

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

CAROLINA ROCHA SILVA

O SABÁ DO SERTÃO:
FEITICEIRAS, DEMÔNIOS E JESUÍTAS
NO PIAUÍ COLONIAL (1750-58).

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Georgina Silva dos Santos

NITERÓI

2013

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

CAROLINA ROCHA SILVA

O SABÁ DO SERTÃO:

FEITICEIRAS, DEMÔNIOS EJESUÍTAS NO PIAUÍ COLONIAL
(1750-58).

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Georgina Silva dos Santos

NITERÓI

2013

Ficha Catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do Gragoatá

S586 Silva, Carolina Rocha.

O *sabá* do sertão: feiticeiras, demônios e jesuítas no Piauí colonial (1750-58) / Carolina Rocha Silva. – 2013.

222 f. ; il.

Orientador: Georgina Silva dos Santos.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2013.

Bibliografia: f. 212-222.

1. Magia. 2. Inquisição. 3. Jesuíta. 4. Sertão. I. Santos, Georgina Silva dos. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. III. Título.

CDD 133.42

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

CAROLINA ROCHA SILVA

O SABÁ DO SERTÃO:

FEITICEIRAS, DEMÔNIOS EJESUÍTAS NO PIAUÍ COLONIAL
(1750-58).

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, como requisito para obtenção do grau de Mestre em História.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Georgina Silva dos Santos

NITERÓI

2013

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

CAROLINA ROCHA SILVA

O sabá do sertão:

feiticeiras, demônios e jesuítas no Piauí colonial (1750-58)

BANCA EXAMINADORA

Prof^ª. Dr^ª. Georgina Silva dos Santos
Universidade Federal Fluminense – UFF (Orientadora)

Prof. Dr. Ronaldo Vainfas
Universidade Federal Fluminense – UFF (Arguidor)

Prof^ª. Dr^ª. Daniela Buono Calainho
Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ-SG FFP (Arguidora)

Prof. Dr. Angelo Adriano Faria de Assis
Universidade Federal de Viçosa (Arguidor/Suplente)

NITERÓI
2013

À minha avó Gilda Helena Silva Siqueira que assumiu com bravura e amor a tarefa de me educar e me ensinou o valor do conhecimento, o maior bem que os seres humanos podem ter e que ninguém pode tirar.

À minha mãe Maria Eugenia da Fonseca Rocha que corajosamente enfrentou todas as dificuldades da vida para me fazer crescer.

Ao professor Ronaldo Vainfas que me disponibilizou as fontes estudadas e sempre foi generoso comigo.

Ao padre jesuíta Manuel da Silva, grande interlocutor das minhas incursões pelo sertão piauiense.

AGRADECIMENTOS

Escrever é uma tarefa difícil e após tantos meses em busca de conhecimento, também cresceram as angústias, as dúvidas e os desafios. Assumimos as missões da vida com fé e coragem, mas nunca estamos prontos o suficiente para enfrentar todas as dificuldades espalhadas pelo caminho. Após a conclusão de alguma etapa temos como maior recompensa o amadurecimento. No entanto, como diria o poeta francês Victor Hugo, amadurecer é como morrer, dói muito. Morrer e depois renascer em um processo no qual aprendemos a fazer escolhas e a aceitar as perdas. Em 2011 ingressei no Programa de Pós-graduação da UFF e, logo em seguida, raspei a cabeça para “fazer o santo”, como dizem, na minha religião, o candomblé. Para “fazer o santo” o iaô precisa morrer, para depois renascer em sua nova vida ao lado dos orixás, sua cabeça é raspada e ele ganha um novo nome para simbolizar esse recomeço. Hoje, em 2013, posso dizer que nos últimos anos eu renasci duas vezes, uma por Xangô e outra pela História. Confluir essas duas missões em um único ano foi muito corajoso, porém também muito arriscado. Fui posta a prova de diversas maneiras. Não sei se fiquei melhor, mas devo dizer que depois de tudo, sou irremediavelmente outra pessoa.

Agradeço, em primeiro lugar, a grande fé que tenho pela conclusão dessas etapas. A fé que mora dentro de nós e não nos deixa cair. Essa força inabalável que nos socorre quando tudo parece dar errado. A fé em Deus, a fé nos orixás, a fé nos sacerdotes que cuidam de nós. Todo mundo tem fé, nem que seja em si mesmo. À fé eu devo tudo. Ao mesmo tempo, o que seria de mim, uma criança reaprendendo a viver, senão fosse o estímulo e o amor de tantas pessoas que permaneceram confiando em mim. Talvez aqui eu seja injusta e não lembre o nome de todos, peço perdão pelos lapsos de memória. Entretanto, seria impossível esquecer-se da ajuda especial de tantos outros.

A minha avó foi quem primeiro me ensinou sobre o valor do conhecimento. Eu tinha uns oito anos quando ela me falou sobre a maior herança que podia me deixar: o saber. Desde aquele dia, jamais me esqueci da missão que ela tinha reservado para mim.

Gilda sempre me ensinou a desejar ser melhor, a almejar mais longe e seguir sem medo pelo futuro.

Minha mãe me instruiu sobre o amor incondicional. Desde pequena até hoje ela me fala sobre o amor e me incentiva a colocar amor em tudo que faço. Porque assim, quando a razão faltar, ainda sobra alguma coisa: o amor. Eugenia entre erros e acertos soube amar como ninguém. Tenho toda admiração possível, que palavras não conseguirão exprimir, por essa mulher. Durante o processo de escrita da dissertação, mais uma vez, ela me provou que seu amor era inesgotável. Noites sem dormir ao meu lado e lágrimas de preocupação me deixaram ainda mais forte e mais valente. Eu dedico a ela todas as minhas conquistas.

