas as formas possíveis. Desejo que nossos laços de amizade e orientação durem uma vida.

Agradeço às professoras da ProjetAH, à Ana Veiga, à Telma Fernandes, e às professoras fora da UFPB: Manuela Arruda, Flávia Pereira Machado, Janaina Guimarães, e todas as

incontáveis mulheres com muita energia de gostosas que fazem parte dessa projet(a) linda; são nossos encontros quinzenais, nossas conversas e nossos simpósios que me renovam constantemente para a luta da pesquisa acadêmica. Junto com vocês, entendo o que é pertencer a um lugar. Agradeço ainda a professora Solange Rocha, que me fez descobrir a feitiçaria colonial na cadeira de História do Brasil I, ainda em 2022. Agradeço também ao restante do corpo docente do Departamento de História da UFPB, seus exemplos me seguirão por toda a carreira.

Agradeço a todas as pessoas LGBTQIA+ que passaram por essa jornada acadêmica antes de mim, que abriram as portas e prepararam o terreno para que esse corpo transviado pudesse ter a chance de fazer seu nome nesse ambiente. Se não fosse por vocês, nem o meu próprio nome eles poderiam conhecer. Obrigado a todes.

Por fim, mas definitivamente não menos importante, agradeço a todas as divindades e entidades, as que conheço e também as que ainda desconheço, que me ajudaram a chegar até esse fechamento de ciclo; especialmente à artesã dos olhos de tempestade, ao músico e dono dos dons oraculares, ao mensageiro dos deuses e patrono das estradas, à nascida da espuma marinha, e ao dono das riquezas subterrâneas. São incontáveis as bênçãos que recebi e as oferendas que preparei, e sei que tudo me fez ser quem sou hoje. Espero continuar nossa conversação nos próximos ciclos. Dedico esta monografia àquela que nos abençoa com toda sabedoria.



*Eu vi as bruxas pegando fogo
pra pagarem seus pecados.
Eu vi.*

Raul Seixas,
Eu nasci há dez mil anos atrás, 1976.

RESUMO

A monografia a seguir se debruça sobre o imaginário da magia presente no Brasil Colônia, explorando o discurso inquisitorial sobre a bruxaria na Idade Moderna, destacando a influência lusitana e africana na constituição desse imaginário, e enfatizando as transformações e mestiçagens ocorridas no Brasil. A pesquisa fundamenta-se na abordagem da História Cultural, que permite a análise das representações simbólicas de sujeitos atravessados por crenças e práticas diversas. São mobilizados os conceitos de “circularidade cultural” e “filtros”, propostos por Carlo Ginzburg, para compreender a influência do imaginário inquisitorial sobre o imaginário da magia; e os conceitos de “hibridação” e “mestiçagem”, formulados por Serge Gruzinski, operacionalizados para a compreensão das misturas presentes no imaginário mágico português e no imaginário mágico brasileiro, respectivamente. O estudo investiga as aproximações, distanciamentos e permanências entre práticas mágicas registradas em Portugal e no Brasil entre os séculos XVI e XVIII, a partir de fontes inquisitoriais transcritas e analisadas por historiadores como Laura de Mello e Souza, Ronaldo Vainfas, Daniela Calainho, Carolina Rocha e Luiz Mott. São examinadas práticas como encantamentos de amor, rituais de adivinhação, uso de bolsas de mandinga, ajuntamentos noturnos e calundus, compreendendo tais manifestações como expressões do imaginário mágico em circulação nos espaços durante a Época Moderna. Assim, o Brasil é pensado como um espaço colonial de magia, onde a ação do Santo Ofício não eliminou, mas antes registrou e reconfigurou simbolicamente práticas mágicas, contribuindo para a constituição de um imaginário da magia mestiço, especificamente colonial.

Palavras Chave: Inquisição. Feitiçaria. Práticas Mágicas. História Colonial.



ABSTRACT

This monograph examines the magical imaginary present in Colonial Brazil by exploring the inquisitorial discourse on witchcraft during the Early Modern period. It highlights the Lusitanian and African influences on the formation of this imaginary and emphasizes the transformations and cultural mestizaje that occurred in the Brazilian context. The research is grounded in the framework of Cultural History, which enables the analysis of symbolic representations shaped by diverse beliefs and practices. The concepts of “cultural circularity” and “filters,” as proposed by Carlo Ginzburg, are employed to understand the impact of inquisitorial imaginaries on magical worldviews, while the notions of “hybridization” and “mestizaje,” drawn from Serge Gruzinski, are used to interpret the mixtures present in both the Portuguese and Brazilian magical imaginaries. The study investigates continuities, ruptures, and overlaps between magical practices recorded in Portugal and Brazil between the sixteenth and eighteenth centuries, based on inquisitorial sources transcribed and analyzed by historians such as Laura de Mello e Souza, Ronaldo Vainfas, Daniela Calainho, Carolina Rocha, and Luiz Mott. The practices examined include love spells, divination rituals, the use of *mandinga* pouches, nocturnal gatherings, and *calundus*, all understood as expressions of the magical imaginary in circulation during the Early Modern period. Ultimately, Brazil is conceived as a colonial space of magic, where the actions of the Holy Office did not eliminate but rather documented and symbolically reconfigured magical practices, contributing to the formation of a specifically colonial and mestizo magical imaginary.

Keywords: Inquisition. Witchcraft. Magical Practices. Colonial History.



LISTA DE ABREVIATURAS

ANPUH – Associação Nacional de Professores de História

ANTT – Arquivo Nacional da Torre do Tombo

CNPq – Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico

FBC – Faculdade Batista do Cariri

LGBTQIAPN+ – Lésbicas; Gays; Bissexuais; Transgêneros, Transexuais e Travestis; Queer; Intersexos; Assexuais e Arromânticos; Pansexuais; Não-Binários; Outras Identidades

UEMA – Universidade Estadual do Maranhão

UEPB – Universidade Estadual da Paraíba

UERJ – Universidade do Estado do Rio de Janeiro

UFBA – Universidade Federal da Bahia

UFF – Universidade Federal Fluminense

UFMA – Universidade Federal do Maranhão

UFMG – Universidade Federal de Minas Gerais

UFPB – Universidade Federal da Paraíba

UFRRJ – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

UNESP – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho

USP – Universidade de São Paulo



SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS.....	4
RESUMO	7
ABSTRACT	8
LISTA DE ABREVIATURAS	9
1. INTRODUÇÃO	11
2. OS CAMINHOS MÁGICOS NA HISTORIOGRAFIA BRASILEIRA	17
2.1. O Atlântico, o Trópico e a Terra de Santa Cruz.....	17
2.2. Revisitações, contribuições e novas pesquisas.....	20
3. IMAGINÁRIO E INQUISIÇÃO NAS TERRAS LUSITANAS	26
3.1. O imaginário inquisitorial: judeus, bruxas e sabás	30
3.2. Imaginário mágico no mundo português e suas práticas mágicas	36
4. CONTINUIDADES E ADAPTAÇÕES DO IMAGINÁRIO DA MAGIA NO BRASIL COLONIAL	41
4.1. Encantamentos, bolsas de mandinga e sortilégios	41
4.2. Assembleias noturnas e calundus coloniais	52
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	67
REFERÊNCIAS	70
Documentos Manuscritos.....	70
Documentos Impressos.....	70
Dissertações.....	70
Tese	70
Bibliografia.....	70



1. INTRODUÇÃO

Essa monografia nasce da minha própria prática de bruxaria, contemporânea e eclética. Corpo transviado e magista, desde cedo me foi dito que minha existência se relacionava ao que era de mais repugnante na tradição cristã. Me associo a entidades profundamente demonizadas pela cristandade desde que esta se tornou religião estatal de Roma, na Idade Medieval, e foi a demonização que me fez olhar para a história das religiões, para o estudo de mitologias e para a história da bruxaria com um apego íntimo. Ao ser o primeiro da minha família em uma instituição de educação superior pública, tive a oportunidade de me debruçar sobre esses estudos, percebendo então, com surpresa, que o catolicismo popular que vi desde a infância nas margens onde nasci e que sempre foi vista com desconfiança por meus familiares era mais próximo de minhas práticas que do cristianismo neopentecostal pregado nas praças e esquinas. Certa vez, o filósofo Paul Preciado se questionou se um pesquisador do sexo deveria se afastar de sua fonte de pesquisa, ou imergir-se nela. Desde então, acredito que a imersão é preferível ao afastamento. Assim, me relaciono com as práticas mágicas aqui descritas como minhas antepassadas espirituais, e espero honrar esse passado relatando-as, performando-as, honrando também minha trajetória como Abel Calisto, nome que foi escolhido com orgulho e minúcia para representar as fronteiras fluidas das práticas magistas e acadêmicas deste corpo transviado.

O fenômeno da caça às bruxas na Europa Continental ocorreu entre os séculos XVI e XVIII, possuindo cronologias, legislações, picos e recuos bastante variados a depender de cada país e região. Ferramenta da Igreja Cristã aliada ao Estado, os tribunais sagrados e seculares da Inquisição (iniciada ainda no século XIII) possuíram papel principal nesse fenômeno e atuaram, também, com vastas variações de acordo com cada região. Sendo essa a época das colonizações das Américas, a Inquisição Moderna foi também uma ferramenta da colonialidade imprescindível na perseguição às práticas de espiritualidade alheias à religião do colonizador e na imposição da cristandade nestas terras que, para os precursores da religião, eram infestadas de pecado, onde Satã reinava absoluto sobre seus agentes, os nativos, ignorantes da “verdadeira fé” (Delumeau, 2009, p. 386; Souza, 2009, p. 43).

Acerca da América Portuguesa são inúmeros os trabalhos acadêmicos que tratam da atuação do Tribunal do Santo Ofício na colônia, apesar deste nunca ter se instalado

definitivamente no Brasil¹. A colônia recebeu quatro visitas inquisitoriais: a da Bahia e Pernambuco em 1593-1595, conduzida pelo inquisidor Pe. Heitor Furtado de Mendonça (☆d.1554-†d.1605); a segunda visita à Bahia, em 1618-1620, conduzida pelo inquisidor bispo Marcos Teixeira de Mendonça (☆1578-†1624); uma visita às Capitanias de Baixo, no Rio de Janeiro, São Paulo e Espírito Santo, em 1627-1628, conduzida pelo licenciado Luís Pires da Veiga (☆1576-†?); e a última, no últimos anos de ação do Santo Ofício, que abarcou as regiões do Grão-Pará e Maranhão em 1763-1769, conduzida pelo inquisidor Pe. Giraldo José de Abranches (☆1711-†1782). A visita no sudeste só foi descoberta e passou a ser estudada recentemente (Pereira, 2011). Além das quatro visitas, existem suspeitas de outras visitas às mesmas capitanias sudestinas, aproximadamente em 1605, mas estas suspeitas ainda não foram comprovadas (Siqueira, 2011, p. 27; Pereira, 2011, p. 39-40).

A Inquisição, na Idade Moderna, se construiu junto a um imaginário próprio acerca da magia, permeado de discursos que visavam moldar a religiosidade popular ao padrão eclesiástico e fomentar o repúdio às heresias contra a fé católica, como pré-determinado pelos escritos teológicos e demonológicos sobre a bruxaria. Esse imaginário inquisitorial constituído do pensamento demonológico europeu será parte do imaginário da magia que irei apresentar e analisar nesta monografia. Há que se notar que apesar de suas estratégias, o discurso inquisitorial acerca da bruxaria não foi capaz de se alastrar completamente no imaginário popular, não sem mudanças e mestiçagens – será possível perceber que, na América Portuguesa já repleta de magia, a população resistiu veementemente a algumas ideias do imaginário inquisitorial português, como a da existência das assembleias noturnas ou sabás (Souza, 2009, p. 342-343).

Assim, o imaginário da magia se desenvolveu no período colonial do Brasil para além do modelo demonológico inquisitorial, de uma forma mestiça, popular, fluida e prática, cujas raízes serão abordadas no presente texto. Obras caras à tradição historiográfica acerca do imaginário da magia e suas práticas no Brasil Colônia foram utilizadas como fonte no presente trabalho, como as produções de Laura de Mello e Souza, Luiz Mott e Ronaldo Vainfas.

Para se entender a forma como se deu o fenômeno de bruxaria e feitiçaria no Brasil Colônia, é necessário que se estude os mesmos fenômenos documentados pela Inquisição na metrópole. Esse entendimento é decorrente da obra de Laura de Mello e Souza, *O Diabo na Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial* (2009), onde a

¹ Como parte das terras colonizadas “além-mar” de Portugal (sendo Goa a única exceção, que possuiu tribunal próprio), o Brasil não possuiu um tribunal inquisitorial, mas foi subjugado à Inquisição Portuguesa..

historiadora argumenta que, como maior influência, as práticas de feitiçaria na América Portuguesa possuem traços adaptados diretamente do imaginário da magia presente nos países ibéricos, além de traços dos diversos sistemas de crenças dos povos originários do território Abya Yala, assim como “mandingas” e ritos originários de crenças de matriz africana. Seguindo esse entendimento, esta monografia também se utiliza da historiografia acerca do imaginário da magia e das práticas de feitiçaria em Portugal, se reportando principalmente às produções de Daniela Calainho e Francisco Bethencourt.

Em *O imaginário da magia: feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI* (2004), Francisco Bethencourt afirma a existência de um imaginário europeu comum compartilhado sobre magia e bruxaria, permeado de rachaduras e fronteiras variantes de acordo com o modelo de mentalidade mágica mais específico de cada região. Para entender o fenômeno da feitiçaria e seus adjacentes, é necessário que haja um aprofundamento na vasta produção histórica acerca do tema em várias partes do mundo. Partindo desse argumento, irei utilizar também a historiografia da bruxaria que remonta à Europa continental, me referenciando principalmente nas obras de Carlo Ginzburg e Stuart Clark.

De acordo com Stuart Clark (2020, p. 34), a identidade da bruxa e a significação da bruxaria foram construídas mais através de sua diferenciação de outras ideias do que como ideias específicas em si mesmas. Nesse sentido, estudar a bruxaria é essencial ao estudar os processos discursivos hegemônicos de diferenciação que constroem sujeitos outros, entendendo que uma sociedade se utiliza de mitos fantasiosos para representar-se e exprimir explicações acerca do desconhecido através de instrumentos do imaginário. Seguindo este pensamento, entender o fenômeno das bruxas, da bruxaria e da caça às bruxas é, também, entender como aquelas sociedades modernas viam a si próprias, através da relação do imaginário da magia com política, ciência, religião, “civilização”, entre outros fatores.

Para o presente estudo foi feita a escolha de embasamento na abordagem da História Cultural, por ser reconhecida como uma corrente teórico-metodológica que possibilita o estudo do universo simbólico de povos, pensando as representações individuais e coletivas de indivíduos perpassados por crenças, práticas e formas de estar no mundo diversas. Conceitos como “circularidade cultural” e “filtros” apresentados por Carlo Ginzburg em *O Queijo e os Vermes* (2006) e *História Noturna* (1991) são utilizados para a compreensão da influência do imaginário inquisitorial no imaginário da magia; enquanto os conceitos de “hibridação” e “mestiçagem” culturais, definidos por Serge Gruzinski em *O Pensamento Mestiço* (2001), foram operacionalizados para a compreensão das misturas presentes no imaginário mágico português e no imaginário mágico brasileiro, respectivamente.

A metodologia de execução da pesquisa se baseia principalmente em revisão e pesquisa bibliográfica. A ampla bibliografia utilizada inclui produções historiográficas sobre o fenômeno da bruxaria e feitiçaria no Brasil Colônia, o imaginário mágico presente em Portugal, o processo de estabelecimento e desenvolvimento do Santo Ofício e o imaginário acerca da bruxaria presente em outros países da Europa continental.

A monografia apresenta o imaginário da magia de Portugal, levado e transformado na América Portuguesa através da ocupação dos colonos e das visitas do Santo Ofício, delineando aproximações e distanciamentos entre o imaginário da magia em Portugal e no Brasil Colônia, assim como adaptações e transformações de práticas mágicas nesses territórios. Desse modo, o conceito de *imaginário* é entendido também por meio dos aportes teóricos do historiador social Bronislaw Baczko (1985), pensando assim suas transformações, permanências e continuidades, enfim, sua historicidade. Assim, o estudo se debruça sobre o imaginário da magia como parte do grande coletivo que é o imaginário social criado e recriado pela Modernidade, composto de figuras de memória, mitos e medos das sociedades modernas, um verdadeiro arcabouço de instrumentos e representações, imagens e narrativas, linguagem e discursos. Tomando o pensamento acerca da historiografia da bruxaria de Stuart Clark (2020, p. 30), ricamente explicitado em *Pensando com demônios: a ideia de bruxaria no princípio da Europa Moderna*, a linguagem do discurso será tratada como parte deste imaginário constitutivo da realidade.

Ao tratar das práticas mágicas no Brasil, se entende que as formas de as referenciar na Idade Moderna são inúmeras, sendo possível encontrar os mais variados exemplos através dos séculos e das regiões, na literatura erudita, folclore, tratados demonológicos, literatura popular, dicionários, entre outros registros. No imaginário mágico em Portugal e em suas transformações encontradas no Brasil, os termos *bruxaria* e *feitiçaria* se confundem nas fontes, comumente sendo utilizados para designar as mais variadas práticas de magia, sejam elas benéficas (*beneficium*), como as de curandeirismo, ou maléficas (*maleficium*), como os ligamentos e feitiços de morte. Assim, a discussão construída nesta monografia se utilizou de ambos os termos da mesma forma, ancorada na obra da historiadora brasileira Laura de Mello e Souza e se atendo ao foco no núcleo das crenças sobre a magia e práticas mágicas presentes nas fontes utilizadas.

No primeiro capítulo da monografia, intitulado *Os caminhos mágicos na historiografia brasileira*, se procura destrinchar as produções historiográficas acerca da perseguição à heresia e à feitiçaria empregada pelo Santo Ofício no Brasil. O primeiro tópico é onde me debruço sobre obras de historiadores canônicos já citados, como Laura de Mello e Souza e Ronaldo Vainfas, suas influências e o impacto que exerceram na História da Inquisição, assim como o

processo empregado por diversos pesquisadores (Abreu, 1929; Siqueira, 1962; Vainfas, 1997; etc.) no decorrer das décadas na transcrição e compilação de fontes inquisitoriais. No segundo tópico, procuro apresentar uma nova bibliografia acerca da feitiçaria colonial e da Inquisição que se estabelece na historiografia brasileira a partir dos anos 2000, citando, por exemplo, as obras das historiadoras Daniela Calainho e Carolina Rocha, e ainda a contribuição de outros campos das ciências humanas, como a Antropologia, na figura de Luiz Mott.

No segundo capítulo, nomeado *Imaginário e Inquisição nas Terras Lusitanas*, apresento questões acerca do imaginário nas sociedades europeias antes da colonização do Atlântico, e como, a partir do choque cultural causado pelo conhecimento das terras além dos trópicos, o caráter monstruoso, herético e exótico antes atribuído ao Oriente no imaginário europeu passa a fazer parte da visão colonialista acerca das terras que viriam a se tornar as Américas. No primeiro tópico do capítulo, me dedico a destrinchar como os mitos da bruxa e do sabá tomaram forma na Europa, associando-os a narrativas anti-judaicas que surgem na Europa desde o Medievo. Também apresento os estudos de Carlo Ginzburg acerca do imaginário sabático a partir do conceito de “circularidade cultural” e suas considerações acerca das documentações inquisitoriais e a presença dos “filtros” aplicados pelos agentes da Inquisição. A partir do segundo tópico, apresento o imaginário da magia português e como este pode ser pensado como um exemplo de “hibridação”, como conceituado por Serge Gruzinski, por se apresentar como um amálgama de crenças diversas que coexistiram e se fundiram há séculos. A partir do entendimento de um imaginário profundamente cristianizado, mas disforme, algumas práticas mágicas lusitanas são apresentadas e os vestígios de elementos não-cristãos são brevemente analisados, juntamente à prática luso-afro-brasileira das bolsas de mandinga, que coexiste com o cristianismo popular lusitano a partir do século XVIII.

No terceiro capítulo, sob o título *Continuidades e Adaptações do Imaginário da Magia no Brasil Colonial*, apresento um imaginário da magia especificamente brasileiro, nascido a partir da “mestiçagem”, conceito também atribuído a Gruzinski, de diferentes crenças e práticas de etnias indígenas e africanas diversas, assim como as oriundas de Portugal. No primeiro tópico, apresento continuidades encontradas em práticas mágicas de cura, de amor, de adivinhações e ainda de proteção, na figura das bolsas de mandinga. No segundo tópico, apresento relatos de ajuntamentos noturnos (como era chamado o “sabá” lusitano) entre bruxas e demônios em Portugal, e relatos de calundus no Brasil, especificamente o caso da calundzeira africana Luzia Pinta, que performava calundus em Sabará/MG; o caso da Dança de Tundá ou Acotundá, o culto a entidade Courá realizada por africanos em Paracatu/MG; e o caso do “sabá do Sertão”, o calundu de escravizadas encontrado no sertão do Piauí colonial.

Por fim, teço considerações acerca dos casos apresentados, demonstrando que, para além de um “sincretismo”, as práticas mágicas encontradas no Brasil Colônia e presentes no imaginário da magia brasileiro são herdeiras de um processo de mestiçagem cultural, soluções elaboradas de feitiçaria possibilitadas pela existência de um espaço colonial de magia.



2. OS CAMINHOS MÁGICOS NA HISTORIOGRAFIA BRASILEIRA

A historiografia nos países europeus acerca da Inquisição se consolidou como campo de estudo nos últimos 65 anos, sendo *Os Andarilhos do Bem* (Ginzburg, 1988), originalmente publicado na Itália em 1966 pelo historiador italiano Carlo Ginzburg (☆1939), um de seus primeiros clássicos. No Brasil, os estudos sobre a Inquisição foram inaugurados ainda antes de Ginzburg publicar seu estudo sobre os *benandanti* italianos, principalmente com a grande contribuição da historiadora Sonia Siqueira², quando esta publicou, ainda em 1962, a compilação *Confissões da Bahia 1618-1620* (Siqueira, 2011), a partir dos documentos da Segunda Visitação do Santo Ofício ao Brasil.

