

Várias faces da religiosidade: Portugal e América entre práticas mágico-religiosas no século XVI

MARCUS VINÍCIUS REIS¹

Os diálogos entre Portugal e Brasil na época colonial se estenderam também para o campo da religiosidade. Sendo assim, buscamos promover um estudo capaz de discutir como a historiografia portuguesa e brasileira se debruçou sobre os diferentes casos envolvendo o crime de *feiticeira*, seja em Portugal como também na América durante o século XVI. Em um segundo momento, a partir da documentação resultante da Primeira Visitação à América portuguesa, buscamos discutir até que ponto a religiosidade desse espaço se arquitetou a partir de um passado europeu, sendo apenas continuidade de práticas ou se apropriando deste e ressignificando-o a fim de construir novas crenças e práticas no espaço colonial.

Palavras-chave: Inquisição – Religiosidade – América Portuguesa – Historiografia

Several facets of religiosity: Portugal and Latin between magical and religious practices in the sixteenth century

The dialogues between Portugal and Brazil in colonial times was also extended to the field of religion. Therefore, we sought to promote a study able to discuss how the Portuguese and Brazilian historiography leaned over the different cases involving the crime of witchcraft, whether in Portugal as well as in America during the sixteenth century. Our intention is also to seek to analyze, through the documentation resulting from the First Visitation to Latin Portuguese to what extent religiosity that space is devised from a European past, being only continuity practices or appropriating this and redefines-to build the new beliefs and practices in colonial space.

Keywords: Inquisition - Religiosity - Portuguese America – Historiography

* Mestrando – UERJ/FFP; Bolsista Capes
mv.historia@gmail.com

Com um mês de atividades já desenvolvidas na Capitania da Bahia, a visitação inquisitorial encabeçada pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça, nomeado enquanto tal em 21 de março de 1591, receberia como denunciante a cristã-velha Isabel Monteiro Sardinha. Seu relato se tornaria um dos primeiros testemunhos na visitação a denunciar possíveis práticas heterodoxas ao catolicismo envolvendo a presença dos diabos. Seu alvo seria Maria Gonçalves, sua companheira de viagem em uma galé, por volta de doze anos.

A denunciante teria presenciado um diálogo entre Maria Gonçalves e o “mestre da dita galé”, onde ele teria permitido a presença da denunciada nos aposentos internos da embarcação de modo a agasalhar-se. Diante de tal situação, Isabel teria desconfiado do que Maria Gonçalves dissera ao mestre da galé, já que este teria manifestado sua rejeição à presença da acusada na câmara da embarcação momentos antes do referido diálogo, por se tratar de “uma mulher feiticeira e ruim”. Um possível ritual, já que a denunciante também associara Maria Gonçalves à práticas de feitiçaria, teria sido feito pela acusada a fim de agasalhar-se nos aposentos do mestre da galé. A denunciante declarou que a única relação que possuía com Maria Gonçalves dizia respeito ao fato de serem “inimigas capitais”¹.

Em outro episódio relatado às autoridades da visitação, Balthesar Pereira, natural de Ponte de Lima, denunciaria um “negro feiticeiro” que, em torno de quatro anos, teria praticado alguns rituais interpretados pelo próprio por “feitiçarias”. Tal ritual consistia na manipulação de uma tigela com a profissão de palavras, por parte do escravo André – alvo da denúncia – e que eram desconhecidas por seu então proprietário, a fim de efetivar uma prática de adivinhação:

[...] e assim disse que quando o dito André queria adivinhar onde estava alguma coisa que lhe perguntavam fazia aquilo da panela ou tigela e para onde ela se movia para aí dizia que estava a tal coisa, e que este negro feiticeiro ele denunciante o vendeu a Antônio Vaz de Matoim quando lhe vendeu o engenho.²

Contudo, os relatos acima mencionados não seriam promovidos apenas pelas pessoas “comuns” da sociedade colonial. O próprio corpo clerical estaria imbuído em denunciar quaisquer eventos que pudessem se enquadrar na lista de crimes contra a fé católica. O exemplo abaixo diz respeito à denúncia do padre Balthesar de Miranda, membro da Companhia de Jesus, já influente naquele espaço:

[...] denunciando mais disse que nos Ilhéus haverá quinze ou dezesseis anos se murmurava de uma mulher cujo nome não lhe lembra já defunta, casada que foi com André Gavião que era bruxa [...] e naquela noite veio um gato grande pela porta dentro e saltou na candeia e apagou a candeia e quando acudiram acharam um menino seu irmão pagão nascido de cinco ou seis dias embruxado com a barba chupada e em acabando de o batizarem, morreu. E ouviu dizer que ela queria deixar o mesmo ofício de bruxa antes de morrer a uma sua filha que tinha e diziam que a dita filha o dissera ao padre Sebastião de Pina que foi da dita Companhia ora morador em Lisboa.³

¹ *Primeira Visitação do Santo Offício ás partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça capellão fidalgo del Rey nosso senhor e do seu desembargo, deputado do Santo Officio. Denunciações da Bahia 1591-1593*. São Paulo: Paulo Prado, 1922-1929, 3 vols. p. 287-288.

² Idem. p. 295.

³ Idem. p. 349-350.