A Universidade Federal Fluminense foi como uma mãe pra mim. A todos os funcionários da pós e da universidade, em geral, devo meu respeito e meu “muito obrigado!”. Foram companheiros de trabalho durante alguns meses e continuaram me ajudando com o mestrado depois. Jamais me esquecerei do apoio e do carinho de Inês, Silvana, Rafael, Devid, Etelma, Roberta, dona Ângela, Didi, Stela, Juceli e Roberto. Também não poderia me esquecer das conversas divertidas na pós com o professor Carlos Gabriel, sempre solícito e disposto a ajudar.

A minha orientadora Georgina Silva dos Santos foi sempre paciente e dedicada comigo durante a longa caminhada que traçamos juntas, desde a graduação. E mais que isso, ela sempre acreditou no meu potencial como historiadora. Foi muito agradável tê-la por perto durante esses anos, dividir aflições, compartilhar conquistas e conhecimentos. Agradeço seu apoio e na fé de Jorge e Ogum, espero que sigamos juntas!

Ao professor Ronaldo Vainfas devo a razão por esse trabalho existir. Em 2009 ele me cedeu as fontes que utilizo nessa dissertação. Em toda minha trajetória acadêmica ele sempre foi generoso e prestativo, ministrou as melhores aulas que assisti durante a graduação e não se esqueceu de mim frente às oportunidades. Durante o exame de qualificação foi novamente benevolente e fez indicações preciosas para o meu trabalho. Nesse ponto, eu também não poderia deixar de agradecer a professora Daniela Calainho, muito apurada nas suas críticas sobre a minha dissertação. Suas sugestões me ajudaram bastante.

Ao CNPQ devo a bolsa de mestrado que permitiu o sustento das minhas pesquisas e a concretização deste trabalho.

O tempo passou, mas não poderia me esquecer do professor Célio Generoso, mestre saudosista e incansável, que plantou em mim sementes de amor e admiração à História. E aos amigos e funcionários do Colégio Pedro II UESC dedico todas as minhas vitórias, pois com eles aprendi o valor da amizade, da cooperação e da lealdade.

A Raquel Diniz agradeço todas as conversas e ensinamentos. Ela sempre me incentivou e nas vésperas da prova do mestrado estava comigo, estudando e me mantendo calma. Sinto muitas saudades da sua torcida empolgada e dos seus abraços apertados e carinhosos. Espero que volte logo para o Rio de Janeiro.

A Renata Máximo, umas das poucas amizades sinceras e leais que conquistei na UFF, também serei eternamente grata. Ela compreende, como ninguém, a essência do meu ser. Nossas noites assistindo filmes românticos bregas e comendo brigadeiro foram as melhores da minha vida. Fomos colegas de profissão, amigas e companheiras.

Agradeço a Pollyanna Gouveia Mendonça pelo abrigo, pela generosidade e pelo carinho sincero. Durante minha viagem ao Maranhão para realizar as pesquisas desta dissertação, Pollyanna, Iracema, Patrícia e João foram como uma família para mim, com a qual compartilhei momentos de imensa alegria. Dona Iracema foi um presente de Deus, me abrigou com todo carinho em sua casa e torceu pelas minhas pesquisas em todos os dias que estive ao seu lado. Serei eternamente grata a minha família maranhense.

Aos amigos que Deus me presenteou pela vida meus sinceros agradecimentos. Mariana Myra, minha irmã de alma que eu amo tanto e sempre esteve ao meu lado, mesmo quando a distancia nos impedia, seu amor me manteve firme e devo não só esse trabalho, mas todas as minhas vitórias e alegrias a você. Também gostaria de agradecer, em especial, a Naiane Mistura, Rodrigo Ferreira e Jaqueline Gomes pelo companheirismo, pela generosidade, pelo carinho e pela dedicação. Tenho muita admiração e amor por vocês. A Fernanda, Elaine Souza, Guilherme, Carolina, Aninha, Roberto, Elaine Santos, Lydianna, Live França, Gabriela, Camila, Renata Souza, Renata Guerra, Dóris, Serjinho, Jak Rios, Ana Esteves, Eduardo Bezerra, Ana Paula, Guto, Érika, Nara Stuart, Adriana Facina, Juliana, Aline, Geórgia, Fellipe, Rosane, Arliny,

Luizinho, Beth, Gefferson, Julia e Norma agradeço a companhia nos momentos mais divertidos da minha vida e também o apoio nas fases críticas.

A Rogério Gomes devo muitos agradecimentos. Em primeiro lugar por ter aceitado a missão que Xangô lhe deu de ser meu pai. Em segundo lugar por ter sido o melhor pai do mundo, companheiro, leal, amoroso e dedicado. Não há uma boa lembrança ou um momento ruim nesses últimos cinco anos em que feche os olhos e não veja você junto a mim.

Agradeço muito ao amor leal de Dejanir Junior. Ele me guardou dentro do coração e mudou sua vida para me completar e me fazer feliz. Junior tem sido um companheiro presente e incansável em todos os momentos da minha vida. Quando a tendinite não permitiu que eu escrevesse mais, ele prontamente se ofereceu para digitar o trabalho por mim. Quando o desespero e a angústia pela proximidade dos prazos apertaram, lá esteve ele de novo a cuidar de mim. Enxugou minhas lágrimas, me encorajou e nunca deixou de acreditar que eu chegaria até o fim.

Por último e não menos importante agradeço a minha família pela torcida, pela compreensão e pela admiração que tiveram por mim. Ao meu pai, Alfredo, que não teve oportunidade de estudar, mas foi sempre inteligente e torceu por mim. Tenho certeza que ele ficará muito orgulhoso por essa nova etapa. Minhas tias Ignês e Izabel também foram sempre solidárias e incentivadoras da minha trajetória rumo ao saber.