A historiadora é, assim, considerada a pioneira que inaugurou os estudos inquisitoriais no território brasileiro (Cavalcanti, 2014, p. 388). Seus livros possuem um enfoque estruturalista do Santo Ofício, dedicando-se principalmente a descrever o funcionamento da Inquisição, os cargos que compunham seu quadro, seus procedimentos persecutórios e outras questões relativas ao seu funcionamento. Sua extensa obra foi, em parte, reeditada pelo Grupo de Pesquisa Videlicet, vinculado à Universidade Federal da Paraíba, num esforço para torná-la mais acessível a novos estudos e revisitações. Algumas das obras agraciadas por essa reedição foram *O Momento da Inquisição* (Siqueira, 2013), *A Inquisição Portuguesa e a Sociedade Colonial* (Siqueira, 2017), e *Confissões da Bahia 1618-1620*, citado anteriormente. A obra *A Inquisição Portuguesa e a Sociedade Colonial*, especificamente, foi defendida pela autora enquanto tese de livre-docência junto à Universidade de São Paulo – USP em 1972 e publicada pela primeira vez em 1978.

2.1. O Atlântico, o Trópico e a Terra de Santa Cruz

Em 1986, Laura de Mello e Souza publicou a versão ampliada e definitiva de sua tese de doutorado apresentada à USP, modificando seu título original, *Sabbats e calundus: feitiçaria, práticas mágicas e religiosidades populares no Brasil colonial*, para *O diabo na terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial* (Souza, 2009). Se retratando às obras de Robert Mandrou (☆1921-†1984), Carlo Ginzburg e Keith Thomas (☆1933), então já considerados clássicos sobre o tema, Souza transfere o holofote da análise para o território

² Professora titular aposentada do Departamento de História da Universidade de São Paulo – USP e, desde 2006, docente colaboradora do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba – UFPB.

brasileiro durante a colonização portuguesa, mais tarde ampliando esse holofote para toda a América Latina em sua próxima obra.

Em *Inferno Atlântico: demonologia e colonização – séculos XVI-XVIII*, Souza (1993) continuou a estabelecer seu nome como uma das bases nos estudos sobre a Santa Inquisição e a bruxaria no Brasil Colonial, estendendo sua análise também às Américas. Ao estudar a Inquisição Hispânica, a historiadora detalhou como a demonologia europeia foi ampliada enquanto conhecimento, a fim de se tratar das crenças ameríndias como “idolatria ao diabo” durante a colonização, tornando-se a ferramenta de colonização mais contundente na invasão das Américas. Nessa obra, Souza já se utilizava então de uma historiografia renovada sobre bruxaria que emergiu no âmbito da Nova História Cultural, tanto no exterior como no Brasil, formando o cânone que é utilizado como embasamento teórico no presente trabalho.

No que se refere a essa historiografia brasileira sobre bruxaria, a obra de Ronaldo Vainfas se destaca, principalmente pelo fato de o historiador apresentar, na prática, um exemplo minucioso, cuidadoso e profundo de como o pesquisador pode lidar com as fontes eclesiásticas em seu ofício. Em *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil*, originalmente lançado em 1989, Vainfas (2011) expande a análise da inquisição para além da feitiçaria, pensando também a moralidade pregada pela Igreja Católica e a tentativa de construção de uma sexualidade correta em contraste à sexualidade blasfema, infiel e desavergonhada que existia na colônia portuguesa.

Vainfas se tornou reconhecido na pesquisa sobre o Santo Ofício por ter utilizado em seus estudos fontes do Tribunal da Inquisição, publicando tais trabalhos em séries de coletâneas clássicas na historiografia brasileira, como o primeiro volume de *História da Vida Privada no Brasil* (Souza, 2018). Além disso, foi professor titular no Departamento de História da Universidade Federal Fluminense – UFF, produzindo e orientando diversos trabalhos sobre História Colonial e temas relacionados à presença da Inquisição Portuguesa no Brasil. Outros exemplos da obra do historiador são *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial* (2022), originalmente publicado em 1995, obra em que Vainfas estuda o caso de religiosidade luso-indígena que foi a Santidade de Jaguaripe (Bahia), identificada pelos colonizadores europeus como herética e idólatra; e ainda o *Dicionário do Brasil Colonial, 1500-1808* (2000), obra de referência essencial aos estudos sobre a América portuguesa.

Para além das produções sobre a bruxaria, convém mencionar temáticas outras no que diz respeito à perseguição inquisitorial no Brasil, como a que se abateu sobre os cristãos-novos. A historiadora Anita Novinsky (☆1922-†2021) é considerada ainda a maior referência nos estudos que pensam os cristãos-novos inseridos no contexto da repressão religiosa exercida pelo

Santo Ofício em território brasileiro, por sua ambição em investigar e desmitificar diversos pensamentos sobre o criptojudaísmo, o papel dos judeus na sociedade brasileira e os cristãos-novos denunciados à Inquisição, com especial atenção à perseguição dos descendentes de judeus sefarditas/marranos que haviam sido convertidos à força ao cristianismo ainda em Portugal.

Sua tese de doutoramento na USP, publicada sob o título *Cristãos-Novos na Bahia: 1624-1654* (Novinsky, 1972), é um estudo clássico sobre esse tema, com foco na repressão inquisitorial e no contexto das invasões holandesas. Já seu livro *Inquisição: rol dos culpados – fontes para a história do Brasil (século XVIII)* (Novinsky, 1992) constitui-se como material imprescindível ao estudo da presença de cristãos-novos no Brasil: nele constam 1.819 nomes de cristãos-novos denunciados ao Santo Ofício, majoritariamente moradores do Rio de Janeiro, Bahia, Paraíba e Minas Gerais, encontrados pela historiadora em livros no acervo do Arquivo Nacional da Torre do Tombo, em Lisboa. Além de fonte para o estudo acadêmico, a autora diz acreditar que por meio de sua obra de compilação dos acusados de judaísmo no Brasil Colonial, “grande número de famílias brasileiras terão a possibilidade de verificar como seus ancestrais estiveram de uma forma ou de outra envolvidos com o Tribunal do Santo Ofício” (Novinsky, 1992, p. 14).

É necessário ainda ressaltar a importância das compilações de fontes inquisitoriais organizadas por historiadores ao longo do século XX, em que as denúncias e confissões coletadas durante as Visitações do Santo Ofício foram transcritas e transformadas em fontes impressas relativamente acessíveis³ a novos pesquisadores. Em 1929, foi publicada de forma pioneira uma série de divulgação de fontes históricas, intitulada “Série Eduardo Prado, para melhor se conhecer o Brasil”, uma iniciativa de Capistrano de Abreu. Entre as obras da série, foram publicadas as Confissões e as Denúncias da Bahia, assim como as Denúncias de Pernambuco, às quais se somaram posteriormente suas Confissões⁴, depois reunidas em edição conjunta financiada pelo Governo de Pernambuco em 1984⁵.

Além desse movimento de edição de fontes documentais, que foi de grande importância para a sistematização e divulgação dos estudos inquisitoriais no Brasil, também é preciso lembrar mais uma vez da publicação de *Confissões da Bahia 1618-1620*, obra organizada por Sonia Siqueira em 1962, e na qual as confissões da Segunda Visitação à Bahia foram

³ A maior parte das obras citadas é de difícil acesso, visto que são publicações que não foram reeditadas ou republicadas recentemente.

⁴ Ver: Primeira Visitação, 1925; Primeira Visitação, 1929; Primeira Visitação, 1935; Mello, 1970.

⁵ Ver: Primeira Visitação, 1984.

compiladas, assim como o ensaio *Inquisição: rol dos culpados*, de Anita Novinsky, assim como a publicação de *Confissões da Bahia* por Ronaldo Vainfas (1997), em que foram transcritos os registros da Primeira Visitação de 1591.

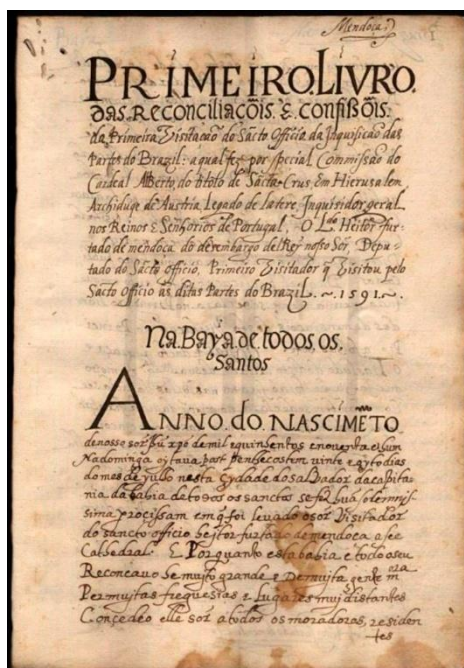


Fig. 1 – Primeira página do manuscrito com o 1º volume das confissões da Bahia, 1591.
Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Lisboa. PT/TT/TSO-IL/038/0777.
Domínio Público.

2.2. Revisitações, contribuições e novas pesquisas

É preciso salientar que, para além da historiografia pioneira e hoje já considerada clássica no tema, novas produções se somaram, nas últimas décadas, a esses estudos, tratando de temas como a bruxaria, a religiosidade popular, e o imaginário mágico e da Inquisição, como a extensa obra da historiadora Daniela Buono Calainho. Sua tese de doutoramento, foi apresentada à UFF em 2000 e publicada oito anos depois com o título *Metrópole das mandingas: religiosidade negra e inquisição no Antigo regime* (Calainho, 2008), na qual a historiadora se propõe a analisar a fusão de crenças luso-africanas em Portugal durante um vasto recorte temporal: dos séculos XV ao XVIII, período em que atuava o Santo Ofício. Com um dos trabalhos historiográficos mais recentes sobre o tema, Calainho renova a pesquisa acerca das religiosidades populares e fontes inquisitoriais no Brasil, ainda que tratando do Antigo Regime em Portugal.

Outras contribuições da historiadora ainda podem ser citadas, como *Agentes da fé: familiares da Inquisição portuguesa no Brasil colonial* (Calainho, 2006), publicado a partir de sua dissertação de mestrado, e sua participação, como integrante do Núcleo de Estudos Inquisitoriais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ, na organização do livro *Guia de Fontes e Bibliografia sobre a Inquisição: a Inquisição nos principais arquivos e bibliotecas do Rio de Janeiro* (Tavares, Calainho & Campos, 2005). Atualmente vinculada como docente e pesquisadora à Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Calainho continua a contribuir intensamente na pesquisa sobre Inquisição e História Colonial no Brasil, atuando também em ações de pesquisa com o professor Ronaldo Vainfas.

Pensando em contribuições para os estudos inquisitoriais que partem de outras áreas das Ciências Humanas, para além da historiografia, sem dúvida é preciso citar Luiz Mott, extremamente referenciado nos trabalhos de historiografia citados anteriormente, antropólogo e pesquisador experiente da atuação do Santo Ofício no Brasil. Possuindo formação entre São Paulo e França, foi radicado como cidadão baiano pelas suas contribuições ao ativismo gay da Bahia, onde atuou na Universidade Federal da Bahia – UFBA como professor nas áreas de Antropologia e História. Mott desenvolveu estudos basilares, tanto sistemáticos quanto analíticos, acerca do trabalho inquisitorial em localidades específicas do Nordeste, ampliando a compreensão das maneiras pelas quais o Santo Ofício impactou não apenas as questões religiosas, mas também a face da moralidade sexual no Brasil Colonial.

Assim como Vainfas, Mott se dedicou a responder questões acerca da sombra inquisitorial sobre o que haveria de mais privado das vidas coloniais, descrevendo inúmeros casos específicos, como das vidas infames de somíticos e fanchonas: entre eles, um degradado marinheiro que oferecia moedas à tripulação em troca de agrados anais, casais homossexuais que viviam abertamente juntos até a chegada de Heitor Furtado, e ainda pessoas indígenas (algumas *tybyra*)⁶ que não foram compreendidas pelas normas de sexo/ gênero eurocristãs, seja no Maranhão (Mott, 1994) ou na própria Paraíba (Mott, 1999a).

⁶ Em “A Inquisição no Maranhão” (Mott, 1994), somos apresentados ao caso de Tibira do Maranhão, como nomeado por Luiz Mott (as fontes originais que relatam o caso não indicam seu nome próprio): um indígena tupinambá acusado de sodomia por franciscanos durante a colonização francesa do Maranhão e condenado à morte amarrado à boca de um canhão por volta de 1613/1614. O caso foi considerado por Mott como o primeiro assassinato em punição a desvios sexuais e/ou de gênero no Brasil. Tibira ou tivira, deriva de “tevi”, usado para se referir ao ânus por povos indígenas tupi-guarani. O termo é usado para se referir a indivíduos com características andróginas ou a homens indígenas afeminados que se relacionam com outros homens, fugindo da norma cisheteropatriarcal imposta pela colonização europeia nas terras que formariam o Brasil. Ainda a esse respeito, João Nym afirma: “Repasado de gerações em gerações, o nome Tybyra sobrevive, espalhado pelos ventos das bocas, de canhões a canções. De onde veio, poderemos saber? Alguns dizem que não é nome próprio, mas é ‘todo yndyvdyduo que se relacyona pelo ânus’; outros dizem que é o mesmo que gay. Mas não

Ainda é pela obra do pesquisador que conhecemos a história de Xica Manicongo⁷, considerada a primeira travesti registrada na história brasileira (Mott, 1992, p. 181-182), assim como podemos nos aprofundar na história arrebatadora de Rosa Maria Egipcíaca, santa nigeriana e escravizada na colônia do Brasil (Mott, 2023). O antropólogo ainda foi pioneiro em trazer à luz uma variedade de documentações inquisitoriais, tornando-as acessíveis para diversos pesquisadores, tanto para aprofundamento de estudos, quanto para críticas e revisitações, como será desenvolvido mais adiante.

A partir da pesquisa de Luiz Mott acerca do Piauí Colonial, que produziu uma vasta bibliografia, a historiadora Carolina Rocha escreveu sua dissertação de mestrado *O Sabá do Sertão: Feiticeiras, demônios e jesuítas no Piauí Colonial (1750-1758)*, defendida em 2013 na UFF e publicada com o mesmo título pela Paco Editorial dois anos depois (Rocha, 2015). Sua pesquisa objetivou revisitar criticamente o caso de um suposto sabá no Piauí, cujas fontes Luiz Mott encontrou e transcreveu em 2001, publicando sua interpretação do caso em 2006 no artigo “Transgressão na calada da noite: um sabá de feiticeiras e demônios no Piauí Colonial” (Mott, 2006).

O caso do sabá piauiense, documentado no século XVIII, foi constituído por encontros noturnos de Joana Pereira de Abreu e Custódia de Abreu, uma mulher mestiça e uma mulher indígena do povo Gueguê, ambas escravizadas, com um homem que não seria humano, interpretado como o demônio. Para Mott, o caso descreve um sabá perfeito no Sertão, reproduzindo o modelo europeu sincretizado com práticas especificamente brasileiras, caracterizadas pelos elementos afro-brasileiros. No entanto, Rocha se dedica a oferecer uma análise mais cultural do caso, questionando a possibilidade do sabá ter sido praticado por essas mulheres da forma como o Padre Manoel da Silva transcreve suas confissões. A historiadora oferece outra possibilidade: a de que as práticas nesses encontros noturnos eram muito mais características de um *calundu*, uma mistura brasileira de crenças, que a reprodução de um sabá europeu perfeito, e que estas práticas foram traduzidas através do imaginário inquisitorial apreendido pelo padre responsável por ouvir e transcrever as confissões de Joana Pereira de Abreu e Custódia de Abreu. Assim, o sabá do sertão é interpretado à luz de uma análise histórica cultural por Carolina Rocha, o descrevendo como uma expressão religiosa puramente colonial, um calundu que não tinha intenções de ser um sabá.

podemos nos esquecer de que não temos como saber qual letra do TLBG Tybyra yrya escolher e de que, com exceção do termo Travesty, todas as outras também vyeram de caravelas” (Nyn, 2020, p. 99).

⁷ Xica teve seu nome social atribuído postumamente por Majorie Marchi, militante travesti negra que presidiu a ASTRA-Rio (Associação de Travestis e Transsexuais do Rio de Janeiro), parte de um longo processo de resgate, identificação e ressignificação de sua trajetória histórica por parte de suas semelhantes. Ver: Jesus, 2019.

Assim como no caso da historiadora Carolina da Rocha, o interesse em pesquisar os impactos regionais causados pelo contexto inquisitorial vem sendo retomado nas últimas décadas entre historiadores interessados nos temas da religião, da feitiçaria e da História Colonial. Dissertações de mestrado e teses de doutorado têm pensado os aspectos locais específicos que a atuação do Santo Ofício tomou, mais uma vez vasculhando documentações inquisitoriais e ainda, como veremos a seguir, fontes menos utilizadas na historiografia inquisitorial brasileira, como arquivos eclesiásticos e registros paroquiais.

O historiador Yllan de Mattos⁸ dedicou sua dissertação de mestrado, intitulada *A última Inquisição: os meios de ação e funcionamento da Inquisição no Grão-Pará pombalino (1763-1769)* (Mattos, 2009), ao estudo da última Visitação do Santo Ofício ao Grão-Pará, versando principalmente sobre sua concomitância com as mudanças de diretrizes da Inquisição Portuguesa, a centralização e dessacralização da Coroa, assim como a atuação da Visitação durante o declínio da instituição, na segunda metade do século XVIII. Seu estudo da última visita inquisitorial às terras brasileiras é apresentado junto ao argumento de que esta deve ser explicada relacionando-a “à subserviência do tribunal (ou pelo menos do visitador) ao projeto civilizador pombalino, pois era a Inquisição, como se sabe, instrumento por excelência de normatização da fé e dos costumes. Ao mesmo tempo, coube-lhe o papel de auxiliar a administração pombalina na tarefa de conhecer as gentes e a terra do Pará” (Mattos, 2009, p. 123). Em seu estudo, Mattos se utilizou de uma narrativa histórica envolvente e intrigante que transporta o leitor para o Grão-Pará sob a era do Marquês de Pombal, se valendo das mais diversas caracterizações do espaço colonial brasileiro já descritas em obras anteriormente reconhecidas⁹.

Convém ainda citar o papel gradualmente crescente que historiadores brasileiros LGBTQIAPN+ têm ocupado na renovação das pesquisas na História da Inquisição, especificamente àquelas que estudam homens e mulheres que se confessaram ou foram denunciados sodomitas durante a atuação do Santo Ofício. Nesse aspecto, é importante destacar a obra de Cássio Bruno de Araújo Rocha, historiador com formação centrada na Universidade Federal de Minas Gerais, responsável por expandir teórica e metodologicamente os estudos brasileiros sobre a Inquisição através de um (ou diversos) prisma *queer*, aplicando os Estudos de Gênero e Sexualidade à investigação do crime-pecado da sodomia através da documentação do Santo Ofício.

⁸ Atualmente docente da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – UFRRJ.

⁹ A dissertação, defendida em 2009 na UFF e lançada em livro sob o mesmo título em 2012, foi orientada por Ronaldo Vainfas.

Sua dissertação de mestrado defendida em 2014 foi publicada como livro dois anos depois, sob o título *Masculinidades e Inquisição: gênero, sexualidade na América Portuguesa*. Nesse trabalho Rocha (2016) analisa a prática da sodomia enquanto parte de práticas homoeróticas que constitui uma identidade de gênero, uma masculinidade no período colonial. A obra convida a perguntar: *que papel a sodomia possuiu no fazer-se homem colonial?* Partindo da análise da vida de um sodomítico, o Padre Frutuoso Álvares, vigário do Engenho de Matoim, na Bahia, se reconstrói uma trajetória instigante: na Primeira Visitação do inquisidor Heitor Furtado de Mendonça, Frutuoso Álvares confessou ser um sodomita por toda sua vida, tendo “encontros ilícitos” com “mancebos e moços” entre 12 e 18 anos, com os quais praticava o pecado nefando. Nas palavras do pesquisador, a pergunta que guiou sua pesquisa de mestrado foi: “era o sodomita homossexual?” (Rocha, 2016, p. 42). Aplicando lentes *queer*, por vezes interseccionais e principalmente interdisciplinares, esses estudos trazem uma renovação estimulante aos estudos inquisitoriais, conversando com uma virada feminista epistemológica que pensa o gênero e a sexualidade nos estudos históricos.

A atuação do Santo Ofício no Brasil através de suas visitas e visitantes, desde Heitor Furtado na Bahia quinhentista até Giraldo José de Abranches no século XVIII, possui diversas especificidades, o que diferenciou a instituição na América portuguesa da atuação inquisitorial em diferentes países, seja na América hispânica, seja na Europa. Muitos dos preconceitos, racismos e intolerâncias que permeiam a sociedade brasileira atualmente podem não ter nascido na era da Inquisição, mas definitivamente fizeram parte da perseguição aos sodomitas masculinos, aos judeus e às pessoas de ascendência judia, aos bruxos e às feiticeiras que empregavam crenças afro-indígenas em suas práticas, mesmo àqueles que entendiam a fé cristã de formas diferentes das normas católicas hegemônicas, formas mais acessíveis, populares, blasfemas, brasileiras.

Em suma, na escritura da História da Inquisição no Brasil, é essencial o estudo de seus mais variados aspectos, sejam eles culturais ou estruturais, de forma a se entender as diversas formas pelas quais a perseguição a diferentes grupos sociais foi empregada e os motivos que a condicionaram nesse espaço colonial, assim como as raízes de suas continuidades na contemporaneidade e as justificativas utilizadas para essa progressão. Assim, as obras aqui mencionadas oferecem uma possibilidade rica de estudo e compreensão desses fatores. A historiografia brasileira sobre o tema produzida no século XX, de caráter pioneiro nesse campo, foi de extrema importância para a consolidação da História da Inquisição entre as novas gerações de pesquisadores, formando bases sólidas nas quais os estudos mais contemporâneos – entre os quais pretende se inscrever a presente monografia – se apoiam para oferecer novas

possibilidades, descobrir fontes e revisitar outras. Nesse sentido, esses novos historiadores e historiadoras dedicados ao estudo da Inquisição ainda possuem um grande espaço para a escrita dessa História, renovando os estudos historiográficos em diversos aspectos e trazendo novos ares a essa parte importante da História do Brasil Colonial.



3. IMAGINÁRIO E INQUISIÇÃO NAS TERRAS LUSITANAS



estudo do fenômeno da feitiçaria nas terras brasileiras não pode ser empregado solitariamente, alheio ao estudo do imaginário mágico vindo da Europa através dos colonizadores e colonos. Entendendo que uma sociedade se utiliza de mitos fantasiosos para representar-se e exprimir explicações para o desconhecido, a análise do imaginário acerca da magia, dos monstros e do sobrenatural nos é essencial para aferir como os homens das sociedades modernas, principalmente a portuguesa, entendiam a si mesmos e o “outro”, o desconhecido, o ameaçador, o odiável ou o fascinante.