Para além do interesse da população em externar para o visitador eventos por ela vivenciada a fim de garantir a continuidade de um perfil do “bom cristão”, o que nos chama atenção para a proximidade entre os relatos mencionados anteriormente diz respeito ao modo como os indivíduos se apropriavam da forte tradição demonológica que se desenvolvia entre medievo e modernidade – principalmente a partir do século XV – para buscar coerência com determinados fenômenos existentes.

Em outras palavras, merece destaque a forma como a documentação a respeito da visita inquisitorial de 1591 revela uma sociedade portadora de um código simbólico alargado, onde as fronteiras entre o que atualmente definimos por “real” ou “imaginário” não eram tão delimitadas, conferindo explicações para diversos episódios a partir do envolvimento do campo sobrenatural, como a participação demoníaca. Seja por questões envolvendo a existência ou não de honra para determinada pessoa, como na denúncia de Isabel Monteiro Sardinha, ou em mortes repentinas, como na última denúncia mencionada, os relatos aqui destacados conferem indícios para identificarmos como a religiosidade quinhentista no espaço colonial estava atrelada diretamente às vivências produzidas pelos indivíduos ali inseridos.

Tais apontamentos não são inéditos diante de uma considerável historiografia que se dispôs a debruçar-se sobre os fenômenos da religiosidade na América portuguesa ao longo dos séculos de colonização. Destaca-se, também, a importância que alguns autores, principalmente portugueses, adquiriram ao pensar a modernidade lusitana a partir do campo da religiosidade. O objetivo deste trabalho reside, portanto, em propor um breve panorama geral a respeito das formas que a religiosidade no século XVI – por meio das práticas mágico-religiosas interpretadas por “feitiçaria” – fora analisada por tais corpos historiográficos a partir da década de 1980, assumindo, em grande parte, fortes relações que se tornaram importantes para pensarmos a relação que Portugal manteve para com a América a partir da circulação de crenças e simbologias religiosas. Propomos, em um segundo momento, retornar à sociedade que se viu devassada pela visita de Heitor Furtado de Mendonça, buscando analisar como essa religiosidade emergente dialogou com as crenças e práticas vindas de outros espaços e temporalidades.

Brasil e Portugal no campo da religiosidade: diálogos com a historiografia a respeito do século XVI.

Reconhecida a importância que as obras de Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Hollanda adquirirem ainda hoje como referenciais para estudos voltados ao âmbito da religiosidade colonial, é necessário ressaltar o fato de que tais autores acabam por se tornarem exceções de uma historiografia brasileira que ainda possuía pouca familiaridade, ou interesse, para com temáticas ainda consideradas marginais. O sucesso alcançado pelas obras do historiador italiano Carlo Ginzburg pode ser considerado como exemplo maior na mudança de perspectivas dos estudiosos no Brasil e em Portugal a partir da década de 1980, justificando, assim, o recorte analítico aqui proposto.

Todo um núcleo de crenças e práticas camponesas friulanas, inseridas na região italiana do Friul, que se fez presente ao longo dos séculos XVI e XVII foram analisadas por Carlo Ginzburg em seu trabalho intitulado *Os andarilhos do bem*, no intuito de perceber o modo como tais elementos, considerados essencialmente de culto agrário, foram sendo aos poucos assimilados à definição de feitiçaria pela Inquisição e, também, pela própria sociedade. O objetivo maior de seu trabalho seria, segundo o próprio, mais do que resgatar o processo de perseguição inquisitorial que envolveu as práticas dos “benandanti” – representantes das práticas e crenças friulanas -, buscar a

“reconstrução da mentalidade camponesa da época”⁴.

O caso dos benandanti, reconhecidos entre si como combatentes “pela fé contra os feiteiros”, mas que com o passar do tempo e as constantes pressões inquisitoriais se tornaram integrantes de uma assimilação diabólica, é exemplo maior de como tais coerções se concretizam no âmbito da cultura. Mas, seria em sua “História Noturna”, que Carlo Ginzburg demonstraria de modo mais nítido a sua estratégia de análise a respeito de toda a reconstrução do estereótipo do sabá, levando-o a ignorar por vezes delimitações cronológicas e espaciais em sua narrativa a partir do momento em que se situava na “tentativa de reconstruir por meio de afinidades algumas configurações míticas e rituais, documentadas num espaço de milênios, por vezes a milhares a milhares de quilômetros de distância”⁵:

A reconstrução de uma cultura que, por um lado, era extremamente fluida e, por outro, estava documentada de maneira fragmentada e casual implicava, pelo menos em caráter provisório, a renúncia a alguns postulados essenciais à pesquisa histórica: em primeiro lugar, o de um tempo linear e uniforme. Nos processos, não se chocavam apenas duas culturas, mas também dois tempos radicalmente homogêneos.⁶

Ao reconstruir as crenças e práticas que envolveram o fenômeno do sabá, o autor identificaria no conflito entre as culturas folclóricas e eruditas o elemento principal para se explicar o resultado híbrido, a Circularidade por trás de tal fenômeno.

Considerada como um dos primeiros esforços da historiografia brasileira em se analisar a religiosidade colonial por meio das práticas mágico-religiosas, a obra de Laura de Mello e Souza, *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*⁷, promoveu um amplo estudo, condensando os três séculos de colonização portuguesa, a fim de analisar os diversos personagens que integraram o corpus da religiosidade naquele espaço. Diferente dos estudos de Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda, acreditamos que o mérito da obra de Souza reside no caráter inovador que a autora conferiu aos estudos sobre a religiosidade colonial, articulando documentações até então pouco utilizadas além de um corpo teórico pautado principalmente nos estudos de Carlo Ginzburg que, como veremos ao longo deste trabalho, pode ser considerado como norte principal dos autores aqui citados.