“Quando eu era criança, sonhava em ser escritor, o que era até previsível já que minha mãe escrevia. Depois, pensei em ser pintor. Pinte na adolescência, cheguei a estudar um pouco de pintura, mas, num determinado momento, percebi que não era pintor. E o curioso é que tanto a literatura como a pintura têm a ver com o que faço hoje. Existe uma dimensão literária no trabalho do historiador e tenho muita consciência desse elemento”.

(Carlo Ginzburg, 1990)

RESUMO

Esta dissertação tem como eixo principal os depoimentos de duas escravas mestiças, Joana e Custódia de Abreu, que assumiram participar de encontros noturnos firmados por pactos diabólicos no Piauí colonial. O documento foi escrito e enviado ao Tribunal do Santo Ofício de Lisboa pelo jesuíta Manuel da Silva e possui descrições muito semelhantes com os elementos que definem o complexo sabático europeu. O texto foi resultado da confluência de diversas crenças mágico-religiosas, a descrição dos encontros noturnos com o diabo se aproximou ora da magia popular, ora dos calundus coloniais e ora do *sabá* europeu. As intenções do padre ao enviar as confissões para a Inquisição parecem vir da vontade de denunciar o estado de “abandono religioso” dos sertões e de destacar a importância da Ordem do qual fazia parte. As fontes também funcionaram como indícios que levaram a compreensão de um cenário mais amplo e multifacetado, no qual foi possível investigar: o amplo uso de práticas mágicas no reino e na América Portuguesa; o papel da Companhia de Jesus no processo de colonização e catequização dos ameríndios, e as adaptações que a Instituição sofreu no Brasil; a ocupação dos sertões através da “Guerra dos Bárbaros”; e a formação cultural e religiosa do Piauí no século XVIII.

Palavras-chave: práticas mágicas - Inquisição – jesuítas - sertão.

ABSTRACT

This work has as main axis testimony from two slave crossbred, and Custodian of Jeanne Abreu, who took part in nightly meetings diabolical pacts signed by the colonial Piauí. The document was written and sent to the Court of the Inquisition of Lisbon by the Jesuit Manuel da Silva and has very similar descriptions with the elements that define the complex European sabbatical. The text was the result of the confluence of several magical-religious beliefs, the description of the nocturnal meetings with the devil approached either of folk magic, sometimes calundus of colonial and now the European Sabbath. The intentions of the priest to send the confessions to the Inquisition seem to come from the desire to terminate the state of "religious abandonment" of the interiors and emphasize the importance of which was part of the Order. The sources also functioned as evidence that led to understanding of a more broad and multifaceted, in which it was possible to investigate: the widespread use of magical practices in the kingdom and in Portuguese America, the role of the Society of Jesus in the process of colonization and catechizing the Amerindians, and the adjustments that the institution has suffered in Brazil, the occupation of the hinterland through the "War of the Barbarians" and the cultural and religious formation of Piauí in the eighteenth century.

Keywords: magical practices - Inquisition - Jesuits - backcountry.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	16	
I CAPÍTULO – RELIGIÃO, MAGIA E DEMONOLOGIA.		
1. O nascimento da demonologia no mundo cristão		
1.1. O Diabo cristão.....	22	
1.2: O contexto europeu dos séculos XIV-XVII.....	29	
1.3: O desenvolvimento do conceito de <i>bruxaria</i> na Europa Moderna.....	37	
2. A relação da demonologia com o fenômeno de “caça as bruxas” na Idade Moderna.		
2.1 A demonização da mulher.....	43	
2.2: A “fabricação” da bruxa.....	49	
2.3: O mito do <i>sabá</i>	57	
2. 4: A decadência do fenômeno de “caça as bruxas” nos séculos XVII-XVIII.....	62	
3. As tradições historiográficas clássicas sobre o tema da feitiçaria.....		66
II CAPÍTULO – A “FEITIÇARIA” EM PORTUGAL: PRÁTICA E REPRESSÃO		
1. As crenças e práticas mágico-religiosas portuguesas.....		71
1.1: O significado simbólico das práticas.....	75	
2. A especificidade do território luso diante do fenômeno de “caça às bruxas”		
2.1: O pensamento das elites portuguesas sobre as práticas mágicas ilícitas.....	77	
2.2: Vestígios do <i>sabá</i> na “rala” tradição demonológica portuguesa.....	87	
2.3: A Inquisição ibérica e a repressão aos mágicos.....	89	
2.4: A ausência em Portugal da grande “caça as bruxas”.....	96	
III CAPÍTULO – AS CRENÇAS MÁGICO-RELIGIOSAS NA AMÉRICA PORTUGUESA: ENTRE PRÁTICAS E CONDENAÇÕES		
1. Incursões demonológicas no Novo Mundo.....		100
2. Hibridismos coloniais.....		104
3. Religião e superstição na colônia		

3.1: O caráter das devoções coloniais: o predomínio da afetividade.....	109
3.2: A magia na América lusitana: hábitos dos colonos e alvo dos inquisidores.....	114
3.3: A cooperação entre os missionários jesuítas e a Inquisição.....	126
IV CAPÍTULO – O SABÁ DO SERTÃO: CONTEXTOS E PERSONAGENS	
1. Jesuítas: de missionários a fazendeiros no norte da América Portuguesa.....	130
2. Colonos, índios e jesuítas na formação do Piauí colonial.	
2.1. A “Guerra dos Bárbaros” e a conquista do território.....	136
2.2. A política pombalina e os conflitos com os jesuítas.....	147
2.3. A escravidão negra no Piauí colonial.....	152
2.4. Relações sociais e vida religiosa.....	154
3. Por dentro do <i>sabá</i>	
3.1 A descoberta do documento.....	162
3.2. O padre Manuel da Silva e em suas andanças pelos “sertões de dentro”.....	165
3.3. Os ingredientes do “Congresso Noturno”: entre práticas mágicas, calundus e descrições sabáticas.	169
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	
ANEXO 1.....	
Mapa 1.....	197
Mapa 2	198
ANEXO 2.....	
Tabela 1.....	199
ANEXO 3	
Documentos sobre um Sabá no Piauí/Maranhão, 1758.....	200
FONTES MANUSCRITAS E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	
212	