Antes da colonização no Atlântico as fronteiras entre real e imaginado eram fluidas no imaginário das sociedades europeias, marcado por características tanto maravilhosas quanto monstruosas: relatos de naufrágios causados por monstros marinhos, aventuras de Marco Polo e relatos do mítico reino de Preste João na Ásia Central se misturavam aos mitos do libelo de sangue e dos ajuntamentos de judeus, crenças marcadas pelo terror que a Europa, denominada por Jean Delumeau como uma “cidade sitiada” e “civilização mal armada” sentia dos “agentes de Satã” presentes dentro da sociedade europeia mas marcados como *outros* (Delumeau, 2009, p. 54; 386).

Segundo a historiadora Laura de Mello e Souza (1993; 2009), o conhecimento das terras além dos trópicos causou um choque cultural no acervo imaginário europeu, desencantando as terras longínquas do Oriente: “conhecido o Índico e desmistificado o seu universo fantástico, o Atlântico passará a ocupar papel análogo no imaginário europeu quatrocentista” (Souza, 2009, p. 40). Assim, nesse contexto, a categoria do *outro* passou a ser ocupada pelas Américas, principalmente por aquelas terras que viriam a formar o Brasil. A colonização do Novo Mundo aprofundou esse caráter monstruoso do imaginário acerca do *outro*, reestruturado com a denominação de outros povos como “agentes de Satã”: indígenas nas terras recém-invadidas e africanos escravizados juntaram-se às mulheres acusadas de bruxaria, aos mouros, aos judeus e aos demais heréticos (Delumeau, 2009, p. 386).

Em *Inferno Atlântico*, Souza (1993) demonstra como o plano religioso foi central para a transformação do fantástico das terras do Brasil em demoníaco no imaginário português. A missão catequética entre os agentes centrais da colonização era de suma importância, como visto na própria figura de D. João III, por meio de suas atitudes, tanto com o envio da entusiasmada congregação dos jesuítas juntamente com o primeiro governador-geral do Brasil,

quanto com sua declaração das intenções de povoar as terras brasileiras para a conversão dos habitantes à fé católica (Souza, 1993, p. 23).

A integração dos povos indígenas na sociedade colonial exigia sua cristianização. A salvação das almas, no sentido colonialista, não se restringia à prática da fé, mas a adequação aos hábitos da civilização ocidental nas áreas pública e privada, englobando a educação, a alimentação, o trabalho, a moral, a sexualidade, etc. (Gruzinski, 2001, p. 98). Assim, a missão de catequização envolvia despir os povos originários de suas culturas e tradições e inseri-los no modo de viver e pensar da cristandade, atuando como um elo essencial para ocidentalizar as colônias. Sua importância como estratégia de dominação era essencial, ao ponto de ser deflagrada desde o início do século XVI a chamada “Guerra Justa”, um conjunto de conflitos armados entre colonos e indígenas principalmente no Nordeste do Brasil para a catequização forçada de aldeias, assegurando o cativo dos derrotados (Monteiro, 1994, p. 41-42).

A postura colonizadora da Igreja Católica era ainda perpassada pela desconfiança em relação ao lucro dos colonos, e a atitude relapsa desses com a “salvação das almas” – como visto pelo jesuíta italiano André João Antonio Andreoni, mais conhecido como Antonil (☆1649-†1716) –, foi central para a perpetuação do discurso acerca do Brasil como uma terra de perdição, onde os santos se degeneraram (Souza, 2009, p. 127). Logo, uma batalha entre o Bem e o Mal na colônia foi travada, um embate evidente na polêmica, aqui corroborada pelo historiador franciscano Frei Vicente do Salvador (☆1564-†1635), quanto ao nome das terras brasileiras:

O dia que o capitão-mor Pedro Álvares Cabral levantou a cruz [...] era a 3 de maio, quando se celebra a invenção da Santa Cruz em que Cristo Nosso Redentor morreu por nós, e por esta causa pôs nome à terra que havia descoberto de Santa Cruz e por este nome foi conhecida muitos anos. Porém, como o demônio com o sinal da cruz perdeu todo o domínio que tinha sobre os homens, receando perder também o muito que tinha sobre em os desta terra, trabalhou que se esquecesse o primeiro nome e lhe ficasse o de Brasil, por causa de um pau assim chamado de cor abrasada e vermelha com que tingem panos, que o daquele divino pau, que deu tinta e virtude a todos os sacramentos da Igreja [...]. (Salvador, 1627, *apud* Souza, 1993, p. 31-32).

Esse embate pela denominação das terras permite entender como o plano religioso demonizou o Brasil e seus habitantes. Para os jesuítas, o demônio se apresentava de formas diversas na nova terra brasileira, seus nativos eram considerados vazios de humanidade plena, percebidos enquanto homens de alma humana, mas animalizada, rendida à idolatria do demônio. A natureza das Américas era vista como endemoniada, como se o próprio Satanás tivesse feio suas malas e fugido da Europa após a conquista de Jerusalém pelos cristãos e se

refugiado nestas terras. “O Brasil, colônia portuguesa, nascia assim sob o signo do Demo e das projeções do imaginário do homem ocidental” (Souza, 2009, p. 43).

Se Satanás fugira para as Américas, a Inquisição certamente deveria ir em seu encalço. Foram quatro as Visitações da Inquisição Portuguesa às terras brasileiras: a da Bahia e Pernambuco em 1593-1595; a segunda visitação à Bahia, em 1618-1620; uma visitação às Capitanias de Baixo, no Rio de Janeiro, São Paulo e Espírito Santo, em 1627-1628; e a última, no últimos anos de ação do Santo Ofício, que abarcou as regiões do Grão-Pará e Maranhão em 1763-1769. O número de denunciados e condenados não é conclusivo na historiografia, sendo mais comum se encontrar nos estudos os casos delimitados em recortes de pesquisa específicos, tratando de determinados crimes, de localidades ou cronologias específicas, algo compreensível dada a vasta quantidade de fontes inquisitoriais que podem ser estudadas. Para se ter uma ideia, a historiadora Anita Novinsky (1992) reúne pelo menos 1.819 registros de moradores do Brasil denunciados ao Santo Ofício, contabilizando apenas os cristãos-novos.

O Tribunal do Santo Ofício da Coroa Portuguesa abrangeu todo o império, excetuando-se Goa, na Índia, que possuiu corte própria. Foi essa instituição que agiu perseguindo principalmente as práticas de judaísmo e “cripto-judaísmo”, ou seja, a – real ou suposta – prática judaizante por parte de judeus convertidos ao cristianismo, tendo como principal foco os chamados “cristãos-novos”, em sua maioria judeus e descendentes de judeus que sobreviveram à onda de conversão forçada na Península Ibérica entre o final do século XIV e o século XV, também chamados de marranos. Além desses, muitos cristãos com ascendência judaica e judeus convertidos ao cristianismo ainda recebiam a denominação de cristãos-novos e estavam sujeitos à desconfiança da sociedade cristã, sendo constantemente alvo de denúncias não apenas de cripto-judaísmo mas ainda dos mais variados pecados ao tribunal inquisitorial, incluindo as práticas de blasfêmia e de feitiçaria.

O historiador português Francisco Bethencourt esquematiza uma “hierarquia” de delitos condenados pelos tribunais da Inquisição desde seu início na Península Ibérica,

[...] dominada pelo judaísmo e pelo islamismo (considerados apostasia), seguidos do protestantismo (heresia). Na legislação eclesiástica (constituições sinodais) verificava-se uma hierarquia homóloga: os ‘delitos’ de magia (bruxaria, feitiçaria, cura mágica e adivinhação) eram enquadrados no capítulo de pecados públicos. (Bethencourt, 2004, p. 17)

Essa hierarquização, porém, sofreu mudanças nas terras brasileiras: quanto à apostasia, o judaísmo ainda era o principal alvo da Inquisição no Brasil, enquanto as denúncias de islamismo eram praticamente nulas. A denúncia e condenação da heresia protestante também quase

inexistiu, enquanto as heresias e blasfêmias de populares contra os santos ou os símbolos sacros, ou tendo como objeto a ortodoxia católica ou mesmo seus agentes foi extensivamente documentada, seguidas das práticas identificadas como feitiçaria, também enquadradas como heresia. Apesar de Bethencourt não citar em suas obras os pecados relacionados à sexualidade, como a sodomia, a solitação e a bigamia, o levantamento bibliográfico que embasa a presente monografia, principalmente a parte que se apoia nas obras de Ronaldo Vainfas e Luiz Mott, permite identificar tais práticas como pecados morais, por sua natureza de ofensa à moralidade sexual cristã, bastante documentados também no Brasil. A dupla aparição de pecados nas confissões e denúncias também era comum: apostasia e blasfêmia andavam juntas a pecados morais, como nos casos de erotização da cruz e da sexualização da Virgem Maria (Vainfas, 2018, p. 248).

Os réus portugueses e moradores de Portugal, perseguidos na metrópole, se condenados pela Inquisição seriam presos e humilhados publicamente nos autos de fé ocorridos em praça pública, onde seriam obrigados a usar hábitos penitenciais – os *sambenitos* – durante a exposição pública de seus pecados seguida do ato de contrição, por determinado número de anos ou até por todo o resto de suas vidas. Após os autos, os condenados poderiam passar por punições distintas, que poderiam se somar a depender do crime: execução por meio da fogueira ou outros métodos; cárcere; trabalho forçado nas galés portuguesas; açoites desferidos nas ruas ou na praça pública; degredo temporário ou “por toda a vida” para regiões remotas de Portugal ou às terras portuguesas “além-mar”. Entre outras punições possíveis também figurava o confisco dos bens da família, sentença comumente imposta aos cristãos-novos condenados. Segundo Daniela Calainho (2008, p. 255), com base nos regimentos inquisitoriais do Santo Ofício, nobres e pessoas “de qualidade” condenados pela Inquisição eram isentos das penas humilhantes de açoites e do trabalho forçado nas galés, sendo ambas as punições reservadas às classes mais baixas do mundo português ultramarino.

O degredo além-mar foi uma das tipologias punitivas extensamente estudada pelo historiador Geraldo Pieroni. Em *Os Excluídos do Reino: a inquisição portuguesa e o degredo para o Brasil Colônia* são apresentados os números de condenados em Portugal enviados para as terras brasileiras:

Degredados para as terras ultramarinas foram 1.186 condenados, o que corresponde a 30,5% do total dos degredos. Entre eles, 590 criminosos-pecadores foram condenados a degredo para o Brasil. Essa cifra, aparentemente pouco importante, ocupa contudo o primeiro lugar, representando 49,7% de todos os banidos enviados para alguma das colônias portuguesas. (Pieroni, 2006, p. 279)

O degredo, de acordo com Pieroni (2006, p. 274), como um dos castigos preferidos pelo Tribunal do Santo Ofício, foi essencial para o povoamento da colônia portuguesa, pois reorientava uma massa de pessoas desclassificadas para as novas possessões e reforçava o caráter do Brasil como Purgatório, como chegou a ser denominado pelo jesuíta Antonil. Mesmo quando a Inquisição interrompeu o degredo para o Brasil, em 1720, preocupando-se justamente com a feição negativa de uma terra povoada por degenerados, os tribunais seculares continuaram sentenciando tal punição até o ano de 1820, sendo Santa Catarina, Pará e Mato Grosso os estados brasileiros que mais receberam degredados seculares entre o final do século XVIII e início do século XIX (Souza, 2009, p. 501).

O crime de feitiçaria era considerado de foro misto, e dessa forma, estava sujeito às jurisdições civis, eclesiásticas e também inquisitoriais, assim o réu processado por feitiçaria seria julgado pelo tribunal que iniciasse o processo, pois todos possuíam jurisdição (Lima, 2020, p. 20). Segundo Calainho, em *Metrópole das Mandingas*, o sistema inquisitorial acabou por proporcionar uma transmissão em larga escala de crenças e práticas ao empregar de tal forma a pena do degredo (Calainho, 2008, p. 256). Esse processo de migração forçada de condenados por feitiçaria, heresia, sodomia e outros crimes acabava por criar novos casos que caíam na alçada da Inquisição, além de, constantemente, proporcionar espaço para casos de reincidência nos locais para onde os condenados eram degradados. “Céu, Inferno e Purgatório alternavam-se portanto na montagem do sistema colonial” (Souza, 2009, p. 499), restando ao Brasil, ex-Terra de Santa Cruz, o passado de ter sido “desterro para os culpados”¹⁰.

3.1. O imaginário inquisitorial: judeus, bruxas e sabás

Manuais e tratados demonológicos, iconografia, bulas papais, autos de fé, filosofias teológicas, entre outros elementos, todos eram a base do pensamento dos inquisidores e dos demais agentes da Inquisição. Durante a Época Moderna, o imaginário europeu comum compartilhado sobre magia e bruxaria era permeado de rachaduras e fronteiras variantes de acordo com o modelo de mentalidade mágica mais específico de cada região.

No imaginário moderno europeu, a bruxa comumente é associada a mulheres cuja magia é tão inerente às próprias que são vistas como *criaturas, monstros, não-humanas*. A feiticeira, por outro lado, não é nascida, mas criada, e aprende a praticar malefícios com a ajuda do

¹⁰ Em 1581, durante o banquete festivo em homenagem ao novo soberano da recém criada União Ibérica, Filipe II, a representação da colônia do Brasil foi realizada através de uma jovem mulher trazendo em suas costas uma cana-de-açúcar em que estava inscrita a mensagem “fui desterro para os culpados”. Ver: Pieroni, 2006, p. 283.

demônio, através de poções, fervedouros, conjuros, amuletos, etc. A distinção originária das palavras feitiçaria e bruxaria advém dessa diferenciação: a feitiçaria era o malefício empregado através de receitas e do pacto demoníaco, quanto a bruxaria era o malefício causado pela maldade dentro da pessoa responsável pelo *embruxamento*¹¹.

A ideia da bruxa como criatura vem dos mitos da *strix* e da *lamia*, cujos vestígios de lendas são encontrados em tradições orais e fontes escritas do mundo português, criaturas míticas arcaicas femininas com corpos antropomórficos que se alimentam do sangue de bebês e crianças (Bethencourt, 2004, p. 53). A *strix*, segundo Ginzburg, além de ser a figura antropomórfica com corpo de pássaro e corpo de mulher citada por Francisco Bethencourt, era também o nome das magas que se transformaram em pássaros, mencionadas por Ovídio, além de ser identificada como um demônio que assumia a forma de uma mulher velha, matando bebês, enquanto as *lamiae* eram mulheres que, em crenças populares, invadiam casas à noite, roubavam as crianças dos berços e voavam, atravessando o mar com outras *lamiae* (Ginzburg, 1991, p. 257). No decorrer dos séculos, principalmente no mundo ibérico, os termos se embarçam e se confundem, mas seus mitos de origem permanecem, indiretamente ou não, na linguagem e no imaginário acerca das bruxas.

Bruxas e feiticeiros reuniam-se à noite, geralmente em lugares solitários, no campo ou na montanha. Às vezes, chegavam voando, depois de ter untado o corpo com ungüentos, montando bastões ou cabos de vassoura; em outras ocasiões, apareciam em garupas de animais ou então transformados eles próprios em bichos. Os que vinham pela primeira vez deviam renunciar à fé cristã, profanar os sacramentos e render homenagem ao diabo, presente sob a forma humana ou (mais freqüentemente) como animal ou semi-animal. Seguiam-se banquetes, danças, orgias sexuais. Antes de voltar para casa, bruxas e feiticeiros recebiam ungüentos maléficis, produzidos com gordura de criança e outros ingredientes. (Ginzburg, 1991, p. 9)

Em *História Noturna: decifrando o Sabá*, o historiador italiano Carlo Ginzburg se dedica a desvendar os códigos simbólicos do sabá e responder suas próprias perguntas quanto às origens do mito, remontando um quadro de possíveis precedentes, inspirações e narrativas assíncronas em tempo e espaço através dos vestígios culturais deixados no estereótipo cristalizado do sabá na Idade Moderna. Nesse percurso, o que parece ser o momento fundador do mito é uma suposta conspiração entre judeus e leprosos ocorrida em diversos lugares da França no século XIV, na qual ambos os grupos teriam envenenado as fontes e poços de água

¹¹ Termo bastante usado em Portugal, era a ação de causar malefício a outrem, principalmente crianças, através de magia. As crianças atingidas pelo malefício ficavam *embruxadas* até que ele fosse revertido.

da cidade, de forma a se vingar da marginalização crescente imposta pela sociedade cristã e saudável (Ginzburg, 1991, p. 43-49).

A partir disso, um ponto primordial para a cristalização do sabá no imaginário inquisitorial é definido por Ginzburg como o período de escrita e lançamento da obra *Formicarius* (1435-1437), do dominicano Johannes Nider, na qual já era possível perceber elementos essenciais ao mito do sabá: a adoração ao demônio; os unguentos mágicos; a abjuração da cruz e de Cristo; o assassinato e o devoramento de crianças; e, como peça mais importante, a existência de uma comunidade sombria determinada a atacar a sociedade cristã (Ginzburg, 1991, p. 77-79). De acordo com Torquetti, que examina o *Formicarum* e outros manuscritos contemporâneos a ele em *Pomadas, poções, e unguentos: as reuniões secretas diabólicas em manuscritos Alpinos do século XV*, o voo das bruxas também era um elemento citado por Nider, apesar de doutrinar o leitor à noção de que se tratava de um evento ilusório, que ocorreria apenas na imaginação das bruxas e o corpo em si, de fato, não se moveria no plano real (Torquetti, 2023, p. 175-177).

O sabá possuía o aspecto de inversão da ordem cristã, contendo elementos blasfemos em sua realização comuns em variadas descrições: a Missa Negra, presente em algumas de suas descrições, parodiava a missa da eucaristia, possuindo banquetes abundantes regados de hóstias negras profanadas pelo demônio e ingeridas pelas bruxas (Clark, 2020, p. 41); o voo noturno, sobre animais ou outros tipos de cavalgaduras e retratado especialmente na tradição artística acerca da bruxaria, era deflagrado pelas bruxas ao untarem seus corpos nus com unguentos, cujas receitas eram feitas pelo próprio demônio (Bethencourt, 2009, p. 197); a adoração ao Diabo, personagem frequentemente descrito como presente na cerimônia na forma de um bode, um urso, ou mesmo um homem negro, era inversa ao culto de latria¹² ao deus cristão e também à relação entre rei e súdito (Bethencourt, 2009, p. 191-195); as orgias entre as bruxas e os demônios no sabá eram uma clara inversão da moral sexual cristã, e os papéis sexuais também eram comumente descritos como invertidos, como na sodomia, a copula pelo ânus (Bethencourt, 2009, p. 199).

De acordo com Stuart Clark, o encontro do sabá ocupa um espaço no imaginário da magia como uma manifestação da inversão duradoura, secreta e perversa que a bruxaria representa, possuindo o traço de transformar o próprio mundo das bruxas: “A bruxaria [...] é um ato de pura inversão. As bruxas moldam seu comportamento em nosso mundo, como nós fazemos. Mas

¹² *Latria* refere-se ao culto de adoração devido somente a Deus, um conceito teológico usado nas Igrejas Católica e Ortodoxa para descrever a reverência exclusiva à Santíssima Trindade (Pai, Filho e Espírito Santo). Difere-se do culto de *dulia* (veneração aos santos) e *hiperdulia* (veneração especial à Virgem Maria).

como sua inspiração é demoníaca, sua percepção é invertida; elas veem e fazem tudo da maneira errada” (Clark, 2020, p. 40).

Além dos elementos de inversão, uma narrativa associada às bruxas também se fazia presente nos sabás: o infanticídio, presente na consagração dos bebês assassinados ao diabo e o canibalismo praticado pelas bruxas durante o banquete do sabá (Rocha, 2015, p. 65). Mas para além do canibalismo, os banquetes das bruxas e dos demônios eram abundantes de “bodas e festas e comeres e prazeres”, elementos que tornaram o sabá um “lugar de desenfadamento” (Bethencourt, 2009, p. 200), em que o imaginário popular gradualmente identificou um tempo-espaço fantástico de descompressão, abundâncias e liberdades que representava uma total ruptura com o cotidiano das classes mais baixas da sociedade. Uma confusão tentadora aos prazeres da carne.

Utilizando-se de uma imensa variedade de fontes – inquisitoriais, mitológicas, etnográficas e literárias –, Ginzburg defende que o *sabá* não existiu apenas enquanto uma mera invenção dos inquisidores europeus, mas também apresenta uma sedimentação de crenças e práticas agrárias e xamânicas, principalmente indo-europeias relacionadas ao êxtase e ao transe, decifrando o caminho desses vestígios até a Antiguidade Grega. Nesse sentido, o autor coloca mais uma vez em prática seu conceito de circularidade cultural, apresentado em *O queijo e os vermes* (Ginzburg, 2006, p. 12) através do caso do moleiro Menocchio, demonstrando como o mito do sabá seria um complexo cultural, resultado da circularidade entre as culturas popular e erudita, antes vistas de forma rígida, mas cujos elementos constantemente circulam entre os estratos sociais de forma vertical e horizontal.

Esses elementos assíncronos em tempo e espaço, de culturas distintas no decorrer dos séculos, estariam presentes no imaginário moderno e cristalizados no estereótipo do sabá, sendo organizado gradualmente pelos inquisidores desde o Medievo e adentrando o imaginário popular europeu através da coerção e da insinuação nos interrogatórios e depoimentos dos acusados: “a interação das expectativas dos juízes e das atitudes dos imputados fornece uma resposta inicial à pergunta acerca das características específicas assumidas pela imagem do sabá” (Ginzburg, 1991, p. 89).

Com o conceito de circularidade cultural de Ginzburg se pode entender que enquanto o sabá era apresentado aos acusados em interrogatório, seja com esse termo ou como ajuntamentos noturnos ou sinagogas maléficas, o imaginário do acusado traduzia os elementos que eram apresentados, os assimilando mas também reconfigurando-os de acordo com suas próprias experiências e saberes. Assim, o sabá insinuado pelos inquisidores já não era o mesmo

que era confessado pelos acusados, e este já era diferente daquele transcrito pelos próprios inquisidores e repassado ao Tribunal enquanto confissão dos réus.

Mas a tradução das experiências não ocorria apenas por parte dos acusados, mas também pelos próprios inquisidores, ao se depararem com confissões que não se encaixavam no modelo demonológico europeu. Ao falar sobre os desafios de se fazer pesquisa a partir de documentos inquisitoriais, Ginzburg define como “filtros e intermediários” os modelos eruditos que deformaram os pensamentos, crenças e esperanças dos sujeitos do passado (Ginzburg, 2006, p. 13), aplicados como uma tradução pelos inquisidores e asseclas da inquisição na ânsia de normatizar práticas e torná-las inteligíveis a partir de sua bagagem cultural. Essa tradução fica evidente nos documentos inquisitoriais e eclesiásticos na constante repetição, por exemplo, supostamente por parte dos réus, de termos eruditos utilizados pela Igreja Católica.