A autora pensou o fenômeno da feitiçaria moderna, em especial na Colônia, inserida no contexto de formação e desenvolvimento do Sistema Colonial, procurando percebê-la “no emaranhado de fios que a tecem e lhe dão feição simultaneamente universal, arquetípica, e específica, historicamente construída”. Portanto, torna-se emblemática sua afirmação a respeito do desenvolvimento e sofisticação das práticas mágicas e do sincretismo religioso na Colônia, onde ambos estariam paralelamente envolvidos com o desenvolvimento do “processo de colonização, [da] produção de riqueza, em que crescia o número de escravos africanos”⁸.

Contudo, seria em *Inferno Atlântico* que aproximação com os pressupostos voltados para a micro-história, principalmente a praticada por Ginzburg, se tornaria mais nítida, como no capítulo intitulado de “O enraizamento: circularidades de culturas e crenças. Brasil, 1543-1618”,

4 GINZBURG, Carlo. *Os andarilhos do bem: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. Trad. de Jonatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 9.

5 GINZBURG, Carlo. *História Noturna: decifrando o Sabá*. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 23.

6 Idem. p. 27.

7 MELLO E SOUZA, Laura de. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

8 Ibidem. p. 289.

englobando as duas primeiras visitas inquisitoriais realizadas na América portuguesa⁹. Sua conclusão remete ao fato da cultura popular e da cultura erudita se apresentarem no âmbito da religiosidade popular nem sempre por delimitações concretas, como se presume, apresentando de forma sobreposta, conforme destacara Ginzburg, “estratos culturais heterogêneos, cultos e populares”¹⁰.

Ao lado da autora de *O Diabo e a Terra de Santa Cruz* e de *Inferno Atlântico*, Ronaldo Vainfas pode ser considerado como outro representante de uma historiografia que se ampliava para as discussões envolvendo a religiosidade existente ao longo do colonialismo português na América. Entretanto, diferentemente de Souza, o autor de *Trópico dos Pecados*¹¹, embora tenha ressaltado a importância que o processo colonizador assumira no modo como a religiosidade na América portuguesa, se direcionou para a articulação entre tal religiosidade com o desenvolvido da “pastoral do medo” encabeçada pela Inquisição desde o quinhentos. Tal elemento, segundo Vainfas, adquiriu três referências que serviram de base para a prática da intimidação inquisitorial: religiosidade, exploração social e as transgressões morais:

Lentamente, no transcurso do século XVII, a articulação desses temas iria se fazer mais consistente, e novos conteúdos seriam agregados à pregação: de um lado, descobrir-se-ia o negro africano como alvo de culpabilização e objeto de exploração social e, de outro, a demonização inicialmente centrada nos costumes ameríndios iria espalhar-se pelo conjunto da sociedade colonial atingindo, no limite, a própria escravidão, fundamento da colonização portuguesa no Brasil.¹²

O desafio maior na América portuguesa para uma Igreja que ainda respirava os primeiros momentos do pós-Concílio de Trento residiria no que o autor denominara de “contradição insolúvel da Reforma Católica no Brasil”. Em linhas gerais, ao operar a partir de um processo colonizador atrelado à escravidão – e, dessa forma, Vainfas se aproxima de Souza –, o clero se deparou com uma complexa formação cultural referente à religiosidade colonial, resultante do processo mencionado, que teimava em impedir a evangelização em massa que fora desenvolvida em território europeu. Segundo Vainfas, um dos maiores resultados dessa contradição identificada se desenvolveu a partir do escravismo, no qual as práticas de calundu e a tolerância dos senhores foram constantemente perseguidas¹³.

Embora não se trate de um estudo especificamente voltado para as práticas mágico-religiosas que se desenvolveram desde o quinhentos, a obra de Vainfas merece destaque no presente trabalho por se direcionar às formas que o projeto colonizador português se articulou com os objetivos tridentinos de controle moral e sexual dos fiéis na América portuguesa¹⁴. Todavia, o processo de Violante Carneira, denunciada ao longo do período em que a visitação de Heitor Furtado de Mendonça estivera na Bahia, revela que a moralidade pretendida pela Igreja esteve longe de se concretizar totalmente:

9 MELLO E SOUZA, Laura de. *Inferno Atlântico: demonologia e colonização. Séculos XVI ao XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p. 47.

10 GINZBURG, Carlo. *Op.cit.*, p. 15.

11 VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados: Moral, Sexualidade e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

12 Idem. p. 45-46.

13 Idem. p. 46.

14 Nesse caso, é importante destacarmos a importância conferida pelo autor às análises a respeito da moralidade construídas por Michel Foucault. Cf: *Ibidem.*, p. 14-15.