Introdução

Aquele que quiser se circunscrever ao presente, ao atual, não compreenderá o atual. (Michelet)

As fontes inquisitoriais são grandes aliadas do “fazer histórico”. Seja na reconstituição da ação do Santo Ofício na época moderna ou no resgate de uma memória tanto social quanto familiar. Constituem-se em ricos materiais de análise, dos quais é possível extrair informações sobre diversos aspectos do cotidiano popular.

No entanto, apesar da riqueza de informações, é preciso ter alguns cuidados na análise desses documentos, como fonte oficial e manuscrita que são. No geral, eles representam a visão de apenas uma das partes do processo: a visão dos inquisidores. E estes partiam do princípio de que estavam julgando culpados, hereges, e não inocentes. Assim, faziam de tudo para que o indivíduo assumisse seu erro, como primeiro passo para o arrependimento e a consequente reabilitação na fé católica.

Entretanto, o historiador Carlo Ginzburg¹ defende a ideia de que as fontes inquisitoriais também podem funcionar como registros de relatos orais e, assim, dar visibilidade a atores sociais marginalizados. Para o autor, isso é possível quando se encontra nessas fontes pontos de conflito entre duas culturas, a popular, própria das classes subalternas, e a erudita, representada pelos agentes inquisitoriais. Ginzburg, analisando alguns processos inquisitoriais, concluiu que os inquisidores, mediante o estranhamento ou o desconhecimento sobre certas matérias presentes nas confissões dos réus, mandavam escrever na íntegra seus depoimentos para depois juntarem as “peças” do documento e examiná-lo. Dessa forma, segundo o autor, esses agentes estariam realizando um trabalho semelhante ao do antropólogo, na busca pela verdade.

A pesquisa desenvolvida, intitulada: *O Sabá do Sertão: feiticeiras e demônios no Piauí colonial (1750-58)*, tem como ponto de partida a confissão de duas mulheres

¹ GINZBURG, Carlo. O inquisidor como antropólogo: uma analogia e as suas implicações. In: _____ . *A micro-história e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1991, p. 203-14.

mestiças, Joana Pereira de Abreu e Custódia de Abreu, que assumiram participar de um “congresso noturno”² mediado por pactos diabólicos, durante a segunda metade do século XVIII, no sertão piauiense³. As confissões foram registradas pelo padre jesuíta Manuel da Silva e encaminhadas à Inquisição de Lisboa em 1758. Não se tornaram processos inquisitoriais e ficaram arquivadas no conjunto documental intitulado “Cadernos do Promotor”. O recorte cronológico desta dissertação compreendido entre 1750-1758 representa a data em que ocorriam os encontros diabólicos confessados, 1750, e a data em que foram confessados ao inaciano, 1758.

A tarefa de estudar casos particulares, como os de Joana e Custódia, apresenta alguns riscos e dificuldades. Caso os personagens eleitos sejam membros ilustres da sociedade, pode-se cair na “sombra ameaçadora” do culto ao herói ou à personalidade, caso sejam indivíduos subalternos, pertencentes à “raia miúda”, enfrenta-se, muitas vezes, consideráveis obstáculos na reconstrução de suas genealogias, graças ao pequeno número de documentos disponíveis, que ainda são frequentemente distorcidos e fragmentados. No entanto, essas limitações podem ser transpostas recorrendo à confrontação com outras fontes.

O historiador Adriano Prosperi alerta sobre a capacidade limitada das denúncias feitas ao Santo Ofício. Segundo o autor italiano, a denúncia “é apenas uma pista, um indício, um sinal”⁴, que pode levar o historiador ao conhecimento do que continua oculto. Assim, o trabalho do pesquisador não é descrever o que está evidente nos documentos, mas sim ler nas entrelinhas e tentar compreender “o que se sabia naquela época e que hoje não se sabe mais”⁵. Para Prosperi: “Reconstruir a crônica dos fatos já não é mais suficiente, sejam personagens célebres e grandes acontecimentos ou, pelo contrário, seja aquela imensa maioria de fatos e pessoas que permanecem na sombra”⁶.

A opção dos historiadores por estudos que envolvem casos particulares e pessoas pertencentes a estratos sociais considerados inferiores faz parte de uma tendência

² O termo aparece no documento e caracteriza-se como o encontro de mulheres, tidas como bruxas, com o demônio. ANTT, IL, *Caderno do Promotor* n.121. Torre do Tombo. Livro 313, n.125.

³ ANTT, IL, *Caderno do Promotor* n.121. Torre do Tombo. Livro 313, folhas 125-127. As denúncias foram registradas por um padre jesuíta e encaminhadas pelo inaciano à Inquisição de Lisboa, assim os depoimentos de Joana e Custódia foram arquivados pelo tribunal religioso.

⁴ PROSPERI, Adriano. *Dar a alma: história de um infanticídio*. São Paulo: Cia das Letras, 2010, p.27.

⁵ Idem, p. 27.

⁶ Ibidem, p. 28.

relativamente recente dentro da história. O século XX presenciou, na França, uma nova tentativa de se fazer história: a “escola” ou movimento do *Annales*. O grupo de historiadores, liderados por Marc Bloch e Lucien Febvre, questionavam a chamada “História Metódica” da passagem do século XIX para o XX. Criticavam um tipo de história política que consideravam elitista, diplomática e acrítica. Preocupavam-se com outras esferas da vida para além da política institucional, as esferas econômica, social, cultural e mental.