Através de fontes inquisitoriais de 1758 que relataram um sabá ocorrido no nordeste brasileiro, a historiadora Carolina Rocha revisita os elementos descritos pelo padre jesuíta Manoel da Silva, que recolhe os relatos de duas escravizadas, Joana Pereira de Abreu e Custódia de Abreu, uma mulher mestiça e uma mulher indígena da etnia Gueguê, em que estas confessam terem participado de encontros noturnos com um homem que não seria humano, interpretado pelo padre como o Diabo. Ao elaborar uma análise cultural do caso, Rocha identifica a interposição de ritos diversos de indígenas, africanos e europeus, elementos esses oriundos de uma expressão religiosa híbrida, puramente colonial, ou seja, um calundu que não possuía quaisquer intenções de ser enquadrado como um sabá (Rocha, 2015, p. 238). Assim,

A Inquisição portuguesa e o esforço catequético esforçaram-se para enquadrar as populações coloniais e europeias na ortodoxia cristã. [...] O olhar erudito julgava grande parte das crenças populares como incompreensíveis e interpretavam segundo seus esquemas mentais certas manifestações, que eram isoladas dos seus contextos e demonizadas. (Rocha, 2015, p. 235)

Esse aspecto circular do imaginário da magia é bem sintetizado por Laura de Mello e Souza: “as elites culturais reelaboraram manifestações da cultura popular à luz da demonologia, esta, por sua vez, não poderia ter-se constituído sem o recurso a tradições folclóricas milenares” (Souza, 2009, p. 389). Através da circularidade cultural entre diferentes continentes proporcionada pela mundialização da Idade Moderna, o sabá se torna um mito no decorrer dos séculos, um complexo cultural conhecido em todas as terras em que a Inquisição estendeu suas garras, sendo referenciado também através de diferentes nomes de acordo com sua localidade:

ajuntamentos, conventículos ou assembleias noturnas em Portugal, *blåkulla* na Suécia¹³, *akelarre* no País Basco e outros lugares sob o domínio da Espanha, entre outros (Bethencourt, 2004, p. 193; Sörlin, 2008, p. 100)

É interessante notar que o termo *Sabbath* também é usado para denominar o sétimo dia nas tradições judaicas, resguardado para o descanso e abstinência, que no português origina o termo *sábado*. De fato, o termo *sabá das bruxas* se origina do Sabbath/ Shabbat dos judeus (Zordan, 2018, p. 334) ligando, no imaginário inquisitorial, os ajuntamentos demoníacos das bruxas aos ajuntamentos rituais dos judeus, dos quais falarei a seguir.

As semelhanças entre a construção do “Outro Judeu” e da “Outra Bruxa” na Era Moderna já foram há muito estudadas por pesquisadores da bruxaria, como Ginzburg o faz em *História Noturna* (1991), mencionando ainda outros sujeitos marginalizados em diferentes tempos e localidades que teriam deixado rastros no imaginário que cria a figura da bruxa.

O medo antijudaico foi disseminado através de três principais narrativas, todas advindas da acusação de deicídio: o assassinato ritual, a profanação da hóstia e o libelo de sangue; que, de acordo com Moraes (2017, p. 83), foram iniciadas ainda em 1144, a partir do caso de Guilherme de Norwich. O ritual do sequestro e assassinato de meninos cristãos foi supostamente criado para reconfigurar a crucificação do Cristo, demonstrando simbolicamente o ódio dos judeus contra toda a sociedade cristã, e por isso eram orquestrados para acontecerem no início da Semana Santa, como na história do menino Simão de Trento¹⁴; a profanação da hóstia foi o mito criado a partir do chamado “milagre das promissórias”, sendo a acusação de que judeus roubavam hóstias para diversos abusos, inclusive açoitá-las e perfurá-las, ao passo que as hóstias angravam milagrosamente em resposta; já o libelo de sangue foi o mito de que os judeus consumiam o sangue dos meninos cristãos mortos nos assassinatos rituais (Delumeau, 2009, p. 436-442). Era dito que os ajuntamentos em que ocorriam os assassinatos rituais, a profanação das hóstias e o consumo do sangue cristão parodiavam a ritualística católica, pois os judeus blasfemavam a hóstia e adoravam seu verdadeiro deus (Satã). O sangue seria

¹³ O termo *Blåkulla* foi usado principalmente nas regiões do norte da Suécia, durante a caça-às-bruxas entre os anos 1668–1676. Inicialmente, se referia à uma região remota para a qual bruxas levavam crianças sequestradas e crianças bruxas, onde realizariam os encontros demoníacos coletivos. Com a popularização do termo, as “jornadas para *Blåkulla*” e “narrativas de *Blåkulla*” se tornaram equivalentes ao mito do sabá. Ver: Sörlin, 2008.

¹⁴ Simão era um menino de dois anos quando desapareceu, na terça-feira da Semana Santa de 1475 em Trento, sendo encontrado morto e afogado dias depois, no domingo de Páscoa, na propriedade de uma família judia. Todos os judeus da cidade foram detidos e submetidos a tortura, até que nove deles confessaram o crime e foram executados, e os outros foram expulsos da cidade. Apesar de um edito do papa Sisto IV declarando que não havia provas suficientes para a acusação dos judeus e proibindo a veneração ao menino Simão, a devoção foi rapidamente disseminada, e foram atribuídos ao beato 128 milagres no tempo de três meses. Em 1588, o papa Sisto V beatifica Simão e oficializa seu culto. Ver: Moraes (2017) e Delumeau (2009, p. 430).

consumido pelos pães ázimos (*matsot*), ou na mistura com o vinho, como uma forma de blasfemar a Última Ceia (Morais, 2017, p. 83). O mito dos ajuntamentos dos judeus é considerado um precedente do mito do sabá das bruxas, principalmente pela similaridade entre o libelo de sangue e a associação das bruxas com a morte de bebês e crianças (Ginzburg, 1991, p. 257).

É interessante salientarmos que, para o alto clero da Igreja Romana, a narrativa dos assassinatos rituais e do libelo de sangue era vista como vista como um exagero irracional devido às proibições do consumo de sangue do judaísmo (Delumeau, 2009, p. 440-441). Dessa forma, o baixo clero e, principalmente, as ordens mendicantes de pregadores em diversos países da Europa e o teatro sacro, foram os responsáveis por espalhar o pânico antijudaico advindo dos supostos rituais sanguinários entre as massas populares.

Assim, a narrativa construída acerca dos ajuntamentos de judeus, vão, séculos mais tarde, serem reutilizadas no imaginário do Sabá, ajuntamento de feiticeiros que profanavam a cristandade, parodiavam seus rituais, faziam pacto com o Demônio e o adoravam. Os feiticeiros, que antes eram judeus, passam a ser também as parteiras, as velhas, os adivinhos, os hereges, os mouros, e também as populações indígenas e africanas no contexto de invasão das Américas e crescente escravização dos povos de África.

3.2. Imaginário mágico no mundo português e suas práticas mágicas

Enquanto os inquisidores se preocupavam em saber se as práticas mágicas tinham se beneficiado do pacto diabólico, os agentes inquiridos falavam de práticas sincréticas, com invocação alternada de Deus e dos demônios, de almas e de forças sobrenaturais, no lançamento de sortes, na realização de conjuros, no prognósticos do passado, do presente e do futuro, na elaboração de filtros de amor, fervedouros, ligamentos, amuletos, nômias, cartas de tocar, feitiços de benquerença e de malquerença (Bethencourt, 2004, p. 09).

O imaginário mágico europeu na Modernidade é deformado às especificidades do mundo português antes mesmo das mudanças causadas pela “descoberta” de novas terras, pois mesmo antes do fim na Idade Medieval, os mitos e crenças no sobrenatural na região de Portugal são moldados de forma diferente do resto da Europa, principalmente pela repressão contida à magia: assim como poucas bruxas são queimadas pela Inquisição Portuguesa, poucos tratados demonológicos e pouca reflexão sobre o assunto da magia foi empregado em Portugal, se compararmos à Europa meridional e parte da Europa ocidental (Bethencourt, 2004, p. 16-17). De acordo com Ronaldo Vainfas,

Duas grandes distinções marcariam, em princípio, as Inquisições ibéricas em relação à congênere medieval e à Inquisição papal: a primeira, já mencionada, reside em que o Santo Ofício ibérico se organizou como tribunal eclesiástico *diretamente subordinado à monarquia*; e a segunda repousa em sua conhecida *obsessão anti-semita*, razão ou pretexto da própria instalação dos tribunais em Espanha e Portugal (Vainfas, 1997, p. 196).

Ainda de acordo com Bethencourt, essa repressão contida é o que dá forma a uma inquisição comparativamente “mais branda” às práticas mágicas, como foi a portuguesa, principalmente pelo fato da predominância da perseguição aos judeus e mouros na Península Ibérica, pois o combate à apostasia e a cristianização forçada dessas populações afetou profundamente as camadas populares da sociedade lusa. O cristianismo vivido pelo povo português se apresentava fortemente “impregnado” de vestígios de elementos pagãos anteriores à cristianização da Península Ibérica, e seus crentes eram desconhecedores dos dogmas e da liturgia (Souza, 2009, p. 124-125).

Assim, o imaginário mágico em Portugal é profundamente cristianizado, mas disforme, fazendo parte de um universo mental mais amplo que vê a ação do sobrenatural no real e vice-versa – comumente deslocando essas definições, pois as fronteiras aqui são fluidas –, possuindo desde saberes tradicionais oralizados até vestígios da hibridação¹⁵ de elementos pagãos e judaicos, principalmente quanto às formas de se fazer feitiços e encantamentos empregadas pelos praticantes.

O “sino-saimão”, representado tanto com seis pontas, como a Estrela de Davi dos judeus; quanto com cinco pontas, como o pentagrama que carregou diversos simbolismos no decorrer dos séculos, incluindo as cinco chagas de Jesus Cristo durante o Medievo; remete a tradições européias muito antigas, utilizado já na magia de conjuro medieval. Sua aparição é comum em Portugal principalmente em gravações nas portas de casas antigas, para protegê-las do mau-olhado (Souza, 2009, p. 285). Sua utilização é também amplamente difundida em diversas práticas confessadas por réus portugueses, sendo um símbolo de proteção tão comum nas práticas mágicas quanto o sinal da cruz:

Rui Gonçalves, saluador da Ribeira da Galé, no termo de Elvas, cura um caso semelhante de ferida na perna com um pouco de terra peneirada benzida com o sinal-da-cruz e o signo-saimão. (Bethencourt, 2004, p. 78)

¹⁵ A partir de Serge Gruzinski, aplico o termo “hibridação” para pensar as misturas de crenças e elementos religiosos ou mágicos desenvolvidas dentro de uma mesma civilização e entre tradições que coexistem há séculos (Gruzinski, 2001, p. 65).

Margarida Rodrigues, por exemplo, traçava no chão um signo-saimão, metia-se dentro dele nua e em cabelo, chamando ali um finado que respondia às suas perguntas. (Bethencourt, 2004, p. 68-69)

Lionisa da Costa, cristã-velha de Coimbra, lança uma sorte de chumbo derretido na água para saber se o filho da cliente, estudante que namorava contra a vontade da mãe a filha do alcaide, devia casar ou não: ‘ela Lionisa da Costa o derreteu no lume e o lançou em uma pouca de água fria que tinha em um gral de pedra fazendo primeiro um sino samão dizendo algumas palavras baixas de maneira que ela denunciante lhas não entendia [...]’. (Bethencourt, 2004, p. 59)

Elementos pagãos podem ser vistos reintegrados ao quadro religioso cristão, na crença na lua como ser senciente que padroniza os ritmos dos seres mundanos e simboliza o tempo e o eterno retorno dos ciclos, capaz de vontade própria, e na visão das estrelas como residência de entidades que podem atender pedidos a quem as invocar, como as almas do purgatório:

[...] quando visse a lua nova que se humilhasse a ela e que lhe dissesse eu me humilho a ti lua alta e resplandecente filha del rei oriente (..) eu te rogo lua que tu ergas as tuas alas e me vas catar foão e mo tragas aqui anomeando a pessoa por quem se faz, lua que três ramos tendes um lhe chantai pelo coração que me venha catar e que me de os sentidos que nele são. (Bethencourt, 2009, p. 100)

[...] em anoutecendo e a primeira estrela que via no céu dizia oh alma mais desamparada que no fogo do purgatório estás sem pai nem mãe sem irmão nem irmã e sem compadre sem comadre sem afilhado sem afilhada e um dom te quero pedir e outro te quero prometer. E o que te eu quero pedir é que tu te queiras erguer e alevantar e a Antonio Simões queiras ir buscar e no seu coração queiras entrar e não no deixes comer nem beber nem folgar até que Branca Fernandes não venhas buscar para querer e amar para com ela casar que diante dela nem detrás dela veja outra que mais ame nem que mais queira que ela. E o que te eu quero prometer se lhe tu isto cumprires quatrocentos patres nostres e quatrocentas ave marias e quatrocentos credos e quatrocentas requiesternas. (Bethencourt, 2009, p. 101-102)

O historiador Serge Gruzinski desenvolve o conceito de “hibridação” como uma referência “às misturas que se desenvolvem dentro de uma mesma civilização ou de um mesmo conjunto histórico – a Europa Cristã, a Mesoamérica – e entre tradições que, muitas vezes, coexistem há séculos” (Gruzinski, 2001, p. 62). Nesse sentido, acredito que não há conceito mais acertado para definir o imaginário da magia de Portugal pois, como demonstrado aqui, o imaginário português que vem ao Brasil durante a colonização já era fundamentalmente híbrido, perpassado por diferentes imaginários pagãos e sistemas de crenças não-católicos previamente a Época Moderna. Assim, um imaginário mágico híbrido como o português não pode ser

considerado como um imaginário “puro”, mas distinto precisamente pela sua mistura. E é essa mistura híbrida que se torna mestiça e colonial a partir da Modernidade¹⁶.

As bolsas de mandinga, de tradição africana, passam a ser encontradas em Portugal e nas colônias portuguesas a partir dos finais do século XVII, atingindo o ápice de utilização e comércio no século XVIII (Calainho, 2008, p. 96). A bolsa de mandinga normalmente se encontrava amarrada ao corpo do usuário, como um cordão ao redor do pescoço, ou escondida em algum lugar do seu corpo e, como um tipo de patuá – como são chamados os amuletos que contém vários elementos – era uma prática fundamentalmente masculina, difundida tanto entre negros como brancos em todo o mundo português. Em Portugal, as bolsas eram produzidas e comercializadas principalmente por africanos e seus descendentes e, no Brasil, também por indígenas, mas eram procuradas e utilizadas por pessoas das mais diversas origens.

O objetivo principal de quem as utilizava era “fechar o corpo” ou seja, “era boa para não entrarem no corpo de quem a trouxesse consigo flechas, facas, nem tiros” (Souza, 2009, p. 298), “para livrar o corpo de perigos e feridas de facas, espadas e adagas” (Calainho, 2008, p. 99), mas também podiam ser usadas com a intenção de atrair boa sorte e até mesmo mulheres (Calainho, 2008, p. 96). O conteúdo das bolsas era variado, mas normalmente continham ossinhos de defuntos, a pedra olho de gato, crucifixos ou imagens de Jesus crucificado, orações de santos (às vezes escritas de trás para frente, às vezes escritas com sangue do usuário da bolsa ou de um frango preto), imagens da Virgem Maria, sementes, papéis com símbolos de proteção como cruzeiros ou o sino-saimão, entre outros¹⁷. Pedacos de pedra d’ara¹⁸ e de hóstia também eram comuns de serem encontrados nas bolsas, e o roubo e comércio de ambos os itens eram muito comuns em todo o Reino, para as mais diversas práticas mágicas (Souza, 2009, p. 295; 297; 313; Bethencourt, 2004, p. 132; Nogueira, 2019, p. 248-249).

¹⁶ Como será melhor desenvolvido no decorrer da monografia, utilizo a “mestiçagem” aqui em consonância com o conceito de *mestizaje* de Serge Gruzinski (2001, p. 62), sob um viés cultural, para pensar as misturas culturais que surgem no mundo colonial durante a Idade Moderna, reconhecendo todas as violências, especialmente as raciais, da colonização e, em certa medida, ainda perpetuadas na contemporaneidade. Não me remeto, de modo algum, à teoria da democracia racial de Gilberto Freyre ou a perspectivas derivadas desta. “Colonial”, aqui, não se refere ao avanço colonizador da Europa, mas à perspectiva de definir o Brasil Colônia enquanto um espaço específico de fronteiras fluídas, para entendermos as espiritualidades populares específicas, mestiças, que surgem nesse espaço de fronteira. Laura de Mello e Souza define esse movimento como algo absolutamente específico, simultaneamente multifacetado e especificamente colonial (Souza, 2009, p. 121). Quanto ao pensamento que guia a colonização européia, utilizo colonizador ou colonialista para defini-lo.

¹⁷ Todos os exemplos de ingredientes das bolsas podem ser encontrados em diferentes relatos presentes em documentos inquisitoriais, em Calainho, 2008, p. 95-100, e Souza, 2009, p. 279-300.

¹⁸ Pedra de mármore sobre a qual os padres rezavam a missa e abençoam a hóstia e o vinho da Eucaristia. As bolsas de mandinga poderiam ter ainda mais poder caso o produtor conseguisse colocá-la abaixo do altar de pedra d’ara de uma igreja, para que fossem realizadas três missas sobre ela (Calainho, 2008, p. 98).

Segundo Daniela Calainho, a bolsa de mandinga adquire um caráter particular por se tratar de um processo de amálgama cultural e religioso entre África, Europa e Brasil. Assim, essa prática mágica demonstra como os africanos em Portugal, cativos, forros e livres, mantinham uma fronteira fluida entre práticas portuguesas cristãs e manifestações de crenças vinculadas às suas raízes (Calainho, 2008, p. 111-112). Pensar no imaginário da magia português é, além de pensar nos elementos pagãos e judeus em sua constituição, também considerarmos as práticas mágicas africanas desse imaginário que coexistiram com tais elementos. O imaginário da magia português assume o início de uma mestiçagem a partir da fusão dessas crenças distintas, que vão se adaptar e se transformar ainda mais profundamente no Brasil Colônia.



4. CONTINUIDADES E ADAPTAÇÕES DO IMAGINÁRIO DA MAGIA NO BRASIL COLONIAL

No texto *Moralidades brasílicas: deleites sexuais e linguagem erótica na sociedade escravista*, o historiador Ronaldo Vainfas nos permite, através de fontes inquisitoriais, olhar pelo buraco da fechadura para aquilo que seria de mais “íntimo” na vida da sociedade colonial: a sexualidade. Apesar do caráter privativo que a nossa sociedade contemporânea atribui a sexualidade, o contexto do mundo colonial oferecia pouca ou nenhuma privacidade aos corpos, sendo comum que as denúncias de pecados sexuais, como a sodomia, ao Santo Ofício viessem de vizinhos, amigos, senhores, patrões, empregados e escravizados dos acusados, vistos com “a boca na botija” pelo denunciante através de uma fresta na parede de taipa, por um buraco na porta, por ouvir os gemidos através das paredes, etc., pois “as casas coloniais, fossem grandes ou pequenas, estavam abertas aos ouvidos alheios” (Vainfas, 2018, p. 227).

Seja sexualizando figuras santas como a Virgem Maria (Vainfas, 2018, p. 248) ou símbolos sagrados como a cruz, ao colocá-la ao pé da cama ou embaixo dos corpos durante o sexo (Vainfas, 2018, p. 247), é certo que no mundo católico colonial as fronteiras entre o sagrado e do profano, Deus e Diabo, misturavam-se admiravelmente no amor e nas relações sexuais. O Deus no Brasil, nesse caso, estaria mais próximo do corpo profano dos seus crentes que as liturgias católicas permitiriam, uma divindade mais próxima do hibridismo cristão popular e pagão as terras de Portugal.

Errotização do sagrado ou, de maneira mais ampla, mistura do sagrado com o íntimo, os fluxos do corpo, os sentimentos individuais, eis o traço de mentalidade que parece emergir de tais atitudes, mais do que mero sacrilégio e nem de longe alguma espécie de perversão. [...] o sexo podia invadir o Céu sem grande cerimônia, nas moralidades populares, conferindo-se atributos eróticos às figuras divinas. Não é de admirar, assim, que as coisas do sagrado invadissem o leito conjugal, onde o havia, e os colóquios entre amantes [...]. (Vainfas, 2018, p. 248-249)

4.1. Encantamentos, bolsas de mandinga e sortilégios

Assim, nos deparamos com um fenômeno curioso entre Portugal e Brasil, a utilização das palavras do sacramento da hóstia como encantamento de amor: em 1591, durante a Primeira Visitação do Santo Ofício às terras da Bahia, Paula de Sequeira confessa haver praticado o

“ajuntamento carnal” por diversas vezes com Felipa de Souza¹⁹ e, além disso, alega ter aprendido o encantamento do sacramento em Lisboa, vinte anos antes da confissão, com um clérigo chamado Gaspar Franco,

[...] lhe ensinou que dissesse ella as palavras da consagração da missa com que consagrão a ostia na boca do ditto seu marido quando elle dormisse e que elle amansaria e poria toda a sua afeição nella, e pera isto o ditto clérigo lhe deu em hum papel escritas as ditas palavras, e ella confessante disse as dittas palavras na boca alguãs vezes ao ditto seu marido dormindo. (Primeira Visitação, 1935, p. 62)

Além do clérigo, Isabel Roiz, conhecida como Boca Torta em diversas acusações de feitiçaria na Bahia quinhentista, também é denunciada por Paula de Sequeira pelos ensinamentos,

[...] confessando mais disse que avera oito ou dez annos pouco mais ou menos que nesta cidade Isabel Roiz a boca torta dalcunha nella moradora lhe ensinou as ditas palavras da consagração desta maneira *hoc est enim*, dizendo-lhe que as disese na boca dormindo a seu marido e que lhe quereria bem ella confessante usou das dictas palavras, dizendo algumas vezes da dicta maneira ao ditto seu marido. (Primeira Visitação, 1935, p. 62)

Em 1591, ainda durante a Primeira Visitação à Bahia, Gaspar de Goiz se apresenta à mesa do inquisidor para fazer várias denúncias, dentre elas, uma contra Margarida Carneira de Magalhães, mulher natural de Marrocos e, à época, moradora de Salvador, com quem havia tido “conversação desonesta”, ou seja, relações sexuais fora do matrimônio. Gaspar denuncia que Margarida o encantara com as palavras da hóstia e confessa tê-las repetido:

[...] alfoita ela chegando a sua boca a delle dixe as palavras da sacra, *hoc est corpus meum* e depois disto lhe dixe a elle domingos mil consagro delle denunciante querendo tambem o ajuntamento desonesto com ella da mesma maneira lhe dizia as dittas palavras.²⁰

¹⁹ Felipa de Souza, chamada de “grande fanchona da Bahia” por Ronaldo Vainfas (1997, p. 186), foi uma mulher portuguesa, viúva de um pedreiro e casada novamente com um lavrador, que ganhava a vida como costureira na Bahia. Tinha 35 anos quando foi condenada pela Inquisição, durante a Primeira Visitação do Santo Ofício, por ser denunciada de se relacionar sexualmente com pelo menos seis diferentes mulheres, inclusive umas casadas, acusação confirmada pela própria Felipa de Souza que admitiu sentir “grande amor e afeição carnal” por mulheres e por isso as “namorava e tinha damas”. Seu auto de fé ocorreu na praça da Igreja da Sé de Salvador, onde seus pecados foram enumerados enquanto ela vestia apenas uma camisola e tinha uma vela na mão. Após o auto de fé, Felipa foi levada ao Pelourinho e açoitada publicamente. Suas penas foram o açoite, o auto de fé, o confisco dos bens (custas do processo) e o degredo até o fim da vida da Capitania da Bahia. Ver: Vainfas, 2000; 2011.

ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 1267.

²⁰ ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 10751, f. 4v.

Em *O Imaginário da Magia*, Francisco Bethencourt menciona três processos da Inquisição de Évora nos quais os réus, moradores de Portugal, foram acusados de proferirem as mesmas palavras sacras na boca dos amantes, “consideradas de grande poder quando ditas no rosto do amigo, na boca do homem que estivesse a dormir ou mesmo durante o ato sexual” (2004, p. 102). Em *A Heresia dos Índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*, Vainfas reitera novamente essa prática, citando o caso de Fernando Álvares Cabral, chamado de Fernão, um dos únicos homens de que se tem notícia na documentação do Santo Ofício a utilizar do encantamento das palavras sacras em mulheres, também durante o ato sexual.

O costume de “consagrar” os amantes com as palavras sacras do sacramento da hóstia era um costume bastante difundido em Portugal e no Brasil do século XVI, como demonstrado nos casos referidos, sendo apenas uma das vastas práticas mágicas comuns no mundo português ultramarino para dominar a afetividade de outrem. A prática era difundida especificamente pelas mulheres lusas, por ser uma solução prática da feitiçaria para impedir os abusos verbais e físicos que os homens frequentemente direcionavam às mulheres, companheiras de matrimônio ou fora dele (Vainfas, 2018, p. 249).

Através dos casos supracitados e sua circularidade entre Portugal e Brasil, é possível notarmos que o encantamento com as palavras da hóstia possuía como campo de ação as vontades do amor, podendo “amansar” ou “amarrar” os encantados, ou seja, fazer com que estes não quisessem fazer mal a quem proferiu as palavras, ou fazer com que as suas afeições fossem direcionadas apenas àquela pessoa. Nos relatos as exatas palavras diferem, *hoc est enim* ou *hoc est enim corpus meum* ou, como no caso de Margarida Carneiro, *hoc est corpus meum*; e essa variação nos mostra o traço de oralidade que o ensinamento e feitiço dos encantamentos compartilhavam no imaginário popular. Segundo Laura de Mello e Souza, além de um dogma religioso, a consagração e transmutação da hóstia durante a comunhão católica era vista também como um símbolo religioso misterioso e, por isso mesmo, carregado de magia (Souza, 2009, p. 176). Assim, o encantamento das palavras sacras era, principalmente, uma expressão da religiosidade popular, um exemplo de como as fronteiras entre a cultura cristã oficial e a cultura da superstição popular eram fluidas, aproximando as palavras sagradas da consagração da hóstia a um rito de bem-querer (Lima, 2020, p. 65).

O sortilégio da tesoura e do balaio, joeira ou peneira, era outra prática famosa nas terras de Portugal e do Brasil, utilizado para encontrar coisas ocultas, perdidas ou roubadas, para adivinhar o futuro predestinado e para descobrir a identidade de ladrões:

A escrava negra Maria Francisca, que morava com seu senhor na rua Formosa, em Belém, adivinhara o furto de umas moedinhas com o sortilégio do balaio

e tesoura, murmurando: ‘Vem São Pita, vem São Paulo, à porta de São Tiago’ e nomeando as pessoas suspeitas. Manuel de Pacheco Madureira usara do mesmo sortilégio e da mesma reza para saber quem era o autor do furto de uma sua camisa; aprendera a prática com uma índia. (Souza, 2009, p. 213)

Fora também com uma índia, esta chamada Quitéria, que o escravo Marçal aprendera a lançar mão do sortilégio da tesoura, balaio e oração de São Pedro, São Paulo e portas de São Tiago para descobrir autores de roubos. (Souza, 2009, p. 214)

Nos dois casos citados acima, uma prática bastante difundida em Portugal encontra seu caminho até um homem e uma mulher escravizados, através dos ensinamentos de mulheres indígenas. Um exemplo arrebatador de circularidade cultural, que parece até espiralar. Antonia Maria, amiga de Francisco Xavier, que mais tarde viria a denunciá-la à Inquisição, vai à casa dele para ajudá-lo a descobrir se conseguirá ser admitido como padre, o fazendo através do sortilégio da tesoura:

‘Ora ande, e venha ver se há de ser sacerdote: dê-me quatro vinténs, um alguidar vidrado, água, uma folha de papel de dentro do caderno, uma peneira, e uma tesoura’. Antonia pôs água no alguidar, botando a seguir a moeda (que foi ao fundo) e a folha de papel, que não afundou e permaneceu seca na parte superior. Tomou da peneira, cravou no seu arco as duas pontas da tesoura aberta, tomando um de seus arcos e dando o outro para Francisco Xavier segurar. A seguir, recomendou-lhe que repetisse, negando, tudo o que ela falasse. E disse: ‘Por São Pedro, e por São Paulo, pela porta de Santiago em como Francisco Xavier há de ser clérigo’. A peneira andava, dando volta circular, enquanto a tesoura permanecia fixa. Quando Francisco Xavier negava, o conjunto todo ficava parado. (Souza, 2009, p. 212)

O sortilégio poderia ainda encontrar outras variações com a tesoura, como Felícia Tourinho confessa ter aprendido com uma mulher de sobrenome Figueiredo, em certo momento que se encontrava presa na capitania de Pernambuco. A mulher teria ensinado a sorte da joeira usando de um antigo sapato feminino:

[...] tomou um chapim e fincou nele uma tesoura, e então levantou no ar tomando com os dois dedos mostradores por baixo dos anéis da tesoura e dixe as palavras seguintes, eu te esconjuro por São Pedro e por São Paulo e pelo Diabo felpudo e guedelhudo que tu me digas a verdade que te quero perguntar [...] se isto é verdade, tu faças andar isto, se não é verdade não o faças andar, então a dita tesoura com o dito chapim se moveu. (ANTT, Inquisição de Lisboa, *apud* Lima, 2020, p. 68-69)

De acordo com Mello e Souza, essa prática de adivinhação é citada várias vezes na Terceira Visitação ao Brasil, no Grão-Pará, se mostrando muito popular entre as diversas populações do Norte – escravizados negros, brancos colonos e também indígenas. Em alguns

casos citados pela historiadora, os acusados de usarem o sortilégio atribuíam o ensinamento a indígenas da região, ilustrando o processo “sincrético” ou, no pensamento de Serge Gruzinski – *mestiço*, que ocorrera no imaginário mágico do Brasil Colonial e que será mais explorado mais a frente.

Mas além de habitar o imaginário brasileiro, o sortilégio da tesoura e da joeira ou peneira é também encontrado em casos ocorridos na Portugal quinhentista e setecentista²¹:

Domingas Maria usava do sortilégio da peneira, rezando de modo um pouco diferente: ‘Por São Pedro e por São Paulo, por Jesus crucificado, por Barrabás, Satanás e Caifás, e por quantos eles são, por d. Maria Padilha e toda sua quadrilha, me digas, peneira, se as ditas duas pessoas estão presas ou não, cobraram o dinheiro ou fizeram o negócio a que iam, que eu te darei um vintém de pão e outro de queijo e te estimarei muito no meu coração’. (Souza, 2009, p. 214)

Brites Frazoa faz a sorte da joeira com a tesoura para saber quem roubou uma camisa à cliente queixosa. O procedimento é o seguinte: pega na tesoura com a cliente, cada uma no seu anel, levantando com ela a joeira; conjura a joeira da parte de Deus, são Pedro, são Paulo e são Pulo para que diga a verdade sobre quem furtou a camisa; depois de nomear alguns suspeitos sem que a joeira se movesse, referiu o albardeiro e, quando disse são Pulo ‘a joeira andou ao redor e ela declarante ficou maravilhada’. (Bethencourt, 2004, p. 70)

É interessante ainda notar que as orações que acompanhavam o sortilégio invocavam principalmente santos do catolicismo (São Pedro, São Paulo e São Tiago/Santiago são os mais citados), mas em dois dos casos aqui apresentados, forças demoníacas são também invocadas. Felícia Tourinho e Domingas Maria falam de uma mistura de santos com demônios, se utilizando das duas faces do mesmo imaginário, Bem e Mal, para dar força à sua oração.

As bolsas de mandinga, patuás cuja importância nas terras de Portugal foi desenvolvida no tópico anterior, também se manifestaram no Brasil Colonial, a partir de 1668. A maior incidência de alusão às bolsas ocorreu na Terceira Visitação, nos estados do Grão-Pará e Maranhão, e no norte e nordeste do país foi precisamente onde mais foram encontrados registros da utilização destas (Souza, 2009, p. 280).

Em Pernambuco, já no século XVIII, a feiticeira Antonia Maria vendia bolsas a seus clientes com “buço de lobo” e pedacinhos de pedra d’ara, para que estes fossem bem-sucedidos em seus comércios (Souza, 2009, p. 283). Anos depois, o recifense João de Siqueira Varejão Castelo Branco é denunciado por carregar uma bolsinha amarrada ao pescoço, e dizer ao denunciante que “nada de ferro lhe entrava” pelo poder da bolsa, que continha um pedaço de

²¹ O caso de Brites Frazoa data de 1547, processada na Inquisição de Évora, enquanto o caso de Domingas Maria, segundo Souza, é do século XVIII.

sanguinho – pano usado pelos sacerdotes para limpar o cálice da Eucaristia –, umas hóstias e “outras coisinhas”. De acordo com o denunciante, que no momento do evento não acreditara no poder da bolsa de mandinga, João de Siqueira ficou tão contrariado com a falta de crença que se pôs a demonstrar o poder do patuá: se meteu sobre sua própria espada, cuja lâmina envergou, mas não lhe causou nenhuma ferida (Souza, 2009, p. 283-284).

Os escravizados José Francisco Pereira e José Francisco Pedroso eram cativos de senhores portugueses e, além de confessarem à Inquisição sua participação em ajuntamentos noturnos, que será abordado no próximo tópico, eram bem versados nas práticas feitiçaria, possuindo diversos fregueses brasileiros a quem venderam bolsas de mandinga. O próprio José Francisco Pedroso,

[...] morara algum tempo no Rio, onde fora batizado, crismado e ouvira pela primeira vez falar em mandingas, “e que elas tinham bom préstimo para livrarem de cutiladas”. Pereira, assim que chegou da colônia, viu-se assediado por negros que lhe pediam mandinga: “... como ele [...] tinha vindo há pouco tempo do Brasil, muitos pretos o perseguiram [...] para que lhes desse mandinga porque as havia de ter trazido de lá...” (Souza, 2009, p. 289).

As bolsas de mandinga de Pereira e Pedroso eram feitas de pano branco e continham pedras de courisco, a pedra olho de gato, enxofre, pólvora, uma bala de chumbo, um vintém de prata, um osso de defunto e papéis cheios de letras e figuras desenhadas com sangue de frango branco, frango preto, ou do braço do próprio José Francisco Pereira, além de uma oração a São Marcos:

Ó glorioso São Marcos, São Marcos te marque, Jesus Cristo te abraque, São Manso te amanse, o Espírito Santo te humilhe, meu São Marcos Santo glorioso, te peço que meu sangue não seja derramado nem minhas forças tomadas nem meus inimigos encontrados pelo poder de Deus padre, de Deus filho e do Espírito Santo, que se meus inimigos têm olhos, que me não vejam, e boca que tenham me não falem pelo poder de Lúcifer todas as horas sejam comigo onde me encontrar com meus inimigos (Souza, 2009, p. 290).

No Grão-Pará, dois processos de 1764 são acerca de bolsas de mandinga e envolviam agentes indígenas, que roubaram hóstias e pedaços de pedra d’ara da igreja local para a confecção das bolsas. Na vila de Beja jovens indígenas confessaram a participação no roubo de hóstias para usá-las em bolsas de mandinga: entre outros agentes, Joaquim Pedro foi preso com uma bolsa de mandinga amarrada ao pescoço, dizendo que aos usuários das bolsas não “lhe entrava no corpo faca, nem espada, porque tudo quebrava no corpo”; o menino Luíz Antônio, de 12 anos, confeccionava bolsas de mandinga em casa com pedaços de hóstias e também usava uma no pescoço, “para não morrer de morte repentina” (Souza, 2009, p. 299). Anselmo,

adolescente indígena da vila do Benfica, queria ter hóstias junto de si para “ser valente, e lhe não fazerem mal facas, nem espadas, nem paus” e fazer mandingas preservativas para si. Joaquim, um dos seus companheiros, acreditava que as bolsas de mandinga com pedaços de hóstia, cera de velas, fitinhas do menino Jesus, sanguinho e pedra d’ara, poderiam protegê-lo dos seus inimigos, de onças e cobras, e para “não lhe entrarem no corpo de quem a trouxesse consigo flechas, facas nem tiros” (Souza, 2009, p. 298).

Para Laura de Mello e Souza, a confecção de bolsas de mandinga no norte do Brasil entre homens indígenas demonstra como essa prática foi um caso tipicamente colonial de feitiçaria: “são a resolução específica de hábitos culturais europeus, africanos e indígenas; congregam a tradição europeia dos amuletos com o fetichismo ameríndio e os costumes das populações da África” (Souza, 2009, p. 279).

No pensamento português da Época Moderna, o corpo humano era um campo de batalha entre Deus e o Demônio, Bem e Mal, tornando homens, mulheres e crianças vulneráveis aos ataques sobrenaturais do diabo e das feiticeiras. Além disso, a doença era concebida como um aviso de afastamento do divino, pois eram mais vulneráveis aos achaques diabólicos aqueles que estavam “em falta” com seus deveres como cristãos (Bethencourt, 2004, p. 73). De acordo com Mary Del Priore (1997, p. 79), o corpo feminino era visto como mais suscetível às doenças por sua natureza “amolengada e frágil”, mais “suave e terna”, logo, mais vulnerável na fé, na sabedoria, na moral. No tratado de demonologia contra feiticeiras, o *Malleus Maleficarum*, ou Martelo das Feiticeiras, os inquisidores alemães afirmam que é a “falha na inteligência” da mulher diante das armadilhas do demônio que faz com que estas sejam a maioria dos praticantes de feitiçaria, impossibilitadas de resistir às ilusões do Príncipe das Trevas (Kramer; Sprenger, 2017, p. 96).

Apesar da suposta inferioridade de Eva perante Adão, curandeiras e benzedoras, mulheres brancas, negras, indígenas e mestiças de todo o Brasil trabalhavam com o diversificado conhecimento ancestral que tinham acesso, utilizando palavras e gestos, ervas e raízes, orações e adivinhações para afastar o mal dos corpos, passando o conhecimento acerca do corpo feminino de mãe para filha, substituindo a falta de médicos em áreas pouco urbanizadas da colônia e até mesmo sendo procuradas em primeiro lugar por pessoas e famílias que preteriam a medicina formal. Em um território tão longe da metrópole, era preferível confiar no conhecimento das ervas locais que em médicos de formação insuficiente e alheios aos avanços da medicina, como opina o Frei Caetano Brandão: “é melhor tratar-se com um tapuia do sertão, que observa com mais desembaraçado instinto, do que com médico de Lisboa” (*apud*, Del Priore, 1997, p. 88).

A grande presença africana, indígena e mestiça no curandeirismo brasileiro deve ser elaborada: além das técnicas de cura já mencionadas, curandeiros indígenas utilizavam muito da fumaça e do sopro nas curas (Souza, 2009, p. 234), e os curandeiros africanos utilizavam principalmente de pós, feitos com ervas e raízes (Nogueira, 2019, p. 240). Entretanto, André Luís Lima Nogueira chama a atenção para sua pesquisa nas Minas Gerais, que demonstram pouca disparidade entre a quantidade de curandeiros brancos e curandeiros africanos ou mestiços denunciados: de acordo com os resultados, o autor afirma que as ações de cura eram realizadas pelos mais diversos agentes, “brancos ou pretos, cativos, forros ou livres” (Nogueira, 2016, p. 172-173). Apesar disso, mulheres e homens pretos eram mais associados à feitiçaria nas denúncias, mesmo que o conteúdo de suas ações fossem voltadas à cura, enquanto outros agentes eram frequentemente denunciados apenas como curandeiros não-licenciados (Nogueira, 2016, p. 172-173).

Já em Portugal, os curandeiros eram chamados de *saludadores*, e eram em sua maioria homens que benziam o gado e curavam feridas, “soldavam ossos” quebrados e protegiam os corpos dos males utilizando-se de orações, palavras, gestos, ervas, bafejos, cuspidas e aplicação de determinados ingredientes (Bethencourt, 2004, p. 77-85; 364-369).

Belchior da Cruz, em Évora, diz ao enfermo Domingo Dias que não fosse procurar por cura longe de lá, pois este “era saludador e tinha sete virtudes e tudo sabia” (ANTT, Inquisição de Évora, *apud* Bethencourt, 2004, p. 80). O enfermo, encontrando-se indisposto e “doente de frialdade” é recomendado pelo saludador que se trate com suadouros de hera:

[...] colhendo-se as folhas redondas dela que tem mais virtude que as compridas e metidas em um saco no forno e depois lançando-se as pessoas na cama sobre a dita hera e cobrindo-se com ela mesma porque a dita hera lhe chupasse toda a frialdade. E fazendo isto as ditas pessoas sararam (ANTT, Inquisição de Évora, *apud* Bethencourt, 2004, p. 80).

No Brasil setecentista, o negro mina João da Silva se utiliza também de suadouros de ervas para administrar curas em Minas Gerais, além de banhos e beberagens. Apesar da erva específica usada no suadouro não ter sido citada (como infelizmente é frequente nas denúncias de práticas de cura no Brasil), o mesmo curandeiro usava da madeira da laranjeira brava para fazer pós curativos, a raiz da orelha-de-onça e da figueira brava, e ainda as raízes chamadas de “paratudo” para cicatrizar e estancar as sangrias que fazia para remediar seus clientes (Nogueira, 2016, p. 280)²².

²² Acerca dos métodos de cura utilizados pelos curandeiros não licenciados no Brasil, Nogueira demonstra, em *Entre cirurgiões, tambores e ervas: calunzeiros e curadores ilegais em ação nas Minas Gerais (século XVIII)*

Assim como em outras práticas mágicas, a palavra falada também era de grande importância em rituais curativos, principalmente na invocação de entidades católicas e orações. A expulsão de espíritos de mortos do corpo de enfermos com tremedeiras podia ser feita através da invocação do Espírito Santo, para que este expulsasse o espírito inferior: “Jorge Anes Castro aconselha uma mulher ‘que tinha uma dor e tremia e escumava e caía no chão’ que mandasse dizer cinco missas ao Espírito Santo, oferecendo-lhe uma pomba viva em cada uma” (Bethencourt, 2004, p. 83).

As rezas utilizadas no curandeirismo do mundo português frequentemente obedeciam a procedimentos de associação às verdades da fé católica, por analogia ou oposição. A feiticeira portuguesa Isabel Brás recomenda a uma mulher, que mais tarde confessa o atendimento da feiticeira ao Santo Ofício,

[...] que dissesse três credos à honra das três necessidades que Nossa Senhora tivera ao pé da cruz e cinco credos à honra das cinco chagas e quinze patres nostres à honra dos quinze prazeres que Nossa Senhora teve com o nascimento do seu bento filho e nove à honra dos nove meses que trouxe seu bento filho no ventre. E que se ela confitente fizesse estas orações pela manhã quando se alevantasse e à noite quando se deitasse na cama Nosso Senhor a livraria de todo o mal e não poderia ser atentada do demônio (ANTT, Inquisição de Évora, *apud* Bethencourt, 2004, p. 79).

Ana Martins, condenada duas vezes por crimes de feitiçaria pela Inquisição de Lisboa, quando benzia enfermos, dizia,

[...] que pelo poder de Deus e do que tinha de S. Pedro e S. Paulo e de todos os santos, as livrasse daqueles males, e que ela os degradava para as ilhas do enxofre e para o mar coalhado por tantos anos quantos são os grãos que há em um alqueire de milho painço, porque ela reincidente era a benzedeira, a senhora e a curandeira (ANTT, Inquisição de Lisboa, *apud* Coelho, 2020, p. 50).

Para curar o quebranto, a mesma feiticeira benzia as pessoas enfermas ou um pedaço de roupa destas, invocando três vezes o nome de Jesus Cristo e continuando de tal forma: “Jesus encarnou, Jesus nasceu, Jesus padeceu, Jesus ressurgiu; assim como isto é verdade assim se tirem os males deste doente pelo poder de Deus, de S. Pedro, de S. Paulo e do Apóstolo Sant’Iago” (ANTT, Inquisição de Lisboa, *apud* Coelho, 2020, p. 59).

(2016), que muitas das ervas e raízes utilizadas pelos curandeiros eram também utilizadas por curadores licenciados, isto é, médicos, boticários, etc. A similaridade dos métodos de cura tradicionais das curandeiras brasileiras e de médicos licenciados também é demonstrada no texto “Magia e medicina na colônia: o corpo feminino”, de Mary Del Priore (2001, *In: História das mulheres no Brasil*, p. 78-114).