[...] e denunciando disse que há um ano pouco mais ou menos tendo ele amizade com Violante Carneira desonesta mulher [...] lhe aconteceu algumas vezes estando no próprio ato carnal que a dita Violante chegou a sua boca dele denunciante e nele lhe dizia manso suas palavras as quais ele por então não entendia e depois de alguns dias por diferentes vezes lhe fez ditas as ditas palavras na boca dos ditos atos carnis ele denunciante lhe perguntou que palavras eram aquelas que ela lhe dizia e ela lhe respondeu que eram as palavras da consagração da missa [...]¹⁵

A denúncia de Simão de Mello, cristão-velho e morador da Bahia, indica o modo como tal projeto moralizador proposto pela Igreja e, segundo Vainfas, encabeçado principalmente pelos inicianos, não assumiu tamanho sucesso como fora pretendido. Sentenciada pelas autoridades da visitação por praticar “atos torpes e desonestos”, Violante Carneira pode ser considerada como personagem que deturparia os ritos católicos – essenciais para aproximar os indivíduos da vida cristã – em rituais de magia amorosa.

O próprio título de sua obra revela parte da conclusão inserida em suas discussões, no qual a ação tridentina na América portuguesa seria fragilizada diante de um clero vacilante e de uma população pouco preocupada em seguir a retidão católica proposta no Concílio. Justifica-se, portanto, a profusão de denúncias relacionadas a episódios de clara ignorância da população com relação às doutrinas católicas. Gonçalo Rabelo, por exemplo, teria afirmado diante do denunciante João Francisco da inexistência do purgatório e que “quando as pessoas morriam dava Deus as almas as penas em uma parte ou na outra onde Deus queria”¹⁶.

Contudo, conforme destacara Vainfas, residiria no “domínio das proposições contra o sexto mandamento e contra a excelência do estado religioso”¹⁷ que a visitação no século XVI se direcionaria com maior preocupação. Não é de se surpreender que boa parte de sua obra esteja preocupada em analisar a eficiência que a visitação adquiriu ao investigar tais suspeitas de heresias, deixando novamente transparecer o interesse do autor em identificar nos desvios morais relacionados à sexualidade o aspecto central da desvirtuação do catolicismo na América portuguesa. Sendo assim, nosso interesse para com a obra de Ronaldo Vainfas reside no modo como o autor buscou analisar as formas que o discurso católico nesse espaço bem como a engrenagem punitiva representada pelo Santo Ofício se arquitetou a fim de garantir a tão almejada moralidade cristã.

Dessa forma, é necessário destacarmos também a referência que a obra de Mary del Priore ainda possui atualmente para estudos voltados para análises relacionadas à construção mencionada. Em *Ao sul do corpo*¹⁸, a autora transitou entre essa construção, identificando um verdadeiro campo de ambiguidades que a presença feminina na Colônia estava inserida, ora considerada verdadeira santa, mas, na maioria das vezes, propensa às enganações do demônio. Influenciada também pelos estudos voltados para as práticas culturais relacionadas à longa duração e, assim, ao que se denominou de “mentalidades”, seu objetivo residia em “enxergar de que forma o gênero feminino participou do processo de colonização” nas suas mais diversas nuances.

15 DGA/TT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Processo nº 12925. Processo de Violante Carneira. 27/08/1591. fl. 8-9v.

16 *Denúncias da Bahia 1591-1593. Op.cit.*, p. 497.

17 VAINFAS, Ronaldo. *Op.cit.*, p. 296.

18 DEL PRIORE, Mary. *Ao sul do corpo: condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia*. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

Em seu capítulo intitulado “Mulher e História”, a autora buscou atrelar a trajetória do projeto colonizador lusitano às condições de submissão que as mulheres na Colônia estavam vivenciando desde o século XVI. Se o caráter colonizador, segundo Del Priore, fora marcado pelo elemento exploratório, é possível identificar o papel da mulher na América portuguesa – não apenas a mulher branca, mas a escrava e a indígena – sob tal condição de exploração no mundo colonial. Em linhas gerais, a mulher esteve intimamente ligada ao papel de mediação da empresa colonial:

O modelo escravista de exportação vinculava as relações de gênero. [...] História das mulheres, esta é igualmente uma história de complementaridades na qual as mulheres revelam as estratégias informais com que participaram na empresa de colonização. Resistência ou renúncia, fervor e potência mediaram a relação das populações femininas com a Igreja ou com os desígnios do Estado português, explicitando-se em práticas sociais, discursos literários ou reproduções do seu universo.¹⁹

Seu papel enquanto mediadora das relações coloniais oscilaria, contudo, no que Souza e Vainfas chamariam a atenção para o perfil de “santas” ou “diabólicas”. A “madre enfeitiçadora”, adjetivo utilizado por Del Priore, seria principal representante de um universo eivado de apropriações do sobrenatural que prenunciaria o já destacado estereótipo da bruxaria. O embate entre a medicina e tais praticantes de curas espirituais e físicas fora notório ao longo da presença portuguesa na América, no qual o Santo Ofício por vezes buscava invalidar a atuação destas mulheres como mediadoras de simbologias em grande parte católicas, associando-as à presença do demônio²⁰.

Sem distanciar-se das proposições de Laura de Mello e Souza, a autora de *Ao Sul do Corpo* também interpretou a profusão de práticas mágico-religiosas no espaço colonial, proferidas principalmente por indivíduos do sexo feminino, não apenas como elementos de perseguição inquisitorial, mas, como aspecto importante para a constituição de uma verdadeira identidade cultural. Contudo, a autora fora mais além ao perceber em tais mediações indícios da constituição de diversas solidariedades de gênero, revelando “entrelaçamentos culturais” entre as mulheres que buscavam compartilhar os mais distintos saberes sobre o corpo e suas articulações com o imaginário colonial²¹. O resultado das solidariedades mencionadas se daria, de acordo com Mary de Priore, a partir de uma religiosidade distante das pretensões católicas, e da própria coroa portuguesa, prevalecendo uma “mentalidade mágica” que a marcaria sensivelmente ao longo dos séculos.