Diante do debate intelectual e historiográfico das décadas de 1970 e 1980 surge, na Itália, outro tipo de metodologia para o *fazer histórico*: a micro-história. A micro-história foi influenciada por algumas tendências defendidas pelos *Annales* nas décadas passadas, como a interdisciplinaridade e a preferência por temas ligados ao cotidiano e às expressões das massas anônimas. Porém, existe uma diferença fundamental entre a micro-história e outras metodologias empregadas pelos autores franceses: “sua renúncia, aí sim, à história geral, à contextualização sistemática, à explicação, à totalidade e à síntese”⁷.

A micro-história valoriza o papel da narrativa ao contar seus casos específicos e singulares, que até então, tinham permanecido à margem da história, porém, não se confunde com a ficção e mantém o compromisso com o uso cuidadoso das fontes. Ela “não inventa fatos, embora especule muito, passando ao leitor as dúvidas do historiador e os dilemas miúdos da pesquisa, contribuindo, por meio desse procedimento, para adensar o clima novelesco de muitos enredos”⁸. Através dos indícios, das evidências periféricas, que o historiador será capaz de reconstruir uma trama lógica que atenda aos seus objetivos. Aqui se destacam trabalhos pioneiros como “O queijo e os vermes”, de Carlo Ginzburg; “O retorno de Martin Guerre”, de Natalie Zenon Davis; e “A herança imaterial”, de Geovanni Levi.

A história de trajetórias individuais torna-se, ainda, muito mais interessante com a análise das questões mais amplas e estruturais que suscitam. É um exercício que, principalmente se tratando da história colonial, envolve muitas escalas e dimensões. Segundo o historiador Guilherme Pereira das Neves:

⁷ VAINFAS, Ronaldo. *Os protagonistas anônimos da história: micro-história*. Rio de Janeiro: Campus, 2002, p.51.

⁸ Idem., p.103.

Para emprestar densidade e sentido a esses particulares, para torná-los significativos, o historiador, como o ficcionista, não pode senão procurar contextualizá-los, situando-os em um certo ambiente e considerando os seus movimentos nessa paisagem. (...) Ao fazê-lo, ele não está recuperando um inalcançável passado, mas projetando naquele mundo imaginário, que está trazendo à luz, os medos e esperanças de sua própria época, do meio de onde proveio e de si mesmo. Já os historiadores têm a obrigação de reportar-se a uma realidade (...) E são as fontes, ou seja, os pedaços do passado que ainda estão presentes no presente, que permitem essa operação.(...) impedem que se faça do passado qualquer passado⁹.

Para compreender um possível “sabá” de feiticeiras ocorrido no sertão colonial, busca-se usar as denúncias inquisitoriais anteriormente referidas como uma porta de acesso às questões mais estruturais do colonial. Busca-se, ao mesmo tempo, além de compreender o conteúdo das crenças que ele abriga buscar também a função social que ele realiza. Como afirma Verena Alberti, “(...) procurar as condições do surgimento de possíveis histórias é descobrir o espaço extra-textual – contexto certamente – que permite a constituição de textos”¹⁰.

O professor Luiz Mott foi o responsável pela descoberta desses arquivos. Em 2006 ele escreveu um artigo para a revista Textos de História sobre o tema, intitulado “Transgressões na calada da noite: um sabá de feiticeiras e demônios no Piauí colonial”. No texto, o professor examina com autoridade alguns aspectos sociais e religiosos da sociedade colonial piauiense, território que ele conhece bem devido às inúmeras pesquisas que já realizou sobre o Piauí. No entanto, o autor faz uma análise mais etnográfica do documento, identificando o que para ele seriam indícios de práticas ligadas aos rituais africanos, que dariam origem, mais tarde, as híbridas crenças da Umbanda. Esta pesquisa priorizou uma abordagem mais cultural do documento, ligando seus personagens ao contexto no qual estão inseridos.

Assim, no Piauí colonial, duas pequenas confissões de caráter excepcional pelo tema que propõem colocam o observador diante de um cenário multifacetado e pouco estudado, que percorre caminhos diversos e proporciona a compreensão de esferas que envolvem as guerras entre indígenas e colonos no sertão; os conflitos de terra na região;

⁹ NEVES, Guilherme Pereira das. Elétrons não são intrinsecamente interessantes como gente. Comunicação apresentada no X Encontro Regional de História – ANPUH – RJ – Histórias e Biografias. Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2002.

¹⁰ ALBERTI, Verena. A existência na História: revelações e riscos da Hermenêutica. In: *Estudos Históricos* – Historiografia. Rio de Janeiro. Vol. 9, n. 17, 1996, p. 53.

as redes clientelares de famílias poderosas e sua respectiva influência sobre as decisões do Rei e da Igreja; o poder dos jesuítas e seu potencial como fazendeiros; a frequência religiosa dos piauienses no século XVIII, dentre outros.

No primeiro capítulo, foi abordado o surgimento da demonologia no mundo cristão. O contexto do século XV/XVI europeu, com guerras civis e religiosas, a miséria nos campos, a peste negra e o abalo na Igreja provocado pela Reforma protestante, gerou um ambiente de medos e incertezas que levou os homens modernos a procurarem bodes expiatórios para os seus problemas. Segundo Delumeau, Satã foi considerado o grande responsável pelas mazelas sociais e ele agia através dos seus agentes: as mulheres, as bruxas, os judeus e os muçulmanos¹¹. Foi nesse processo que se transformaram as visões acerca do Diabo, que se tornou capaz de quase tudo, e das feiticeiras, vistas como heréticas ameaças sociais. Vários tratados de demonologia foram escritos para explicar os poderes dos demônios e das bruxas e procurar respostas para os desafios enfrentados pelos seres humanos. Um dos mais famosos tratados, o *Malleus Maleficarum*, insistiu na propensão das mulheres ao pacto demoníaco e contribuiu para tornar a bruxaria um delito, predominantemente feminino. A grande “caça às bruxas” foi, portanto, um fenômeno europeu do início da Idade Moderna, que apesar de ter alcançado, de certa forma, muitos países europeus, possuiu contornos locais específicos.