Domingas Gomes, escravizada no Brasil, curava do mau-olhado com uma reza que havia aprendido com sua senhora: “Dois olhos maus te deram, com três te hei de curar”, aludindo às três entidades da Santíssima Trindade de Deus (Souza, 2009, p. 239-240). No norte do Brasil, José Januário e Domingas da Ressurreição, homem branco e mulher indígena, curavam de quebranto em dupla dizendo: “Com dois to deram, com três to tirem. Em nome de Deus e da Virgem Maria”, rezando então uma ave-maria e um glória ao pai em honra à paixão e morte de Jesus (Souza, 2009, p. 239). Também curavam do mau-olhado, enquanto Domingas fazia o gesto da cruz sobre o doente, recitava: “Jesus Cristo te lindrou. Jesus Cristo te criou. Jesus Cristo te diz olha quem de mal te olhou”. Januário, também fazendo o sinal da cruz, rezava: “Sant’Ana pariu Maria. Maria pariu Jesus Cristo. Santa Isabel pariu São João Batista. Assim como estas palavras são certas, assim tu, fulano, sejas livre deste mal ou deste olhado, por São Pedro, e por São Paulo, e por Jesus Crucificado” (Souza, 2009, p. 240).

Nas crenças populares de Portugal, foi possível encontrar variações quase que idênticas às rezas da indígena Domingas da Ressurreição, no compêndio *Obra etnográfica (I): festas, costumes e outros materiais para uma etnologia de Portugal*, do etnólogo Adolfo Coelho:

Deus te fez, // Deus te criou; // Deus te desolhe // De quem mal te olhou; // Se é torto ou excomungado, // Deus te desolhe do seu mau olhado (Pedroso, *apud* Coelho, 2020, p. 499).

Molha-se o dedo polegar no azeite de uma lamparina, por exemplo, fazem-se três cruzeiras na testa e diz-se: De dois t’o deu // Três t’o tiram que são // Padre, Filho e Espírito Santo (Pedroso, *apud* Coelho, 2020, p. 499).

Também em Portugal, o forro Estevão Luíz teve grande fama de curandeiro na cidade de Beja, no início dos anos 1680. Fazia principalmente unguentos e suadouros com receitas que lhe apareciam em sonhos, se utilizando de plantas, vinho, azeite, vinagre, e benzimentos. Estevão curava de quebranto e mau-olhado com uma fórmula semelhante às citadas acima:

Deus que te fez e Deus que te criou, Deus perdoe a quem te mau olhou; dois olhos te olharam mau, três te olharão melhor, que é Deus Pai, Deus Filho, Deus Espírito Santo, três pessoas e um só Deus verdadeiro. Santana pariu a Virgem, a Virgem pariu Jesus Cristo, Santa Isabel, São João Batista; assim como isto é verdade, verdade, vós Virgem, tirai este mal deste corpo: se é na cabeça, lhe tire a bem aventurada Santa Helena, se é nos braços, o tire o bem aventurado São Marcos; se é na cintura, o tire a Virgem Pura, se é na barriga, o tire a bem aventurada Santa Margarida, e se é nos pés, o tire o bem aventurado Santo André; tire-o Deus e a Virgem Maria, melhor do que eu o posso tirar, com um Padre Nosso e uma Ave Maria (ANTT, Inquisição de Évora, *apud*, Calainho, 2008, p. 151).

Uma prática que chama a atenção pela sua permanência nos dias de hoje, principalmente nos sertões nordestinos, é a de “tirar o sol da cabeça”, um alívio para insolação praticado por benzedeiras e curandeiros no Brasil. Em Évora, o saluador e desencantador de mouros Domingos Álvares conta que aprendeu com brasileiros a mesma prática: mandava o enfermo colocar um guardanapo de pano sobre um copo com água, e emborcar ambos sobre a cabeça, debaixo do sol, entre as onze da manhã ao meio-dia (Souza, 2009, p. 237). José Januário confessa ao Inquisidor da Visitação ao Grão-Pará o costume de também tirar o sol da cabeça, descrevendo uma receita mais completa:

Primeiro, tomava de um guardanapo aberto e sobre ele fazia cruces em diagonal enquanto rezava o credo. A seguir, dobrava o guardanapo, colocava-o na boca de uma ventosa de vidro cheia d'água e “punha tudo na cabeça do enfermo, ficando o guardanapo imediato à cabeça e a ventosa com o fundo para o ar, com água dentro”. José Januário fazia então duas cruces sobre o fundo da ventosa, dizendo: “O Sol e a Lua tiram-se com o sinal da cruz”. Seguiam-se padre-nossos, ave-marias oferecidas à paixão e morte de Nosso Senhor Jesus Cristo, credos em cruz às pessoas da Santíssima Trindade (Souza, 2009, p. 237-238).

Como demonstrado, no mundo luso-afro-brasileiro as práticas mágicas mais diversas poderiam ser encontradas e reconhecidas, sempre com tantas variações quanto similaridades entre elas. Fórmulas de rezas santas e formas de saber-fazer simpatias para encantamentos de amor, sortilégios de adivinhações e procedimentos de cura circulavam no seio do sistema colonial, sendo apreendidos por agentes de diferentes cores, origens, idade e sexo, quase sempre de forma oral, de “ouvir falar” ou de “ver fazer”. É essa circularidade que dá ao imaginário mágico brasileiro um caráter especificamente colonial, mestiço, que definitivamente se opõe aos anseios da ocidentalização, repressora, erudita, catequizadora. Com a mestiçagem colonial, a magia do conjuro deixa de ser medieval para se tornar colonial (Souza, 2009, p. 506). A hibridação, desenvolvida no tópico anterior, presente no imaginário mágico português, encontra no Brasil um aprofundamento da mescla de crenças europeias e africanas que já era encontrada em Portugal, uma mescla que agora toma novas cores com diferentes crenças locais e agentes indígenas.

De acordo com a dissertação de Sulamita Pinto Lima (2020), a feitiçaria como praticada por negros e negras no Brasil Colônia era principalmente feita por encomenda de senhores e senhoras brancos, dos quais os agentes poderiam receber afeição, proteção e grandes quantias de dinheiro em troca (p. 96). Assim como os encantamentos de “amansamento” que mulheres lusas faziam para seus companheiros não lhe fazerem o mal, pessoas negras por muitas vezes se utilizaram da feitiçaria estrategicamente, como uma forma de continuarem existindo e

subsistindo dentro de uma sociedade colonial escravista. Por vezes, pessoas escravizadas ainda faziam feitiços para atingirem seus senhores, na intenção de fazê-los querer bem e, assim, os alforriarem, ou na intenção de fazê-los o mal, causando doenças ou óbito (Lima, 2020, p. 96-97). Assim, as práticas mágicas eram ainda uma alternativa para o alívio de tensões de poder num espaço escravocrata.

De acordo com Laura de Mello e Souza, as práticas desenvolvidas e aplicadas no Brasil foram soluções de magia e feitiçaria coloniais, que tinham grande importância na convivência na colônia justamente pelo seu anseio em lidar com os causos de “menor alçada”: manipulando a afeição do outro, adivinhando o que o futuro próximo reservava, curando doenças, ou recuperando pertences perdidos, a magia colonial vinha para aliviar as agruras e perigos imediatos de um universo material (Souza, 2009, p. 362-363). Se tênues eram as fronteiras do universo material com o universo espiritual, é perfeitamente compreensível que os corpos fossem maltratados por espíritos e objetos pudessem ser imbuídos de poder por espíritos para resolverem problemas materiais. Como dito por Gruzinski (2001, p. 59), a mestiçagem torna uma confusão momentânea de origens culturais em algo fundamental, parte da cultura popular e, nesse caso, da religiosidade popular. No espaço colonial brasileiro, o choque brutal da colonização acaba por fundir santos, demônios e entidades, assembleias noturnas e calundus coloniais.

4.2. Assembleias noturnas e calundus coloniais

No mundo português, o termo *sabá* é desconhecido, sendo substituído no imaginário dos encontros obscenos de bruxas, bruxos e demônios por *assembleias*, *conventículos* ou *ajuntamentos noturnos*. Apesar de presente, referências às assembleias noturnas são raramente documentadas pelo Santo Ofício (Bethencourt, 2004, p. 193; Paiva, 2002, p. 150). Ainda assim, alguns elementos presentes no imaginário europeu moderno ainda são encontrados nesses raros registros, como a abundância de prazeres carnavais, representados pelo sexo, comida e bebida; a adoração ao demônio como se este fosse deus, configurando culto de latria; o Diabo encarnado como um animal ou homem; a orgia entre bruxas e demônios, inclusive com atos somáticos; e, claro, a utilização de unguentos para possibilitar a viagem ao ajuntamento (Bethencourt, 2004, p. 194-196).

Porém, de acordo com Bethencourt (2004, p. 196-197), um elemento da assembleia noturna não é encontrado em outros imaginários sabáticos dos países europeus, apenas em Portugal: a transformação das bruxas em grandes pássaros pretos. Essa transformação ocorreria

após as mulheres untarem seus corpos com unguentos dados pelos demônios e, em vez de apenas possibilitar o voo noturno de bruxas nuas pelos ares ou da alma dessas bruxas ao local do sabá, como vemos em outros países, ocorreria a transformação corporal das mulheres em pássaros gigantes, correspondendo esse elemento ao mito já citado da *strix*, um dos vestígios no imaginário europeu sobre bruxas, a criatura-mulher que se transformaria em pássaro para sugar o sangue de crianças pequenas.

É de comum acordo entre os historiadores que a assembleia noturna aparece raramente na documentação inquisitorial, apesar de elementos que a constituem serem encontrados, ainda que fragmentados e desconexos, em processos sobre feitiçaria que delineiam o imaginário da magia luso-brasileiro (Bethencourt, 2004, p. 193; Rocha, 2015, p. 228; Souza, 2009, p. 342; Paiva, 2002, p. 150). Os próprios inquisidores em geral se preocupavam mais em desvendar elementos que provavam o pacto demoníaco das bruxas, como a adoração do Diabo e as relações sexuais com demônios; recorrentemente ignorando elementos constitutivos do imaginário do sabá, como o voo noturno e os ajuntamentos coletivos (Paiva, 2002, p. 150; Souza, 1993, p. 178-179)²³.

Na Lisboa do século XVIII, um escravizado nascido na Bahia é preso sob a acusação de bruxaria. Manuel da Piedade que, segundo Mello e Souza, foi torturado, acaba por confessar que participava de ajuntamentos noturnos nos campos às margens da cidade do Porto junto a outros companheiros, também negros escravizados. Nos ajuntamentos, o Diabo aparecia sob forma de animais: gato e cabra pardos, cabrito e mula, “pedindo sangue, orientando o preparo da mandinga, exigindo que o adorassem, tomando-lhes pedaços da camisa e dos calções querendo, por fim, que lhes dessem a alma” (Souza, 2009, p. 343).

Já nos campos da Cotovia e Vale de Cavalinhos, nos arredores de Lisboa, dois escravizados, José Francisco Pereira e José Francisco Pedroso²⁴, ambos com passagens pelo Brasil, afirmam terem participado juntos de assembleias noturnas com o Diabo, que lhes aparecia na forma de um homem branco ou negro, com pés de pato ou lebre; como mulher com os pés virados para trás; como um bode preto, um burro, um lagarto, um gato pintado, uma galinha, um cágado e ainda um sapo, sempre os oferecendo vinhos e uvas passas (Souza, 2009,

²³ Haviam, porém, exceções: principalmente de membros do baixo clero que tinham uma obsessão especial pelo sabá e incitavam confissões que o descreviam, como no caso do frade Jerônimo, que incitou confissões de Joana em Coimbra, e ainda nos casos de Catarina Dias e Varia Velez (Paiva, 2002, p. 150-151), além do padre jesuíta Manuel da Silva, que registra as confissões “sabáticas” de Joana de Abreu e Custódia de Abreu no Piauí Colonial (Rocha, 2015).

²⁴ Ambos os escravizados foram acusados de feitiçaria perante o Santo Ofício. Eram “mandingueiros” que comercializavam bolsas de mandinga em Lisboa com fins de “fechar o corpo” dos que as utilizavam. ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 11774. ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 11767.

p. 329). Nos ajuntamentos, ambos os homens e outros homens negros mediam suas forças, adoravam ao Diabo como seu Deus, tinham relações sexuais com o demônio – que por vezes aparecia como mulher, e por vezes como homem, praticando o *pecado nefando* com os adoradores –, corriam pelos campos e entoavam canções da Costa da Mina, de onde Pereira e Pedroso haviam sido levados. Enquanto José Francisco Pedroso se limita a dizer que, por três vezes, se “tratou torpemente” com o Diabo em forma de mulher “bem vestida e bem bizarra”, José Francisco Pereira entra em detalhes sobre as cópulas com o demônio:

[...] ele e os ditos seus companheiros Antonio Borges, Tomás, José Francisco, Pedro de Azevedo, Mateus, todos juntos se tratavam torpemente com o demônio, e era de noite seriam seis horas, e no tempo do inverno passado, não lhe lembra o mês, e isto lhe sucedeu em muitas ocasiões, não lhe lembra quantas vezes foi, e no mesmo lugar e sitio, tinham todos cópula com o demônio na figura de mulher, na figura de homem, porque de instante a instante se mudava em uma e outra figura, e quando tomava a de homem, pelo vaso traseiro é que tinha cópula com ele e com cada um dos seus companheiros (ANTT, Inquisição de Lisboa, *apud* Souza, 2009, p. 346).

Em *O Imaginário da Magia*, Bethencourt narra duas descrições detalhadas de casos sobre ajuntamentos noturnos encontradas em sua pesquisa, ambos processos do século XVI. No Tribunal de Évora, Simão Pinto relata uma experiência com o demônio, que lhe instruiu a preparar-se para uma assembleia noturna:

[...] havemos d’ir agora a um pardieiro onde te eu levar e lá o que me vires fazer isso farás. E que então ele Simão se fora com ele e que ia assim pelo ar e não sabia como nem em que ia e que tanto que chegaram ambos ao pardieiro tomara o demônio uma erva larga ancha e se despira todo nu e se untara com ela dizendo-lhe a ele Simão que assim se havia de untar e fazer como ele fazia e senão que o havia de matar. E que ele Simão com temor do sobredito tomara a folha e se despira e se untara todo com ela e o demônio lhe dissera assim haveis de fazer quantas vezes me virdes fazer. E que tanto que se assim untaram ambos se tornaram a vestir e o demônio lhe mostrara muita gente no dito pardieiro, scilicet, homens e mulheres. E tanto que os viu o demônio lhe disse que assim havia ele Simão de fazer como via fazer aqueles homens e mulheres. E disse ele Simão que o que ele assim vira fazer aos ditos homens e mulheres era que os vira andar dormindo e corrigindo uns com os outros (ANTT, Inquisição de Évora, *apud* Bethencourt, 2004, p. 193-194).

Além das instruções, Simão relata ainda que, na reunião noturna que ocorrera por volta da meia-noite, os homens e mulheres reunidos se ajoelharam para adorar ao demônio: “todos com as mãos alevantadas para o demônio direitas para ele com os dedos disseram versos d’el diablo a mim adorarás e a outrém ninguém não adorarás” (ANTT, Inquisição de Évora, *apud* Bethencourt, 2004, p. 194).

Já na Inquisição de Lisboa, Margarida Lourenço relata extensamente e com riqueza de detalhes as assembleias que participou, desde os quinze ou dezesseis anos, nos campos do Vale de Cavalinhos, também citado pelos escravizados José Francisco Pereira e José Francisco Pedroso. A acusada havia ido como serva para a casa de uma viúva na adolescência, a qual possuía três irmãs solteiras que um dia se ofereceram para levar Margarida a um lugar onde ela “comesse e bebesse e folgasse à sua vontade”. Margarida aceitou, e as quatro se transformaram em grandes passarões pretos após untarem os próprios corpos com um unguento, voando até o Vale de Cavalinhos. Lá encontram Belzebu, que lhes tira sangue do braço esquerdo, escrevendo o nome de cada uma em um livro – nessa ocasião, o nome de Margarida é trocado, pois se chamava Domingas antes do encontro com o Diabo. As mulheres dão ofertas de dinheiro a Belzebu, afirmando ao “diabo Magazão” que pertenciam a Belzebu e que voltariam aos ajuntamentos. Juntamente a mais seiscentas mulheres e outros demônios, que estavam na forma de homens negros, Margarida se põe a comer e beber de um banquete regado a pão, vinho e carne à vontade; as mulheres então começam a dançar com os demônios, e o diabo Magazão tem relações com todas elas, “pela diante e por detrás quantas vezes quis” (Bethencourt, 2004, p. 194-195).

Fazendo uma breve curva até o século XVIII, encontramos outro caso no Tribunal do Santo Ofício que alude ao imaginário sabático e cita o Vale dos Cavalinhos: em 1709 a criada Josefa Maria é acusada pelo padre Emanuel, seu confessor, de andar na companhia do demônio com mais duas companheiras²⁵. Além das acusações de pacto demoníaco e de infanticídio, o padre e o inquisidor insistiam em saber se a ré se encontrava com o Diabo sozinha ou em bandos, sugerindo a procura de uma experiência coletiva característica do sabá. Durante o processo, que dura 7 anos até o auto-de-fé, Josefa apresenta uma narrativa com elementos sabáticos: com mais cinco companheiras, passava unguentos nas axilas e voava à noite para se encontrar com demônios, dançando e tendo relações sexuais com eles; fazia viagens sobrenaturais sozinha com o demônio nas quais não voava, mas atravessava portas e janelas fechadas, chupando o sangue de crianças pequenas (como uma boa herdeira da tradição portuguesa da mulher-pássaro *strix*) durante todo o trajeto até o Vale dos Cavalinhos (Souza, 1993, p. 173).

O Vale dos Cavalinhos, citado como ponto de encontro de ajuntamentos noturnos demoníacos em três dos relatos acima por moradores de Lisboa, é bastante relevante para pensarmos a presença de elementos difusos do *sabá* no imaginário mágico português. O local

²⁵ ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 4964.

é permeado por um imaginário de magia pungente reforçado de diversas formas, sendo até mesmo citado na obra literária *Auto das Fadas*, escrita por Gil Vicente entre 1510 e 1512, como o lugar para onde cavalgava a feiticeira Genebra Pereira para fazer feitiços. Francisco Bethencourt (2004, p. 320) sugere que a visão do Vale dos Cavalinhos como local de magia provavelmente esteve difundida entre a população lusitana nos arredores de Lisboa desde o início dos quinhentos. De acordo com Laura de Mello e Souza (2009, p. 343-344), o local também foi o suposto ponto de encontro de bruxas portuguesas queimadas em Lisboa no ano de 1559, em razão de uma devassa publicada por D. Catarina enquanto regente²⁶.

Em *Inferno Atlântico*, estudo posterior a *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, Laura de Mello e Souza detalha ainda dois processos que descrevem ajuntamentos noturnos em Portugal no século XVII (Souza, 1993, p. 167-169). O primeiro se trata da ré Ana Antônia Boco, moradora de Braga que confessa um episódio sabático após ter sido presa pelo Santo Ofício em 1623, acusada de bruxaria e feitiçaria. Ana do Boco relata ir em uma encruzilhada com “várias mulheres suas conhecidas”, de onde viajaram para o local do ajuntamento demoníaco:

A conselho de uma delas, que funcionava como espécie de “mestra”, untou-se com certa água e viu-se transportada para outro lugar, São Martinho dos Carvalhos, achando-se então em camisa e descabelada. A mestra, de nome Cecília, começou a invocar os demônios, fazendo um ruído com os dedos como quem chama galinhas, e dizendo “pilos, pilos”. Logo apareceram vários demônios em figuras de bodes; um deles colocou-se, de pé, no meio dos circunstantes, que o adoraram dizendo: “Adoro-te, meu Deus Barrabás”. Depois, todos dançaram, e cada um dos demônios teve ajuntamento carnal com cada uma das pessoas, “estando as ditas pessoas de costas, e os demônios em cima delas. E depois de assim estarem desapareceram os ditos demônios, e a Ré com a dita companhia se tornaram a achar na primeira parte donde tinham saído”. (Souza, 1993, p. 167).

O inquisidor responsável pelo processo, como de praxe, não se ateu aos elementos sabáticos (nem ao voo noturno, nem à sodomização, nem aos unguentos), inquirindo Ana do Boco especificamente sobre o pacto demoníaco e ao culto de latria aos bodes-demônio. Ana não tinha certeza acerca do pacto, afirmando que andava com ele e tinha sua amizade, mas não sabia de pacto, enquanto a adoração ao Barrabás só foi fervorosamente confirmada pela ré após a ameaça de tortura (Souza, 1993, p. 168).

O outro processo português com elementos sabáticos é muito mais próximo descritivamente do estereótipo europeu de sabá: Leonor Fernandes, natural do Algarve, é presa

²⁶ A devassa geral acusou 28 pessoas, das quais cinco foram queimadas como bruxas, e as confissões documentadas foram apenas de duas das mulheres queimadas. A justiça secular foi responsável pelo caso, não havendo qualquer intervenção direta do tribunal inquisitorial no processo. Ver: Giebels, 2006.

em 1691, confessando que, sendo amiga de uma feitiçeira, esta teria lhe oferecido seus ensinamentos, se por meio da bruxaria Leonor quisesse “ter muitos bens”. Leonor então é ordenada pela mestra feitiçeira a oferecer ao diabo um bolo com seu próprio sangue, sucedendo-se então a sua participação de ajuntamentos noturnos com outras mulheres. Após todas se untarem com um unguento amarelado, se transformam em animais e são transportadas pelos ares por “um demônio com figura de corpo humano, negro e com rabo muito comprido” (Souza, 1993, p. 168) até um campo distante a “mais de dez mil léguas”, onde encontraram, já na figura humana, mais mulheres e demônios na mesma figura humana com rabos compridos. Então, as mulheres cantavam e dançavam com os demônios,

[...] “tomando cada uma o seu às costas, servindo-lhe de mula ou cavalo, bailando, correndo e saltando, cantando e dizendo cânticos ao demônio: que é nosso amigo, é nosso Pai, é nosso Deus, que nos há de dar tudo quanto quisermos e lhe pedirmos”. Depois, arrenegavam da Fé, beijavam o ânus do diabo, e, apartando-se um pouco, cada uma tinha ajuntamento carnal com um parceiro infero (Souza, 1993, p. 169).