Nesse sentido, a menção à “mentalidade mágica” por parte de Mary Del Priore também encontra consonâncias com os estudos promovidos por Luiz Mott a respeito da trajetória de Rosa, “uma santa africana no Brasil”. Considerando o papel determinante que as novenas espirituais adquiriram na América portuguesa, Mott percebeu o modo como o catolicismo neste espaço se viu contaminado por tal mentalidade a partir das ações de Rosa, que não se utilizaria apenas dos devocionais existentes, deixando espaço para suas próprias modalidades de oração: Rosário de Santana e a Devoção aos Santíssimos Corações. Seu objetivo residia não apenas na criação de suas próprias novenas, visando, inclusive, a divulgação destas por meios de folhetos e rosários para que seus devotos se familiarizassem com tais devoções²².

19 Idem. p. 21-22.

20 Idem. p. 202-203.

21 Idem. p. 207.

22 MOTT, Luiz. *Rosa Egípcia: uma santa africana no Brasil*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1993.

A relação com as condições estruturais que a religiosidade no mundo moderno assumia fora promovida a partir de sua inserção no contexto de devoções direcionada aos avós de Cristo, principalmente à Santana, que daria nome a uma de suas orações. A mentalidade religiosa na qual Rosa muito se utilizara era resultado do próprio esforço católico em se difundir as práticas devocionais, tendo no século XVII o período principal na qual a própria Igreja, via Gregório XV, oficializaria a veneração à Santana. Seria no século XVIII, contudo, que a profusão das crenças e devoções aos avós de Cristo teria maior alcance na Colônia, principalmente no Rio de Janeiro, a partir da construção de capelas e igrejas como forma de homenagem. Além disso, outro elemento presente na mentalidade religiosa pós-tridentina, principalmente após o século XVII, e que fora constantemente difundido pela Igreja na Colônia diz respeito às orações mentais, nas quais tornarse-iam aspecto fundamental das ações de Rosa mediante às orientações de seus religiosos²³.

A problemática maior referente não apenas à inserção de Rosa na mentalidade religiosa de sua época, mas, para as sociedades analisadas pelos autores aqui destacados e que se dispuseram a estudar tal âmbito a partir da colonização portuguesa, diz respeito ao possível risco de homogeneização apontado por Carlo Ginzburg em *O queijo e os vermes*:

O que tem caracterizado os estudos de história das mentalidades é a insistência nos elementos inertes, obscuros, inconscientes de uma determinada visão de mundo. As sobrevivências, os arcaísmos, a afetividade, a irracionalidade delimitam o campo específico da história das mentalidades, distinguindo-a com muita clareza de disciplinas paralelas e hoje consolidadas, como a história das ideias ou a história da cultura (que, no entanto, para alguns estudiosos engloba as duas anteriores).²⁴

O termo “mentalidade”, diversas vezes invocados pelos autores a fim de analisar a constituição da religiosidade na América portuguesa adquire, portanto, um caráter inerte e pouco maleável, levando os pesquisadores ao risco da homogeneização. Assim, ao se deparar com a perseguição inquisitorial ao moleiro Menocchio, Ginzburg fora enfático ao se distanciar de uma história das mentalidades, já que esta acarretaria no negligenciamento do caráter racional que seu personagem possuía. Sua crítica se direcionaria principalmente ao que Lucien Febvre concluíra a respeito de Rabelais, no qual a religião exerceria tamanha influência no século XVI a ponto de estar sensivelmente relacionada aos indivíduos, tornando-se impossível de desvinculá-los.

Visando traçar uma análise historiográfica a respeito da religiosidade negra no mundo moderno e as formas de perseguição na qual fora alvo do Tribunal do Santo Ofício, a autora de *Metrópole das Mandingas*, Daniela Buono Calainho, pode ser considerada como um dos estudos recentes no Brasil que se preocupou com as problemáticas levantadas por Ginzburg, seguindo, inclusive, sua linha analítica pautada na “formação cultural híbrida de compromisso” a fim de analisar o processo de circulação de crenças em torno do Império português e suas interações entre os níveis culturais²⁵.

Outro exemplo que merece destaque diante de sua preocupação reside no interesse em se afastar de quaisquer conceitos generalizantes que pudessem circunscrever *a priori* as práticas emergentes nos processos inquisitoriais analisados. Sendo assim, ao ancorar em autores como

23 Idem. p. 515.

24 GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes*. O cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 1987. p. 24-25.

25 CALAINHO, Daniela. *Metrópole das mandingas*: religiosidade negra e inquisição portuguesa no antigo regime. Rio de Janeiro: Garamond, 2008. p. 26.