O *sabá* foi produto do medo das elites intelectuais com a feitiçaria organizada, que seria capaz de gerar uma anti-sociedade governada por Satã no mundo. Para alguns autores da historiografia clássica sobre o tema, como Michelet, os encontros noturnos de milhares de feiticeiras realmente existiram e pretendiam questionar a ordem estabelecida. Para outros autores, racionalistas, como Robert Mandrou, o *sabá* foi uma invenção das mentes doutas europeias. Uma tradição mais antropológica, da qual Carlo Ginzburg faz parte, defende que o *sabá* como descrito nos tratados de demonologia não existiu, mas a crença nos elementos que o constituem não foi totalmente infundada, mas possuiu raízes nas tradições folclóricas antiquíssimas da cultura popular.

No segundo capítulo, discorre-se sobre a superficial tradição demonológica portuguesa, que não teve expressão editorial significativa. Só existiram dois tratados

¹¹DELUMEAU, Jean. *História do Medo no Ocidente: 1300-1800*. São Paulo, Companhia das Letras, 2009, p. 586-7.

desse tipo em Portugal no século XVII. Contudo, isso não significou que a elite intelectual portuguesa estivesse alheia ao debate sobre as bruxas e os demônios, compartilhado pelo resto da Europa, já que muitos tratados foram traduzidos para o português. Também foi analisado o uso das práticas mágicas pelos portugueses e como elas foram interpretadas e punidas pela Inquisição. A feitiçaria perseguida pelos inquisidores em Portugal não estava centrada no *sabá*, mas sim no pacto com o diabo. Portugal não presenciou a grande histeria da “caça às bruxas” vivenciada pela Europa central e do norte na época Moderna.

O terceiro capítulo investiga os horizontes adquiridos pela híbrida religiosidade popular colonial. O Brasil era visto pelos colonizadores como a terra onde proliferavam heresias por todos os lados. A religiosidade colonial foi marcada pelo predomínio da afetividade, as devoções eram misturadas a vida profana e marcadas pela economia do toma lá dá cá¹². O apelo ao sobrenatural também foi constante na tentativa de atender as expectativas e diminuir as aflições dos colonos. A Inquisição ocupou-se dos desvios de fé e das heterodoxias. No processo de colonização os jesuítas foram peças fundamentais na expansão da catequese e da disseminação da fé cristã.

O quarto e último capítulo trata, finalmente, do Piauí colonial e das confissões a respeito de um *sabá* de feiticeiras na região. O início da ocupação do território foi marcado pelas guerras entre posseiros e apesadores de índios e os indígenas que lá estavam. Destacando-se o papel dos jesuítas como interlocutores e protetores dos nativos na consolidação da política de aldeamentos. No século XVIII com as novas medidas impostas pelo Marquês de Pombal no Regimento dos índios, essas relações foram alteradas, até culminar na expulsão definitiva dos inacianos em 1760. No Piauí, os padres levavam a palavra de Deus e também cultivavam muitas terras, heranças do poderoso fazendeiro Domingos Afonso Sertão. O padre Manuel da Silva foi um desses fazendeiros, que uniu as atividades econômicas com missão obstinada pelos sertões da colônia. Na fazenda das Cajazeiras, na Freguesia de Nossa Senhora do Livramento, ele conheceu as escravas Joana e Custódia, que confessaram seus “delitos” religiosos ao jesuíta.

¹² SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a terra de Santa Cruz*. São Paulo, Companhia das Letras, 1993, p. 156-7.

I CAPÍTULO – RELIGIÃO, MAGIA E DEMONOLOGIA.

1. O nascimento da demonologia no mundo cristão

1.1. O Diabo cristão

O Diabo é um ser de razão. Não se trata de uma criatura irracional. Pelo contrário, é o fruto dos esforços do espírito humano para encontrar uma explicação lógica para o problema do mal¹³.

O Diabo é um mito investido de poderosas e duradouras fantasias coletivas e individuais e desempenha um papel fundamental na cultura ocidental cristã, para a qual ele é inseparável de Deus. Segundo Georges Minois as culturas monoteístas precisam do Diabo para explicar a existência do mal, em contrapartida a um deus bom que representa a origem de todas as coisas. Satã também se torna indispensável para as religiões que acreditam em uma forma de salvação da alma após a morte, pois, se apenas os fiéis se salvam, é necessária a existência de um destino contrário para os demais: o inferno. Satanás nasceu no seio dos movimentos sectários apocalípticos judaicos e ganhou um papel predominante no Cristianismo¹⁴.

O Diabo está ligado à noção de combate, a raiz hebraica *stm* (satã) e a palavra do grego *diabolos* fazem menção a um inimigo. Ele não possui existência real independente de um opositor. Por isso, se tornou o “grande antagonista cósmico de Deus”¹⁵. Os mitos de combate egípcios e babilônicos desempenharam um papel fundamental para o nascimento do Diabo judaico-cristão. Nessas sociedades os deuses

¹³ MINOIS, Georges. *O Diabo: origem e evolução histórica*. Trad. Augusto Joaquim. Lisboa: Terramar, 2003, p. 5.

¹⁴ Idem, p. 5-7.