Em 1735, voltando ao século XVIII, é presa Maria de Jesus, angolana alforriada e moradora de Lisboa, sob a acusação de feitiçaria (Queiroz *et al*, 2019; Souza, 1993, p. 172). Sua confissão possui tanto elementos próprios do imaginário mágico e demonológico português, quanto elementos que remetem à uma espiritualidade centro-africana, traduzida como demoníaca pelo filtro do imaginário inquisitorial. Maria fizera um pacto de sangue com o “demônio” aos 12 anos, ainda quando era escravizada, e com ele tivera aprendido feitiços, malefícios e artifícios, o adorando como seu Deus enquanto este lhe aparecia em forma de cavalo ou camelo. O demônio teria perfurado o braço esquerdo de Maria e bebido seu sangue, e após o pacto, oferecia-lhe o ensinamento de feitiços com bonecos e a ajudava em afazeres comuns na casa de sua senhora, como varrer e lavar. Sua narrativa de assembleia noturna descreve que a entidade teria apresentado-lhe um unguento branco e um vidro de óleo, com os quais Maria untou o próprio corpo. Descalça, era levada a viagens além-mar através de janelas e portões trancados por ele – não há menções de voo, apenas da viagem sobrenatural – até um local, descrito como um “conventículo” no processo mas que, pela descrição da ré, mais se parecia com uma casa de culto, onde se encontravam demônios e mulheres, cantando e dançando com castanholas, abraçando-se e beijando-se (Queiroz; Andrade; Nascimento, 2019, p. 194-195).

De acordo com Queiroz, Andrade e Nascimento (2019), Maria de Jesus provavelmente se referia mais a uma entidade de sua cosmogonia de origem africana que a um demônio cristão propriamente dito:

É razoável afirmar que a ré não utilizava o termo “Demônio” e, ainda que o fizesse, seria apenas para dizer o que o inquisidor queria ouvir. É muito provável que ela compreendesse essa entidade por *Nzambi Mpugu* (deus do alto), que seria a correlação entre o deus africano e o cristão (...) Cabe lembrar, também, que os termos “Deus” e “Demônio”, ambos grafados com iniciais maiúsculas no processo, partem do entendimento do inquisidor, e indicam as duas figuras mais fortes da mitologia da Igreja de Roma. Pela experiência missionária na África desde a conversão do Congo, em finais do séc. XV, o clero e demais pessoas sabiam da existência de uma hierarquia de deuses no continente africano e de um deus soberano (*Nzambi Mpugu*). Logo, a forma como os termos aparecem registrados permite visualizar que o demônio era a corruptela para o deus a quem Maria havia firmado um compromisso (Queiroz; Andrade; Nascimento, 2019, p. 192).

Assim, podemos ver a ação do “filtro” do imaginário inquisitorial, baseado na demonologia europeia e obcecado por elementos da feitiçaria como o pacto demoníaco, na tradução enviesada dos relatos espirituais de diversos sujeitos acusados de bruxaria. Era extremamente possível que, enquanto muitos réus falavam de entidades ambíguas ou mesmo malignas de suas próprias cosmogonias não-europeias, os inquisidores e agentes do Santo Ofício aplicavam seu filtro de tradução demonológico, transformando-as em demônios (Queiroz; Andrade; Nascimento, 2019, p. 194).

Dos oito casos portugueses apresentados acima que oferecem relatos acerca de ajuntamentos noturnos de bruxas, todos apresentam a negação do deus cristão, para adoração do diabo ou de demônios na figura de deus (*latría*); o ato de untar os corpos das bruxas e bruxos com unguentos ou ervas e ainda a viagem sobrenatural para os locais de encontro (por voo noturno ou atravessando portas sobrenaturalmente) são elementos identificados na maioria dos relatos, assim como as relações sexuais entre demônios, homens e mulheres, frequentemente com citação da penetração anal. É interessante ressaltarmos a presença tão comum da prática da sodomia no imaginário sabático apresentado aqui. Como as bruxas faziam tudo invertido, pois seu mundo é o dos contrários (Clark, 2020, p. 40), o ósculo anal e a penetração anal representaria, no imaginário da bruxaria, o que há de mais contrário à natureza em matéria de relações sexuais.

A metamorfose dos demônios também é encontrada na maioria dos casos, seja em forma humana ou, mais frequentemente, em forma animal. Em menor número, encontramos a citação de banquetes que lembram a Missa Negra do sabá europeu, e ainda o infanticídio, seja nos ajuntamentos ou na viagem para o ponto de encontro. De acordo com Bethencourt (2004, p. 194-196), à exceção do infanticídio, estes são precisamente os elementos mais disseminados no imaginário português quanto ao mito europeu do *sabá*. Outro ponto interessante de levantarmos é que, apesar de não ser considerado por Bethencourt um elemento característico do “sabá”

português, as danças nos ajuntamentos é um elemento citado na maioria dos relatos. Assim como o infanticídio e os banquetes, a dança das bruxas com os demônios se relacionam principalmente com o imaginário europeu comum compartilhado construído sobre o sabá (Souza, 1993, p. 178).

Dou início à análise dos calundus brasileiros indo ao interior das Minas Gerais colonial, em Sabará, onde a angolana alforriada Luzia Pinta foi denunciada ao Tribunal do Santo Ofício em 1739, por “bruxaria e superstições”²⁷. Conhecida por toda a região como “calunduzeira, curandeira e adivinhadeira”, admitiu aos inquisidores que era procurada em sua própria casa por pessoas brancas e negras para curar suas moléstias, realizando os calundus tanto em sua casa como quando praticava a cura pessoalmente nas casas dos clientes mais enfermos. Denunciantes que participaram de seus calundus afirmavam que a angolana se trajava em vestes estranhas, não usadas naquela terra, utilizando-se de instrumentos para dançar durante os ritos e que, enquanto três escravizadas de Luzia Pinta tocavam atabaques, esta entrava em transes e ficava “fora de seu juízo”, às vezes ficando como morta enquanto ia a outros lugares em espírito, às vezes urrando como burro, até acordar ou baixar a cabeça e dizer que os “ventos de adivinhar” estavam falando aos seus ouvidos (Souza, 1993, p. 175; Mott, 2008, p. 92-95).

Após os ventos de adivinhar terem lhe falado como administrar a cura aos enfermos, Luzia Pinta sabia quem havia sido enfeitado com enfermidades e quem estava são, e a calunduzeira jogava pós nos enfermos, dando-os ervas e beberagens para a cura dos malefícios e, segundo a própria, mandava que as curas fossem recebidas no nome da Virgem Maria (Mott, 2008, p. 92-95). De acordo com a ré, os doentes ainda recebiam dela “papas de farinha, em que somente misturava raiz de abatua e de pau-santo” (ANTT, Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor, *apud* Mott, 2008, p. 94), que os fazia vomitar e melhorar das queixas.

Luzia Pinta chamava sua condição de calunduzeira de uma “doença sobrenatural” que teria adquirido de uma familiar ainda em Angola, mas que seus dons de calundu e adivinhação foram recebidos como “tino e destino” de Deus: “que tudo fazia por destino que Deus lhe deu, e por esta causa é que ela diz e assevera nas ditas ocasiões que lhe vêm os ventos de adivinhar, que Deus Nosso Senhor é que lhe diz o que há de fazer” (ANTT, Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor, *apud* Mott, 2008, p. 94), afirmando ainda que nunca teria se afastado da fé católica e negando até o fim de seu processo qualquer pacto com o demônio, mesmo após ser submetida a tormento (Souza, 1993, p. 175).

²⁷ ANTT, Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor, proc. 252.

No arraial de Paracatu, ainda em Minas Gerais, escravizados e forros negros, dentre eles homens e mulheres, organizam um culto a uma entidade da Nação Courá (onde hoje se encontra a capital da Nigéria, Lagos), que é então denunciado e desmobilizado por capitães-do-mato em 1747²⁸. O culto foi desmobilizado na casa de uma mulher escravizada courana chamada Teodósia, mas havia sido introduzido em Paracatu por Josefa Maria, mulher escravizada também da terra Courá, que já praticava a dança Acotundá em Pernambuco (Rodrigues; Maia, 2023, p. 130), e constantemente pregava a palavra do Deus de Courá aos negros e negras de Paracatu e “ia tirar satisfação” com os que não queriam ir a sua casa para os ritos ou falavam contra a adoração do “Deus de sua terra” (Mott, 1986, p. 129-130). De acordo com uma informante, Benta Teodora, forra nativa da Costa da Mina, a casa de Josefa Maria se localizava afastada do arraial, perto do Córrego dos Macacos, possuindo umas casinhas ao lado que serviriam de lugar para o feitio de feitiços, adivinhações, para a disposição de oferendas e de altares, e que apenas os participantes do culto poderiam entrar (Mott, 1986, p. 127-128).

Durante os ritos de Acotundá, um boneco “com feitio de cabeça e nariz à imitação do diabo, espetado em uma ponta de ferro, com uma capa de pano branco, que lhe cobria a cabeça e só aparecia a ponta do focinho [e costas] cheias de sangue” era colocado em cima de um pequeno tapete no meio da casa, “em cima de umas cruces de nove travessas em cada ponta e uma panelas em roda. Dentro delas, umas pontas de ervas cozidas; e em outras, umas ervas cruas; em outra, um pouco de terra com mau cheiro” (ANTT, Inquisição de Lisboa, *apud* Rodrigues; Maia, 2023, p. 20). O boneco era adorado e reverenciado como o deus da terra de Courá e nas suas cerimônias, principalmente organizadas e frequentadas por mulheres negras (inclusive na função de sacerdotisas), os devotos dançavam e “folgavam” ao seu redor em diversas noites de sábado.

As informações eram de que os adoradores de Courá cantavam palavras na sua língua nativa assim como palavras de orações da fé católica, incorporando o catolicismo ao culto de matriz africana. Mulheres negras pregavam aos adeptos do culto que eram filhas e afilhadas de Nossa Senhora do Rosário e de Santo Antônio, assim como o boneco que adoravam, o “Santo da sua terra”:

[...] depois desta dança saía uma que se chamava Quitéria, e esta subia em cima da casa e se punha a pregar pela sua língua dizendo que era Deus e que era filha de Nossa Senhora do Rosário e de santo Antônio, e que o santo de

²⁸ Em 1986, é Luiz Mott que pioneiramente divulga o caso da dança de Tundá, ou Acotundá, encontrada em documentação inquisitorial na Torre do Tombo. Ver: Mott, 1986. A transcrição escolhida para as citações nesta monografia foi a publicada por Rodrigues e Maia (2023, p. 17-43), pois o estudo oferece uma visão mais atualizada do culto ao deus Courá em Paracatu.

sua terra estivera sete anos de joelhos diante de Nossa Senhora do Rosário para lhe dar licença para vir a esta terra, e que já cá estava e trouxera uma carta de Roma para nestas minas se lhe fazer uma igreja (...) entrava a pregar uma negra por nome Ana, (...) dizendo que era santa e chamava as outras pretas para irem à tal casa verem o santo da sua terra; e, se não fossem, que o santo da sua terra as havia de castigar (...) E na mesma ocasião da dança saía uma preta que ela testemunha já declarou, chamada Josefa Maria, e entrava a dançar e dizia que era Deus que tinha feito o céu e a terra e água e pedras, e tudo que havia no mundo tinha criado (ANTT, Inquisição de Lisboa, *apud*, Rodrigues; Maia, 2023, p. 25-26).

O mesmo fazia outra negra que se acha presa, moradora na chapada do Espírito Santo, e era casada, mas que ela testemunha não sabia o nome, e dizia que era afilhada de santo Antônio e de Nossa Senhora do Rosário e que o dito santo a batizara e mandara para esta terra e que já há muito tempo era a sua. E outrossim a dita Josefa Maria era o padre daquela Igreja ou casa dos folguedos e era a que administrava todas as cerimônias e mestra que ensinava as mais; e todas lhe obedeciam (ANTT, Inquisição de Lisboa, *apud*, Rodrigues; Maia, 2023, p. 29).

Os informantes do culto relataram que as mulheres negras que atuavam como porta-voz da entidade dançavam, se suspendiam no ar, realizavam casamentos, ofereciam alimentos ao boneco da casa, faziam adivinhações e milagres. Além da apropriação de orações e elementos católicos no discurso da fé de Courá, era dito que um dos devotos, o homem negro alforriado Antônio Courá, “também fazia uma água e com ela aspergia a todos dizendo que era água benta” (ANTT, Inquisição de Lisboa, *apud* Rodrigues; Maia, 2023, p. 37).

De acordo com Rodrigues e Maia (2023, p. 128-133), as porta-vozes da entidade de Courá podem ser entendidas como sacerdotisas voduns, atuando no processo de apropriação de elementos católicos a partir de referenciais africanos e afro-diaspóricos, combinando processos de negociação, oferendas e agregação (afinal, as sacerdotisas afirmam que é Nossa Senhora do Rosário que permite a viagem do deus Courá ao Brasil e a fundação de sua igreja). O processo de circularidade cultural que dá forma ao culto Acotundá é, assim, uma forma específica de resistência à repressão das religiosidades negras empregada pelo cristianismo. O relato da dança de Tundá em Paracatu é um dos casos registrados mais completos acerca da religiosidade de matriz africana no território colonial brasileiro, nos dando “pistas sobre como os africanos estavam interpretando os santos pretos do catolicismo em seus próprios termos” (Rodrigues; Maia, 2023, p. 130). Das características dos ajuntamentos noturnos portugueses, podemos identificar a adoração ao “demônio”, que na verdade seria uma entidade courana, a característica coletiva dos ajuntamentos e as relações sexuais entre os devotos.

No Piauí colonial de 1758, ainda no século XVIII, o padre jesuíta Manuel da Silva recolhe as confissões de duas jovens escravizadas: Joana Pereira de Abreu, de 19 anos, identificada

como mestiça, e Custódia de Abreu, indígena da etnia Gueguê, de 18 anos. Joana conta que, aos 11 anos, conheceu uma mulher mestiça alforriada na mesma vila dos seus senhores, a “Mãe Cecília”, como Joana a chama em certo momento do documento, que teria lhe ensinado a se juntar ao demônio, em companhia de outra mulher mestiça escravizada que era sua ajudante, Josefa Linda: “me contou a dita Mãe Cecília, que o Demônio tinha torpezas com as mulheres. E que se eu queria falar e ter com ele, ela me ensinaria” (ANTT, Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor, *apud* Rocha, 2015, p. 204). Anos depois, Joana e Josefa são vendidas para um capitão da região de Cajazeiras, onde ambas conhecem Custódia, escravizada na posse do mesmo senhor. Josefa se torna “muito amiga” de Custódia, iniciando-a assim no “comércio com o demônio”, com rituais muito parecidos com os ensinados por Mãe Cecília a Joana.

Os rituais envolviam principalmente a adoração do demônio enquanto deus e salvador, em negação a Cristo, e a profanação da fé católica e elementos sagrados:

Arrenego da Mãe de Mãe Maria e do seu filho Manuel. Ela está muito convicta que o pariu virgem, e ela é a maior puta que houve, cachorra, cheia de água. E aqui eu arrenegar per vocabulum o mais sporco, pudenda Beatissima Virginis. Arrenego de toda a sua raça (isto é, parentela). Arrenego de todos os santos e de todas as santas, que todas foram puta (ANTT, Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor, *apud* Rocha, 2015, p. 210)

Veio com uma imagem de lá Cristo feito de alguima (?) amarelo da altura de meia mão travessa a cruz. E com uma imagem da Virgem Senhora do Carmo matéria de gesso (?) do comprimento de três dedos craveiros, pintada a figura e hábito de Nossa Senhora do Carmo pequena. E logo diante de mim, apontando para o Cristo, disse que aquele era o Moleque e que este mesmo era para ela. E que aquela, apontando para a virgem Senhora, era a Negrinha (palavra que nestas partes nomeia senhores e senhoras tudo o que é escrava fêmea) e que esta mesma era para mim, isto é, a minha escrava. Bati logo no chão com elas ambas, com fúria de senhora, com desprezo e desdém, dizendo que aquele era o Moleque e que aquela era a Negrinha (ANTT, Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor, *apud* Rocha, 2015, p. 220-221).

Além do descrito acima, Custódia conta que açoitava as imagens da Virgem Maria e de Jesus, trazidas a ela por Josefa, e também enfiou a imagem do Cristo nas partes íntimas e “na *prepostere*”, afirmando que “o Moleque” queria entrar onde o seu senhor, o Homem identificado como demônio, também entrava. Carolina Rocha ressalta como a revolta da escravizada surge como uma liberação da tensão que a escravidão havia causado, demonstrando uma relação ambígua das populações escravizadas no Brasil com o catolicismo. De diversas formas de resistir a condição da escravidão, havia tanto a apropriação, incorporando a fé católica nas práticas de matriz indígena e africana como no culto ao deus Courá nas Minas Gerais; quanto o repúdio, associando o cristianismo, religião oficial dos senhores que os

traficavam, estrupavam, castigavam e matavam, como uma doutrina hostil: “Os conjuros de Josefa e de Joana e a aprocimação com o diabo podia ter significado para elas uma alternativa frente a cultura dos senhores brancos, que desejavam negar” (Rocha, 2015, p. 222).

A profanação da hóstia, já citada tanto como uma narrativa de acusação aos judeus, como um elemento presente na Missa Negra, também é encontrada nos rituais da “seita” do Piauí: “Custódia contou que certa vez o padre levou a hóstia para elas comungarem, mas ao invés disso, ela e Josefa cuspiram a partícula e guardam para levar ao dito “Homem”, que pisoteou o fragmento com força” (Rocha, 2015, p. 225-226).

Na narrativa de Joana e Custódia, muitos dos elementos presentes no imaginário sabático português e no imaginário compartilhado europeu estão presentes: a negação da fé católica, a adoração ao demônio e pacto, a blasfêmia de figuras santas, o possível voo noturno, a característica coletiva, a iniciação da bruxa por parte de uma mestra, a metamorfose do diabo em forma humana e formas animais (cachorro, bode, pato, galo, cobra, touro e cavalo) e as relações sexuais com os demônios, inclusive o *pecado nefando*. Algumas características faltantes são o infanticídio, o banquete coletivo, o uso de unguentos mágicos, a dança e o canto (Rocha, 2015, p. 193-228).

Nos relatos de Joana e Custódia, os ritos eram praticados de forma autônoma ou na presença da outra, raramente havendo casos em que ritos de ação coletiva era necessária, como nas relações sexuais com penetração anal que as “bruxas” tinham com o demônio e entre si (Rocha, 2015, p. 195). Porém, Joana indica em seu relato que viajava em muitas noites a um campo chamado de Enforcado na vila da Moucha, onde havia conhecido a Mãe Cecília quando mais nova (e a qual presidia o ajuntamento), para se encontrar com “mulheres de todas as cores e castas”, cada uma com seu demônio particular a quem prestavam culto e era chamado de Homem:

A mim parece-me ir de pé, mas eu sem dúvida sou levada não sei como, por que dentro de brevíssimo espaço, nos achamos todas quatro no campo do Enforcado [...]. O Congresso é numeroso de mulheres trazidas, como suponho, da mesma sorte, de várias partes de terras distantes, mas eu não as conheço, não lhes sei os nomes (ANTT, Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor, *apud* Rocha, 2015, p. 216).

Nos relatos das escravizadas, além de usarem “Homem” para se referir a entidade que as visitava, o termo “Tundá” também é utilizado e citado em diversas conjurações, inclusive a de “iniciação” e na adoração ao “Homem”, o que traz a possibilidade da crença da Mãe Cecília ter relações com as cerimônias de matriz africana supracitadas chamadas de “danças de Tundá” ou “Acotundá”, em Paracatu, definidas por Laura de Mello e Souza como *calundus* (Souza, 2009,

p. 356-357). É interessante notarmos que o que mais difere o calundu do Piauí de outros relatos de calundus coloniais é a forte presença da religião católica como hostil, degradada pelas participantes, relacionando-o fortemente à práticas comuns no sabá das bruxas europeu. Nesse caso, lembramos que as confissões de Joana e Custódia foram registradas pelo padre local e que existem traços muito claros de tradução de suas experiências a partir das lentes do imaginário inquisitorial, provavelmente para tornar o calundu crédulo e grave o suficiente aos inquisidores para que a missão jesuítica no sertão do Piauí fosse melhor assistida pela Coroa de Portugal:

Manuel da Silva tendo sido um ardente missionário pelos sertões mais distantes da capitania pode ter enviado o documento sobre o *sabá* colonial para Inquisição na tentativa de alertar sobre o problema da falta de igrejas e sacerdotes no Piauí. Em várias passagens do texto que escreveu ao ouvir o relato das mestiças Joana e Custódia, o padre insistiu na ausência da doutrina católica na vida daquelas pessoas, e exagerou ao descrever as apostasias e blasfêmias proferidas pelas mulheres, ignorantes dos saberes cristãos, naquele ritual (Rocha, 2015, p. 200).

Assim, de acordo com Rocha, o caso do “sabá” no sertão piauiense foi um dos exemplos de religiosidade popular mestiça presente na colônia, em aparentes moldes de um ajuntamento noturno mas que, numa análise mais cuidadosa, mostravam na verdade uma interposição singular de crenças típicas do imaginário da magia do Brasil Colônia, confluindo diversos ritos compartilhados entre magistas de ascendência indígena, africana e europeia (Rocha, 2015, p. 238). Dessa forma, a experiência do Piauí foi mais uma materialização da religiosidade popular mestiça colonial, ou seja, um calundu, que um sabá em moldes europeus.

De acordo com Nogueira (2016, p. 326), em Minas Gerais do século XVIII, a maioria dos curandeiros africanos efetuavam seus ritos de cura nos calundus. Ainda assim, é possível encontrar casos de calundus no Rio de Janeiro e na Bahia (Souza, 2009, p. 350; 352; 357) e, como citado, também no interior do Piauí (Rocha, 2015). Os sertões e as cidades do Brasil em diversas regiões eram lugares propícios ao “abominável divertimento” da dança de calundu, sendo principalmente as Minas Gerais onde vemos mais recorrências de negros e negras, cativos ou livres, realizando as “supersticiosas danças dos calundus”. Essa incidência se dá principalmente pelo grande número de africanos de partes diversas do continente que foram levados para a região, já que a mestiçagem cultural, o escravismo e a perseguição religiosa andavam juntos na época colonial.

Os calundus, termo banto²⁹ que no imaginário mágico brasileiro acaba por designar principalmente os ritos compostos por crenças africanas no Brasil como os descritos acima³⁰, são heterogêneos, fazendo com que suas variações mantenham a denominação de calundu e não constituindo uma religião específica. Mas apesar das variações, podemos encontrar certa unidade nos relatos:

[...] a possessão ritual – os ventos de adivinhar –, a evocação de espíritos (em geral de defuntos), as oferendas feitas a eles, os trajes de inspiração africana, a adivinhação, às vezes o curandeirismo, a música cantada e marcada pelos instrumentos de percussão, o caráter coletivo (Souza, 2009, p. 357).