Julio Caro Baroja e, novamente em Carlo Ginzburg, a autora se direcionou na problematização dos termos “feitiçaria”, “bruxaria” e “magia” a partir das definições dos autores e do interesse em percebê-los diante da documentação escolhida. A escolha do termo “práticas mágico-religiosas” destaca seu objetivo em deixar nítido o interesse em não propor julgamentos pré-concebidos a respeito das práticas denunciadas ao Santo Ofício:

Com características fundamentalmente africanas ou articuladas a elementos do cristianismo, algumas práticas mágico-religiosas dos negros em Portugal, como curandeirismos, sortilégios, benzeduras, porte de bolsas de mandingas e adorações de ídolos sofreram perseguições por parte da Inquisição, pois foram tidas como feitiçaria e associadas a pactos diabólicos.²⁶

O trecho acima é exemplo notório de uma historiografia que se distanciaria das “mentalidades mágicas” estruturantes e condicionantes entre as sociedades. Nota-se, portanto, a influência decisiva que os pressupostos levantados por Carlo Ginzburg, e já mencionados anteriormente, assumiram na produção de diversos historiadores desde finais da década de 1980. A construção da rota das mandingas, proposta por Daniela Calainho, é novo exemplo do interesse em se perceber a circularidade cultural a partir dos indivíduos, integrando vários espaços do considerado Império português:

Natural e moradora da povoação de Cachéu, Costa da Guiné, o caso de Chrespina Peres, de 1668, demonstra algumas relações interessantes com as práticas de feitiçaria em Portugal. Em companhia de “negros gentios”, ela fazia “chinas”, que segundo consta em seu processos eram “umas idolatrias que toda a gente vinda de Guiné adora”. [...] Disse ainda que havia um lugar chamado Vila Quente, onde se reuniam “gentios” com cristãos, e que lá “há muitos negros cristãos e forras que ali dentro de suas casas como fora da povoação fazem os mesmos ritos em companhia dos gentios”.²⁷

As heresias dos índios denunciadas ao longo da primeira visitação e amplamente analisadas por Ronaldo Vainfas podem ser consideradas como um poderoso exemplo de como crenças e práticas assumiam circularidades diversas. Ancorado nas interpretações de Roger Bastide, o autor pensaria o fenômeno da Santidade, que se difundiria por toda a região de Jaguaripe e atingindo os mais diversos setores sociais, a partir de um Sincretismo entendido enquanto uma “fusão religiosa de crenças distintas”.

Entretanto, tal interpretação analisada por Vainfas sofreria, pelo próprio autor, algumas limitações, já que, ao analisar mais profundamente tal fenômeno, uma religiosidade múltipla e heterogênea emergiria a partir dos relatos, levando-o a se aproximar das definições apontadas por Ginzburg a respeito do *sabá*, entendido por “um complexo híbrido de culturas, exprimindo as circularidades entre a cultura erudita e a cultura que chamou de ‘folclórica’”.²⁸ Complexo híbrido que, como vimos, é encarado por Ginzburg a partir da resultante de uma circularidade que transpõe os limites históricos pré-construídos pelo pesquisador, revelando uma relação dialógica intensa entre eruditos e subalternos.

26 Idem. p. 70.

27 Idem. p. 88-89.

28 VAINFAS, Ronaldo. *A Heresia dos Índios*. Catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 157-159.

Nesse sentido, a cultura subalterna e a cultura hegemônica, mencionadas por Ginzburg e que se fizeram presentes nas análises de Vainfas e Calainho – e, em partes, Laura de Mello e Souza –, foram utilizadas pelo autor em seu livro de modo a detectar como determinada mentalidade de uma época é marcada por aspectos coercitivos até o momento da constituição final de uma cultura homogênea, além de identificar o modo como a circularidade de crenças e práticas se faz presente entre ambas as formas de cultura. A cultura homogênea na qual o autor identificaria seria a cultura da crença no sabá das bruxas. Para os autores aqui mencionados, as crenças africanas e indígenas seriam enquadradas pelo Santo Ofício a partir do estereótipo da feitiçaria, relacionando-as ao pacto demoníaco enquanto uma cultura homogênea aos moldes do que Ginzburg levantara.

Contudo, mesmo com o interesse em reafirmar as relações que os indivíduos acusados pelo crime de *feitiçaria* possuíam com os diabos, o Santo Ofício português esteve longe de protagonizar intensas perseguições a respeito desse delito, como, por exemplo, no caso francês. A historiografia portuguesa, nesse sentido, trouxe valiosas contribuições para pensarmos a atitude dessa instituição diante do campo mágico-religioso bem como de ampliar o debate em torno da circularidade cultural envolvendo Portugal e Novo Mundo.

Além de responsável por dirigir a *Revista Lusitania*, José Leite de Vasconcellos, ao se interessar pela cultura portuguesa se debruçaria sobre a própria, promovendo um amplo estudo publicado em 1897, intitulado de *Religiões da Lusitania*, reunido em três grandes volumes interessados em “expor os systemas religiosos dos povos que habitarão no nosso país em tempos em que ele não existia ainda como nação”²⁹.

Preocupado com a “conjuntura ideológica” existente no século XVI, José Sebastião da Silva Dias se direcionou de modo mais vertical para com a temática da religiosidade europeia, principalmente em Portugal, a partir de finais do medievo. Chamando a atenção para a tensão “heresia-ortodoxia”, o autor inicia seu debate antes mesmo do período de reformas religiosas, voltando-se para os primeiros indícios de heresia na Europa a partir dos valdenses e arnaldistas³⁰. Destacou, assim, o forte apelo que esses “dissidentes” possuíam entre os populares, justificando, desse modo, sua considerável difusão entre as regiões europeias.