¹⁵ THOMAS, Keith. *Religião e o declínio da magia: crenças populares na Inglaterra*. Séculos XVI e XVII. São Paulo, Companhia das Letras, 1991, p. 381.

se ordenavam em dois campos antagônicos de força, que não estavam, necessariamente, ligados ao bem e ao mal¹⁶.

A literatura apocalíptica produzida entre 210 a 60 a.C também fornece pistas que ajudam a entender a criação do Diabo cristão. Segundo o livro do *Enoque*, que posteriormente foi excluído do Cânone Bíblico, o mal foi fruto de uma revolta de alguns anjos contra Deus, que desrespeitaram a fronteira que separara o divino do humano e, depois disso, mantiveram relações sexuais com as mulheres. Os filhos desse relacionamento deram origem a uma raça mestiça maléfica, responsável por espalhar o mal sob a terra. Castigados, esses anjos foram transformados em estrelas cadentes, que em latim deram origem a palavra Lúcifer – portador de luz¹⁷. O pecado do Diabo foi, portanto, a luxúria. Essa foi uma interpretação influente para os primeiros padres da Igreja¹⁸.

Foi no interior dessa literatura que o Diabo assumiu os traços que o definem no *Novo Testamento*. Transformou-se no anjo caído que, por luxúria ou por orgulho, se tornou inimigo de Deus e dos homens e espalhou o mal pela Terra. Nos textos do *Antigo Testamento* a figura do Diabo está quase ausente, enquanto que no *Novo* aparece incessantemente – em um total de cento e oitenta e oito vezes. A partir desse livro, o Diabo se consolidou como o “príncipe do mundo” que tentou dominar toda a humanidade. Entende-se, porque, a vida de Cristo passou a ser representada por um constante duelo entre o bem e o mal. A passagem bíblica que conta o encontro de Jesus com o Diabo no deserto retoma o roteiro clássico dos mitos de combate. Um combate que para São Paulo se repetira cotidianamente dentro de cada ser humano ao longo da vida na Terra¹⁹.

O Novo Testamento também trouxe à tona o tema das possessões e dos exorcismos. Em geral, as possessões estão sempre relacionadas com alterações físicas, morais e mentais no corpo dominado pelo demônio. Sintomas como convulsões, cegueira, perda de consciência momentânea, rotações acentuadas da cabeça para os lados, espasmos musculares, tremores e vômitos, associados, durante séculos, ao poder do Maligno, até que passaram a ser identificados pela medicina, como prenúncios de

¹⁶ MINOIS, Georges. *O Diabo: origem e evolução histórica...*, p. 25.

¹⁷ Idem, p. 26-7.

¹⁸ LINK, Luther. *O Diabo: a máscara sem rosto*. Trad. Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 35.

¹⁹ MINOIS, Georges. Op. Cit., p. 27-32.

doenças, tais como a histeria e a epilepsia²⁰. Cada exorcismo representa uma repetição dos velhos mitos de combate e contribuía para uma tendência dualista na forma de ver o mundo, onde Deus e o Diabo são figuras complementares²¹. O risco de instalar um sistema dualista de interpretação do mundo, no qual Deus e o Diabo teriam poderes equivalentes, obrigou a Igreja a definir claramente o papel do Diabo.

“Essa crença em um diabo imanente servia a muitos propósitos sociais. Satã era uma explicação conveniente para as doenças estranhas, os crimes sem motivo ou o sucesso incomum”²². Essa ambiguidade entre o poder de Deus e do Diabo tomou conta da história do Cristianismo desde o século I. Mas, era preciso explicar aos fiéis como Deus permitia a existência de um adversário que limitava sua capacidade de fazer o bem e por que Ele mesmo não fora capaz de resgatar Lúcifer²³.

A existência do Diabo não era, entretanto, um tema central nos debates eclesiásticos. Durante os períodos medieval e moderno foram raras as declarações conciliares e pontificais sobre o tema. Em 1215, o Concílio de Latrão afirmou que o Diabo foi criado por Deus e depois decidiu, por conta própria, tornar-se mau. Três séculos depois, em 1546, o Concílio de Trento voltou a pronunciar a opinião da Igreja sobre o assunto para explicar a origem do pecado original. Foi o meio monástico, todavia, que mais contribuiu para desenvolver e enriquecer o imaginário diabólico. Monges e eremitas, isolados e privados de alimentação e sono adequados mostraram-se mais suscetíveis a alucinações e perturbações nervosas, frequentemente atribuídas ao Diabo. Assim, desde o século IV, foi produzida uma série de relatos monásticos repleta de histórias extravagantes sobre demônios, que habitavam toda a Terra e raptavam as almas do seio da morte²⁴.

Longe do ambiente monástico medieval a imagem que a cultura folclórica fazia do Diabo expressava-se, principalmente, nas representações teatrais. “Por gosto do espetacular, apresenta[vam] um Diabo quase sempre negro, cornudo, vestido de peles de animais (...)”²⁵. Nessas peças o Diabo era quase sempre ridicularizado, atraído e iludido. Em oposição à visão elitista (eclesiástica) do “Príncipe das Trevas” que

²⁰ MANDOU, Robert. *Magistrados e feiticeiros na França do século XVII*. São Paulo: Perspectiva, 1979, p. 452.

²¹ MINOIS, Georges. *O Diabo: origem e evolução histórica...*, p. 33-5.

²² THOMAS, Keith. *Religião e o declínio...*, p. 387.

²³ MINOIS, Georges. Op. Cit., p. 40-1.

²⁴ Idem, p. 43-51.