Assim como Luiz Mott demonstra como os diversos elementos do Acotundá de Paracatu permanecem, com poucas transformações, nas religiões afro-brasileiras, possuindo uma “enorme semelhança com candomblés e xangôs contemporâneos do Nordeste” (Mott, 1986, p. 142-145), Laura de Mello e Souza argumenta que podemos enxergar nos calundus uma expressão colonial de religiosidades contemporâneas de matriz africana e/ou indígena (Souza, 2009, p. 195). A similaridade entre as práticas coloniais e contemporâneas não podem ser negadas enquanto continuidades, porém, nas palavras de Ronaldo Vainfas (2000, p. 88) não devem ser pensadas como um “protocandomblé”, e como bem argumenta o historiador João José Reis, precisamos aceitar que as continuidades são aproximações, pois todo culto e crença passa por transformações no decorrer dos séculos, e “o que se pode sugerir e inferir seriam estruturas simbólicas e rituais comuns, não detalhes” (Reis, 1988, p. 59).

Para além de um sincretismo, um conceito problemático precisamente por sua condição generalizante³¹, as práticas aqui descritas são herdeiras de um processo de mestiçagem cultural possibilitado pela existência de um espaço colonial de magia. O termo *mestiçagem* é aqui aplicado em consonância ao *Pensamento Mestiço* do historiador francês Serge Gruzinski:

²⁹ Tronco linguístico da África centro-ocidental.

³⁰ “Calundu”, termo bastante polissêmico, possui ainda outros significados, como doença de feitiço, mau-humor, condição de feitiçeiro, poder para realizar feitiços e retirá-los, estados de transe, e também o processo de cura, como afirmado por Nogueira a partir de bibliografia especializada e análise de casos de calundus e calunduzeiros em Minas Gerais (2016, p. 329-330).

³¹ Em consonância ao pensamento de Gruzinski: “o termo “sincretismo” possui significados múltiplos, até contraditórios, e que pode se aplicar a situações extremamente díspares: junção de práticas e crenças, paralelismo, mistura, fusão... (...) A extensão do termo a outros campos além da religião apenas complicou o quadro. Na medicina, na literatura, na filosofia, na ciência e nas artes, descobriram-se múltiplas formas de sincretismo. (...) Tudo bem pesado, sincrético não seria, pois, o conjunto do real? E isso tornaria tão geral o conceito de sincretismo que ele passaria a ser supérfluo” (Gruzinski, 2001, p. 46-47); e de Sulamita Lima: “não utilizaremos nesta pesquisa o conceito de sincretismo cultural e ou religioso, uma vez que entendemos que o processo de adaptação e recriação da cultura/religiosidade propriamente colonial é resultante da relação de poder entre os povos colonizadores e os dos povos ameríndios e africanos” (Lima, 2020, p. 16); não utilizo o termo sincretismo para definir as “misturas” de práticas e crenças mágicas luso-afro-brasileiras.

“Empregaremos a palavra “mestiçagem” para designar as misturas que ocorreram em solo americano no século XVI entre seres humanos, imaginários e formas de vida, vindos de quatro continentes – América, Europa, África e Ásia” (Gruzinski, 2001, p. 62). A partir da mundialização da Época Moderna, a confluência de diversas crenças religiosas de povos quebra com a lógica de evolução única do ocidente, e a assimilação de crenças oriundas da África e das Américas através de lentes inquisitoriais fazem parte de uma tentativa de lidar com esse choque brutal no imaginário ocidental.

As mestiçagens, que nascem nos mundos coloniais a partir desse choque, gradualmente “perdem o aspecto de uma desordem passageira e tornam-se uma dinâmica fundamental” (Gruzinski, 2001, p. 59). Assim, é necessário que vejamos o imaginário da magia no Brasil não como uma simples junção de crenças europeias, africanas e indígenas, mas como experiências únicas possibilitadas pelos processos de mestiçagem que ocorrem nos espaços coloniais. O imaginário da magia português, já repleto de hibridações entre elementos pagãos, cristãos, judeus e mouros, passa pelo processo de mestiçagem com crenças de diferentes etnias indígenas e de diferentes povos africanos no decorrer dos séculos XVI e XVIII, um processo também de circularidade cultural, tornando o imaginário da magia no Brasil Colônia um herdeiro de um espaço de magia caracteristicamente colonial.

De forma similar aos processos combinados de negociação, oferendas e agregação que as sacerdotisas do Deus de Courá aplicam no Brasil entre diferentes crenças, criando novas formas de entender o mundo espiritual através desses processos, também pessoas indígenas os aplicavam nas orações católicas que declamavam nos catimbós enquanto defumavam enfermos, também os colonos católicos os aplicavam para entender, negociar com e até mesmo se tornarem devotos dessas novas crenças mestiças. Luzia Pinta conta na confissão aos inquisidores que era procurada e sua casa era frequentada por gente preta e branca (Mott, 2008, p. 92-95); Paulo Rodrigues de Alencar conta a um denunciante que, se não fossem os calundus dos escravizados em sua posse, já estaria morto, pois apenas eles foram capazes de lhe salvar de feitiços que um escravizado seu lhe colocara (Nogueira, 2016, p. 349); Frei Luís de Nazaré recomendava que fiéis possuídos por demônios ou padecendo de feitiços procurassem calundureiros quando seus exorcismos não surtiam efeito, constatando que feitiços e espíritos dos calundus não poderiam ser aliviados pela Igreja Católica (Souza, 2009, p. 349; 1993, p. 149-150).



5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao considerar sobre as limitações do trabalho apresentado, acredito que o foco em entender o fenômeno diverso que foram os calundus coloniais me distanciou de entender os catimbós do Brasil Colônia, apresentados por Laura de Mello e Souza como práticas coletivas de magia cujos principais agentes eram pessoas indígenas, e ainda o fenômeno da Santidade de Jaguaripe, o culto luso-indígena do interior da Bahia. Como bem dito por Ronaldo Vainfas em seu clássico estudo *A Heresia dos Índios*, a santidade “sobreviveu nos catimbós e nas umbandas, onde nunca faltaram (nem faltam) Tamandarés e Tupinambás entre os caboclos índio-afro-brasileiros” (Vainfas, 1995, p. 229). No livro *O reino dos mestres: a tradição da jurema na umbanda nordestina*, o antropólogo Luiz Assunção etnografa o culto da Jurema Sagrada no sertão nordestino, relacionando seus ritos com estudos clássicos sobre a santidade, ritos indígenas e catimbós coloniais, como os estudos de Roger Bastide, Mário de Andrade, Luis Câmara Cascudo, etc.

No decorrer da monografia entendemos que a feitiçaria colonial era principalmente prática, uma alternativa para aliviar as agruras da vida na colônia e também tensões nas relações de poder de uma sociedade escravocrata. Os jovens indígenas que utilizaram bolsas de mandinga no norte do país confessaram esperar que as bolsas os protegessem de toda sorte de incidentes, tanto de armas nas mãos dos homens, quanto de onças. Mulheres brancas e lusas se valiam das palavras sacras da eucaristia para “amansar” seus companheiros homens, esperando que estes não lhes violentassem. Pessoas negras faziam feitiços por encomenda de senhores e senhoras brancos, dos quais poderiam receber afeição, proteção e grandes quantias de dinheiro em troca; ou praticavam feitiços para atingirem seus senhores, na intenção de fazê-los querer bem e, assim, os alforriarem, ou na intenção de fazê-los o mal, causando doenças ou óbito. Ressalto essas tensões para reafirmar que discordo de um sincretismo pacífico entre as culturas que se chocam no território brasileiro, pois os ensinamentos, trocas, negociações e agregações entre os agentes de diversas origens não foram democráticos, mas permeados por relações de poder desiguais e violências de uma sociedade escravocrata e colonial.

Assim, a prática de magia no Brasil Colônia poderia curar, matar, encontrar pertences perdidos, adivinhar o futuro próximo, dominar os sentimentos, entre outras causas de “menor alçada”, se tornando presente no cotidiano colonial entre todas as camadas sociais. O imaginário da magia brasileiro surge dessas possibilidades práticas, associando doenças com o castigo

divino ou ainda ao malefício de feitiçeiros, misturando conjuros lusos a ingredientes locais brasileiros, e fundindo santos, demônios e entidades em um imaginário colonial.

Ao pesquisar sobre a demonização da sujeita feminina, Sulamita Pinto Lima nos mostra como o diabo gradualmente passa a ocupar um papel fundamental no imaginário cristão, sendo utilizado como uma estratégia de controle e repressão social inclusive pelo Tribunal do Santo Ofício (Lima, 2020, p. 23). A demonização do *outro* se alia a desumanização destes sujeitos, fundamentando séculos de opressão desencadeados pelo processo de colonização do Sul Global. Demonizar a religiosidade popular colonial, logo, sugere que o demônio habitava o espaço colonial, como se a caça às bruxas européia pudesse tê-lo feito se refugiar na América Portuguesa. Ao persegui-lo até o Brasil, o Tribunal do Santo Ofício nos mostra que, a passo de que tudo que não era oficializado pela Igreja Católica era herético, e tudo que era herético era demoníaco, o diabo é visto em toda religiosidade africana e indígena, mesmo quando essas apareciam sob os signos católicos. Os filtros inquisitoriais foram aplicados pelos agentes do Santo Ofício nas visitas ao Brasil e ainda nas denúncias além dos períodos de visitas, tomando uma parte na circularidade cultural de crenças e práticas que se responsabiliza por tornar uma religiosidade popular em demoníaca.

À guisa de finalização, gostaria de lembrar daqueles que julgam os calundus, assim como práticas e crenças afro-brasileiras, mágicas ou não, como demoníacas, no sentido mais negativo da cristandade. Em 1728, o viajante Nuno Marques Pereira não consegue dormir, hospedado na casa de um fazendeiro, pelo constante “estrondo dos atabaques, pandeiros, canzás, botijas e castanheta, com tão horrendos alaridos” (Pereira, 1939, *apud*, Mott, 1986, p. 146) do calundu que os escravizados da fazenda festejavam. Acabou por ser pioneiro em nos deixar uma das primeiras descrições literárias de um calundu, narrada por seu anfitrião:

São uns folguedos ou adivinhações que dizem estes pretos, que costumam fazer em suas terras, e quando se acham juntos também usam delas cá, para saberem varias cousas, como as doenças de que se procedem, e para adivinharem algumas coisas perdidas e também para terem ventura em suas caçadas e lavouras e para outras muitas cousas (Pereira, 1939, *apud*, Mott, 1986, p. 146)

Nuno Marques Pereira finaliza a narração de sua noite mal dormida contando que o calundu o representava a verdadeira confusão do inferno e uma terrível ofensa a Deus (Mott, 1986, p. 146; Souza, 2009, p. 353). Também não simpatizava com as congadas e reizados do povo negro na colônia (Souza, 2009, p. 136). Os colonos brancos chegavam a chamar os calundus de quilombos, revelando o temor que tinham de qualquer ajuntamento de pessoas negras, livres ou cativas, pelo perigo que representavam aos senhores da ordem escravocrata

(Souza, 2009, p. 353). Gregório de Matos, escritor baiano, associa os calundus ao diabo, afirmando que “nessas danças, Satã, tem parte nelas” (Vainfas, 2000, p. 88). Mesmo hoje, a visão demonizadora encontra adeptos entre a população brasileira, que mesmo longe de manuais demonológicos, inquisidores e visões de sabás, pensam a identidade cultural e religiosa da população negra brasileira como crimes contra a fé cristã, não temendo mais a destruição da ordem escravocrata, extinta a pouco mais de um século, mas talvez da ordem vigente que produz e reproduz o racismo, em todos os seus aspectos, e ainda perpetua privilégios à branquitude da nossa atualidade, especialmente à cristã.



REFERÊNCIAS

Documentos Manuscritos

Arquivo Nacional da Torre do Tombo – ANTT, Lisboa.

Inquisição de Lisboa, Livro 28, Processo 10751.
 Inquisição de Lisboa, Livro 28, Processo 1267.
 Inquisição de Lisboa, Livro 28, Processo 4964.
 Inquisição de Lisboa, Livro 28, Processo 11767.
 Inquisição de Lisboa, Livro 28, Processo 11774.
 Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor, Processo 252.

Documentos Impressos

PRIMEIRA Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça – Denúncias da Bahia – 1591-1593. Introdução de Capistrano de Abreu. São Paulo: Paulo Prado, 1925.

PRIMEIRA Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça – Denúncias de Pernambuco – 1593-1595. Introdução de Rodolfo Garcia. São Paulo: Paulo Prado, 1929.

PRIMEIRA Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça – Confissões da Bahia – 1591-1592. Prefácio de Capistrano de Abreu. Rio de Janeiro: F. Briguiet, 1935.

PRIMEIRA Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil: Denúncias e Confissões de Pernambuco – 1593-1595. Prefácio de José Antônio Gonsalves de Mello. Nota introdutória de Leonardo Dantas Silva. Recife: FUNDARPE/ Diretoria de Assuntos Culturais, 1984.

Dissertações

MATTOS, Yllan de. *A última Inquisição: os meios de ação e funcionamento da Inquisição no Grão-Pará pombalino (1763-1769)*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2009. Disponível em: <https://app.uff.br/riuff/handle/1/22013>. Acesso em: 04 jul. 2025.

LIMA, Sulamita Pinto. *O Signo do diabo em forma de mulher: a inquisição na Bahia de Todos os Santos 1591-1699*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2020. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/35630>. Acesso em: 05 ago. 2025.

Tese

GIEBELS, Daniel Norte. *A inquisição de Lisboa: no epicentro da dinâmica inquisitorial (1537-1579)*. Tese de doutoramento em Altos estudos em História. Universidade de Coimbra: 2016. Disponível na <http://hdl.handle.net/10316/32027>.

Bibliografia

ASSUNÇÃO, Luiz. *O reino dos mestres: a tradição da jurema na umbanda nordestina*. Rio de Janeiro: Passas, 2006.

ARAÚJO, André Melo de et al (orgs.). *A Época Moderna*. Petrópolis: Vozes, 2024.

BACZKO, Bronislaw. Imaginação social. In: *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Antropos, 1985.

BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália – séculos XV-XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feitiçarias, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

CALAINHO, Daniela Buono. *Agentes da fé: familiares da Inquisição portuguesa no Brasil colonial*. Bauru: Edusc, 2006.

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

CALAINHO, Daniela Buono. O Arquivo Nacional da Torre do Tombo e a documentação da Inquisição Portuguesa na Época Moderna. *Revista Electrónica de Fuentes y Archivos – REFA*, Córdoba, UNC, n. 10, p. 180-186, 2019. Disponível em: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/refa/article/view/33075>. Acesso em: 04 jul. 2025.

CAVALCANTI, Carlos André. Sonia Siqueira e os estudos inquisitoriais [entrevista]. *Saeculum – Revista de História*, João Pessoa, UFPB, n. 30, p. 387-393, jan./jun. 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/srh/article/view/22258>. Acesso em: 04 jul. 2025.

CLARK, Stuart. *Pensando com demônios: a ideia de bruxaria no princípio da Europa Moderna*. Tradução de Celso Mauro Paciornik. São Paulo: EDUSP, 2020.

COELHO, Adolfo. *Obra etnográfica (I): festas, costumes e outros materiais para uma etnologia de Portugal*. Lisboa: Etnográfica Press, 2020 [1993]. Disponível em: <https://books.openedition.org/etnograficapress/5446>. Acesso em: 03 ago. 2025.

DEL PRIORE, Mary. Magia e medicina na colônia: o corpo feminino. In: BASSANEZI, Carla & DEL PRIORE, Mary (orgs.). *História das Mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1997, p. 78-115.

DELUMEAU, Jean. *História do Medo no Ocidente, 1300-1800: uma cidade sitiada*. Tradução de Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2009 [1978].

GAREIS, Iris. Merging magical traditions: sorcery and witchcraft in Spanish and Portuguese America. In: LEVACK, Brian P. (org.). *The Oxford handbook of witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America*. Oxford: Oxford University Press, 2013, p. 412-428. DOI: <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199578160.013.0024>.

GINZBURG, Carlo. *Os andarilhos do bem: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. Tradução de Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 1988 [1966].

GINZBURG, Carlo. *História noturna: decifrando o Sabá*. Tradução de Nilson Moulin Louzada. São Paulo: Companhia das Letras, 1991 [1986].

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. Tradução de Maria Betânia Amoroso. São Paulo: Companhia das Letras, 2006 [1976].

GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. Tradução de Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2001 [1999].

JESUS, Jaqueline Gomes de. Xica Manicongo: a transgeneridade toma a palavra. *Revista Docência e Cibercultura*, Rio de Janeiro, UERJ, v. 3, n. 1, p. 250-260, 2019. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/re-doc/article/view/41817>. Acesso em: 04 jul. 2025.

MELLO, José Antônio Gonsalves de (ed.). *Confissões de Pernambuco: 1594-1595 – Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil*. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 1970.

MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MORAIS, Vinicius de Freitas. As imagens do libelo de sangue e crime ritual: o anacronismo e sobrevivência entre os casos de Trento (1475) e Kiev (1911). *WebMosaica – Revista do Instituto Cultural Judaico Marc Chagall*, Porto Alegre, UFRGS, v. 9, p. 81-92, 2017. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/webmosaica/article/view/79824>. Acesso em: 04 jul. 2025.

MOTT, Luiz. Acotundá - Raízes setecentistas do sincretismo religioso afro-brasileiro. *Revista do Museu Paulista*, v. 31, p. 124-147, 1986.

MOTT, Luiz. Relações raciais entre homossexuais no Brasil Colonial. *Revista de Antropologia da USP*, vol. 35, p. 169-190, 1992. Disponível em: <https://revistas.usp.br/ra/article/view/111359>. Acesso em: 01 ago. 2025.

MOTT, Luiz. A Inquisição no Maranhão. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, ANPUH, v. 14, n. 28, p. 45-73, 1994.

- MOTT, Luiz. A Inquisição na Paraíba. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Paraibano*, João Pessoa, IHGP, n. 31, p. 71-96, jul. 1999.
- MOTT, Luiz. Transgressão na calada da noite: um sabá de feiticeiras e demônios no Piauí Colonial. *Textos de História*, Brasília, UnB, v. 14, n. 1-2, p. 57-84, 2006.
- MOTT, Luiz. Feiticeiros de Angola na América Portuguesa vítimas da Inquisição. *Revista Pós Ciências Sociais*, São Luís, v.5, n.9/10, p. 85-104, 2008.
- MOTT, Luiz. *Rosa Egípcíaca: uma santa africana no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2023.
- NOGUEIRA, André Luís Lima. *Entre cirurgiões, tambores e ervas: calunduzeiros e curadores ilegais em ação nas Minas Gerais (século XVIII)*. Rio de Janeiro: Garamond, 2016.
- NYN, João. *Tybyra: uma tragédia indígena brasileira || Tyryrá yma mba'e wai nhandewa regwa pindó reta-re*. São Paulo: Selo do burro, 2020.
- NOVINSKY, Anita. *Cristãos-Novos na Bahia: 1624-1654*. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- NOVINSKY, Anita. *Inquisição: rol dos culpados – fontes para a História do Brasil (século XVIII)*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 1992.
- PEREIRA, Ana Margarida Santos. Terceira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil – Capitanias do Sul, 1627-1628. *Politeia: História e Sociedade*, 2011. Disponível em: <https://periodicos2.uesb.br/politeia/article/download/3792/3117/6245>.
- PIERONI, Geraldo. *Os Excluídos do Reino: a Inquisição portuguesa e o degredo para o Brasil Colônia*. Brasília: Editora UnB, 2006.
- REIS, João José. Magia jeje na Bahia: a invasão do calundu do Pasto de Cachoeira, 1785. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, ANPUH, v. 08, n. 16, p. 57-81, 1988.
- ROCHA, Carolina. *O Sabá do Sertão: feiticeiras, demônios e jesuítas no Piauí Colonial (1750-1758)*. Jundiaí: Paco Editorial, 2015.
- ROCHA, Cássio Bruno de Araujo. Sodomitas no mundo ibérico quinhentista: afirmação e subversão dos padrões identitários da masculinidade. *Bagoas - Estudos Gays: gêneros e sexualidades*, Natal, UFRN, v. 10, n. 14, p. 13-40, 2017. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/bagoas/article/view/11444>. Acesso em: 04 jul. 2025.
- ROCHA, Cássio Bruno de Araujo. *Masculinidades e Inquisição: gênero e sexualidade na América Portuguesa*. Jundiaí: Paco Editorial, 2016.
- RODRIGUES, Aldair; MAIA, Moacir (org.). *Sacerdotisas Voduns e rainhas do Rosário: Mulheres africanas e Inquisição em Minas Gerais (século XVIII)*. São Paulo: Chão Editora, 2023.
- SANTOS, Livia Guimarães Torquetti dos. Pomadas, poções e unguentos: as reuniões secretas diabólicas em manuscritos Alpinos do século XV. In: SILVA, Semíramis Corsi; MARQUETTI, Flávia Regina & FUNARI, Pedro Paulo A. (orgs.). *Magia, encantamentos e feitiçaria*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2023, p. 165-193.
- SIQUEIRA, Sonia (org.). *Confissões da Bahia (1618-1620)*. 2ª ed. João Pessoa: Ideia, 2011 [1962].
- SIQUEIRA, Sonia. *O momento da Inquisição*. 2ª ed. João Pessoa: Editora Universitária, 2013.
- SIQUEIRA, Sonia. *A Inquisição portuguesa e a Sociedade Colonial*. 2ª ed. São Paulo: Fonte Editorial, 2017 [1978].
- SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno Atlântico: demonologia e colonização: séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009 [1986].
- SOUZA, Laura de Mello e. (org.) *História da Vida Privada no Brasil: Cotidiano e vida privada na América portuguesa*. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018 [1997].
- SÖRLIN, Per. *Child witches and the construction of the witches' sabbath: the Swedish Blåkulla story*. In: KLANICZAY, Gábor; PÓCS, Éva (ed.). *Witchcraft mythologies and persecutions*. Budapest; New York: CEU Press, 2008. p. 99-124.

TAVARES, Célia Cristina da Silva; CALAINHO, Daniela Buono & CAMPOS, Pedro Marcelo Pasche de. *Guia de fontes e bibliografia sobre a Inquisição: a Inquisição nos principais arquivos e bibliotecas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: FAPERJ, 2005.

VAINFAS, Ronaldo (org.). *Confissões da Bahia – 1591*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

VAINFAS, Ronaldo (dir.). *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011 [1989].

VAINFAS, Ronaldo. Moralidades Brasília: deleites sexuais e linguagem erótica na sociedade escravista. In: SOUZA, Laura de Mello e (org.). *História da Vida Privada no Brasil – vol. 1: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018 [1997], p. 222-273.

VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

ZORDAN, Paola Basso Menna Barreto Gomes. 'Bruxas: figuras de poder'. *Estudos Feministas*, Florianópolis, UFSC, v. 13, n. 2, p. 331-341, 2005. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-026X200500020007>.