Atento à crise religiosa que a Igreja Católica vivenciava a partir do século XV, o autor traçou um importante debate voltado para a própria falta de estrutura material e também espiritual que tanto clero como populações em Portugal estavam inseridos; uma prática religiosa bem distante das pretensões católicas. Levando-se em consideração, portanto, a noção de “sobrenatural” delimitada por António José Saraiva, é compreensível que a profusão de práticas nada ortodoxas tenha se feito presente também em território português, no qual a “superstição”, segundo o próprio, se confundia com a própria religião católica, então oficial.

As duas obras aqui mencionadas revelam, portanto, que mesmo com uma tradição não tão sedimentada entre os pesquisadores portugueses de enxergar no campo da religiosidade o potencial para análises históricas, esse campo, assim como no caso de Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda, já era alvo de preocupações, mesmo que isoladas. Para o caso português, encontramos, portanto, uma relação próxima ao caso brasileiro a respeito do desenvolvimento maior das pesquisas sobre religiosidade entre os historiadores a partir da década de 1980.

29 A edição na qual utilizamos é uma reimpressão promovida em 1981. Cf: VASCONCELLOS, José Leite. *Religiões da Lusitania*. na parte que principalmente se refere a Portugal. Vol I. Lisboa: Temas portugueses, 1981. p. 23.

30 Segundo autor, estes dois grupos eram considerados como os mais conhecidos representantes das heresias no período, partindo de “três máximas basilares: a universalidade do sacerdócio, a intimidade da comunicação religiosa e a obrigatoriedade dos apelos evangélicos”. Cf: DIAS, Jose Sebastião da Silva. *Correntes de sentimento religioso em Portugal*: (séculos XVI a XVIII). Coimbra: Universidade de Coimbra, 1960. p. 1.

Interessado na forte tradição religiosa vivenciada na modernidade portuguesa, Francisco Bethencourt traçou um importante painel a respeito das práticas mágico-religiosas nesse espaço durante o século XVI. Seu objetivo principal residiu em, ao identificar o painel mencionado, decodificar todo o aparato de crenças que circularam no recorte destacado e o modo como a sociedade portuguesa se inseriu nessa tradição³¹.

Por fim, sua preocupação conceitual e teórica para se direcionar sobre a temática em questão também merece crédito por fornecer importantes ferramentas ao pesquisador, como a noção de *magia* e *feitiçaria*. Crime de múltiplas jurisdições, o autor apontou para essa questão a justificativa da dificuldade em se estudar a fundo a temática da “magia ilícita”. Levantou, também, a problemática a respeito da utilização de conceitos caros à Antropologia para análises que merecem uma abordagem diferenciada, ou seja, sem correr o risco de anacronismos por parte do pesquisador. Por fim, o próprio léxico variado que se apresenta para o pesquisador dessa temática – *witchcraft*, *sorcery*, *stregoneria*, *fattucchieria* que, para além da simples mudança nas palavras, identifica um sentido por vezes distinto³². Questões que revelam o terreno escorregadio referente às práticas mágico-religiosas.

Publicada em 1997, a obra de José Pedro Paiva pode ser considerada como um esforço do autor em mapear os três séculos de atuação inquisitorial em Portugal frente ao crime de *feitiçaria*, problematizando seu distanciamento para com as grandes perseguições a este delito se comparado com outras regiões europeias no mesmo período.

Contudo, a ausência das perseguições desenfreadas não levou o autor a concluir que Portugal estivesse distante de um contexto de proliferação de crenças e práticas mágicas entre os indivíduos. Primeiramente, porque os teólogos portugueses tinham acesso às discussões envolvendo a demonologia que se estruturava no período, sendo possível identificar a propagação do debate em textos jurídicos, em tratados, catecismos, enfim, em todo um aparato erudito ciente da presença do Diabo no mundo³³. Em segundo lugar, por conta da chamada “cultura popular”, distante de uma ortodoxia em suas crenças religiosas, e que contribuíra decisivamente para que as práticas mágico-religiosas se difundissem em Portugal. O próprio autor justifica, assim, a escolha de um bloco inteiro de discussões voltadas para este nível cultural, privilegiando principalmente o uso de fontes inquisitoriais, revelando uma sociedade multifacetada no uso de símbolos religiosos³⁴.

Os autores aqui mencionados, além da clara aproximação existente graças ao tema de trabalho em que se debruçaram, se inserem um contexto de renovação historiográfica que marcou o campo da História a partir da década de 1980, principalmente. A década seguinte bem como os últimos anos podem se caracterizar pelo refinamento dessa renovação e pela apresentação de novas problemáticas voltadas para o campo da religiosidade na época moderna. Proporcionou, também, a sofisticação dos diálogos envolvendo Brasil e Portugal a partir do campo em questão, revelando que as relações entre Colônia e Metrópole não se restringiram apenas ao âmbito comercial ou político. O item a seguir se insere, portanto, na tentativa de demonstrar esse diálogo para o século XVI a partir da magia-religiosa denunciada pelos indivíduos enquanto delito de *feitiçaria* frente à visitação de 1591.

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

32 Idem. p. 45-47.

33 PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição num país sem “caça as bruxas”*: 1600-1774. Lisboa: Editorial Notícias, 1997; p. 19-20.

34 Idem. p. 13.

Reprodução ou Apropriação? A religiosidade na América portuguesa quinhentista.

Embora as mais de trezentas denúncias promovidas durante a Primeira Visitação tenham evidenciado o predomínio dos crimes de blasfêmia, sodomia e, principalmente, judaísmo – por conta do elevado número de judeus neo-conversos residentes no Novo Mundo –, o delito de *feiticeira* se fez presente e merece atenção por dois processos promovidos pelo visitador. Maria Gonçalves, residente em Salvador, e Felícia Tourinho, então moradora de Olinda, foram os únicos indivíduos processados na América portuguesa quinhentista tendo por acusação o crime de *feiticeira*. Duas mulheres relacionadas à participação demoníaca em alguns rituais supostamente por elas praticados.

Retomando a obra de José Pedro Paiva, a importância do pacto demoníaco em detrimento do mito do sabá, das grandes cerimônias presentes no imaginário das mais diversas regiões europeias, foi identificada pelo autor no corpo documental por ele analisado a respeito da tradição teológica portuguesa. Prevalciam, assim, dois entendimentos: o “pacto expresso”, no qual havia um contrato estabelecido entre indivíduo e Diabo para a obtenção de poderes e, em troca, algo era ofertado à criatura; e o “pacto tácito”, quando o objetivo era de alcançar determinados fins, como a cura de doenças, tendo a intermediação demoníaca para a concretização do objetivo³⁵. Ao nível erudito, o autor apontaria para os relatos de “malefícios” e da “adivinhação” como duas principais preocupações dos estudiosos em seus tratados.

Voltando-se para os casos de Maria Gonçalves e Felícia Tourinho, é possível perceber como essa tradição esteve presente tanto nas ações do visitador, interessado em investigar as denúncias, como na população que buscou denunciar as possíveis relações de ambas com os diabos. Em uma das denúncias mais detalhadas, Violante Carneira relatou um episódio em que a noção de “pacto expresso” é evidente, revelando, a nosso ver, o intenso diálogo entre cultura erudita e cultura popular:

[...] veo a descobrir e confessar que ella [Maria Gonçalves] era feiteiceira diabolica e fazia feitiços com ajuda dos diabos e lhe mostrou huã chaga em hum pee todo inchado e lhe dixee que em certos dias da somana os diabos lhe tiravão daquela chaga hum pedaço de carne e que quando ella chamava os diabos se lhe não dava muita ocupação lhe tiravão dalli então da dita chaga carne e lhe dixee mais que ella hia ao pego do mar de mergulho tirar certas cousas pera fazer feitiços, e que com feitiços sabia e fazia o que queria.³⁶

Todavia, ainda na trajetória de Maria Gonçalves, foi possível identificar como essas noções definidas pelos eruditos nem sempre eram tão delimitadas quando analisadas as crenças e práticas relatadas pela população. Falamos da denúncia de Isabel Antônia, no qual afirmou diante do visitador que teria ouvido de Maria Gonçalves lhe dizer que teria se comunicado com os diabos a partir do uso de azeite, afirmando, inclusive, que teria feito “arribar [...] hum navio que hia desta Bahía pera Portugal”³⁷. Levando-se em consideração os dois discursos mencionados por Paiva, essa denúncia poderia se encaixar perfeitamente na definição de “pacto tácito”. Talvez essa indefinição no qual realmente a denunciada praticara pode ser utilizada como um dos elementos motivadores para o processo que se estabeleceu em 1592.

35 PAIVA, José Pedro. *Op.cit.*, 1997. p. 39-40.

36 *Denúncias da Bahia 1591-593. Op.cit.*, 1922-1929. p. 425.

37 *Denúncias da Bahia 1591-593. Op.cit.*, 1922-1929. p. 432.

Denunciada pela cristã-velha Domyngas Jorge durante a visitação em Pernambuco, Felícia Tourinho pode ser enquadrada perfeitamente na definição de “pacto tácito” por conta das possíveis práticas de adivinhação que teria se utilizado enquanto esteve presa na cadeia pública de Olinda. Segundo a denunciante, ao invocar os diabos “guadelhudo, orelhudo e felpudo”³⁸, Felícia Tourinho teria praticado por diversas vezes um ritual de adivinhação para descobrir o paradeiro de algumas pessoas.

Sentenciadas pelo delito em questão, a trajetória de ambas as mulheres pode ser inserida na heterogeneidade que marcou as atitudes do Santo Ofício português frente à *feiticeira*. Se o ceticismo pode ser utilizado como caractere presente entre os eruditos em Portugal, esse, por sua vez, não é capaz de dar conta de todas as ações dos inquisidores, já que, conforme apontara Paiva, por vezes a crença no Diabo prevalecia bem como o interesse em se investigar a existência do pacto por meio de um processo³⁹. Os dois processos aqui mencionados podem ser entendidos, assim, como um recado do Santo Ofício à população da Bahia e de Pernambuco a fim de reafirmar a posição hegemônica da Igreja como única mediadora com o sobrenatural bem como de consolidar a ameaça demoníaca para àqueles que se dispusessem a quebrar essa hegemonia.

Artigo recebido para publicação em 12 de agosto de 2013.

38 DGA/TT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Processo nº 01268. Processo de Felícia Tourinho. 1595-04-08/1595-06-09. fl. 03v.

39 PAIVA, José Pedro. *Op.cit.*, 1997. p. 58-59.