²⁵ MINOIS, Georges. *O Diabo: origem e evolução histórica...*, p. 51.

amedrontava o mundo espalhando o mal, a visão folclórica do Diabo possuía apelações grotescas e, de certo modo, incrédulas²⁶. Segundo Minois, o Diabo do imaginário medieval era herdeiro dos deuses cornudos do Nordeste da Europa, como Tor, Votão, Cernudo e Loqui, com representações antiquíssimas²⁷.

A ideia de fazer um pacto com Satanás era muito antiga, tanto para cultura eclesiástica, como para a cultura folclórica. No entanto, a partir do século XII tornaram-se mais frequentes as histórias de pactos feitos com o Diabo em troca de benefícios materiais ou de vantagens no amor. A importância do papel desempenhado pelo Diabo cresceu, concomitantemente, ao reforço da imagem de sua natureza sedutora e capaz de trazer benefícios diversos. A condenação dos prazeres terrenos pela Igreja tornou o Diabo, de alguma forma, atraente. As narrativas populares oscilaram entre duas representações de Satã, uma sedutora, e outra monstruosa. Apenas a partir do século XI, com a grande influência dos contos monásticos e dos sermões propagados pelas ordens mendicantes em ascensão, o Diabo foi se transformado, como um todo, em uma criatura imunda e abominável²⁸.

No fim da Idade Média com os grandes medos gerados por coincidências trágicas que envolveram epidemias mortais, sublevações, guerras religiosas e políticas, a Igreja meditou sobre o fim do mundo e produziu uma variedade de textos apocalípticos que refletiram o clima de pessimismo geral vivido por aqueles tempos. O imaginário coletivo ocupou-se de um grande medo do fim do mundo e da vinda do Anticristo:

No momento em que culminou na Europa o medo de Satã, isto é, na segunda metade do século XVI e no começo do século XVII, importantes obras apareceram em diferentes países, fornecendo, com um luxo de detalhes e de explicações jamais atingido anteriormente, todos os esclarecimentos que uma opinião ávida desejava ter sobre a personalidade, os poderes e os rostos do Inimigo do gênero humano²⁹.

²⁶ LE GOFF, Jacques. “Cultura eclesiástica e cultura folclórica na Idade Média na Idade Média: S. Marcelo de Paris e o Dragão.” In: *Para um Novo Conceito de Idade Média*. Lisboa: Estampa, 1979, p. 221-262.

²⁷ MINOIS, Georges. Op. Cit., p. 50-1.

²⁸ Idem, p. 53-5.

²⁹ DELUMEAU, Jean. *História do Medo no Ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada*. Trad. Maria Lucia Machado. São Paulo, Companhia das Letras, 2009, p. 367.

A iconografia e a literatura da época deram grande valor às representações do Juízo Final, nas quais os eleitos seriam salvos para o paraíso e os demais enviados para o inferno³⁰. É interessante notar que nessas representações o Diabo não era um inimigo, pelo contrário, ele estava a serviço de Deus castigando os pecadores e reforçando o sistema cristão³¹. A Igreja esteve, ao longo do tempo, dividida nessa contradição, entre a definição de um Diabo subordinado a Deus, e um Diabo adversário, com corpo substancial³².

O Diabo cristão, principalmente a partir da Alta Idade Média, foi considerado o agente universal de todo mal sobre o mundo. E mais que isso, ele foi visto como o principal aliado de todos os opositores, efetivos ou imaginários, da Igreja cristã. A visão de mundo dualista do Cristianismo procurou estigmatizar os grupos dissidentes ao longo da história³³. E tornou herético e diabólico todo sagrado não oficial. Assim, fizeram com os judeus, com os muçulmanos, com as mulheres doravante transformadas em bruxas, e com todos os grupos de possíveis inimigos³⁴.

O Cristianismo creditou importância fundamental à heresia. Para os gregos a heresia, *haíresis*, significava apenas uma escolha entre diferentes filosofias. O Cristianismo transformou essa “escolha” em um crime:

Para haver heresia é preciso que uma autoridade defina o que é ortodoxo, por isso não é tão irônico como parece descobrir que a ortodoxia da Igreja não foi autogerada, e sim, frequentemente, uma resposta a interpretações alternativas, afim de que tais interpretações pudessem ser denominadas heréticas³⁵.

O homem da Renascença ergueu diante de si uma “imagem gigantesca de um satã todo-poderoso”³⁶. Até o século XII, o Diabo, elemento essencial da cultura cristã, foi apenas um personagem sobrenatural confinado nas especulações teológicas, nos sermões, nas narrativas monásticas e na cultura folclórica. Com a emergência de novas heresias, como a dos valdenses e dos cátaros, a pressão turca e a presença dos judeus, a Cristandade se sentiu ameaçada e caracterizou os grupos divergentes como agentes do

³⁰ Idem, p. 302-23.

³¹ LINK, Luther. *O Diabo: a máscara sem rosto...*, p. 47.

³² Idem, p. 98-9.

³³ MINOIS, Georges. *O Diabo: origem e evolução histórica...*, p. 63.

³⁴ DELUMEAU, Jean. Op. Cit., p. 592.

³⁵ LINK, Luther. Op. Cit., p. 95.

³⁶ DELUMEAU, Jean. *História do Medo...*, p. 385.

Diabo. Diante disso, iniciou uma ostensiva propaganda negativa que responsabilizou esses homens, tidos como cúmplices de Satã, por realizar todo tipo de abominações, tais como: assembleias orgíacas, incestos, infanticídios, canibalismos e bestialismos³⁷.

Estava assim, preparado o terreno para Satanás sair do mundo espiritual e habitar de forma real e física, ainda que sob a forma de animais em alguns casos, o mundo dos homens. A partir de então, várias bulas papais, manuais demonológicos e decretos civis tratavam de instruir religiosos e leigos sobre a existência real da bruxaria e do Diabo. Defendia-se, ainda, a existência de uma legião de bruxas espalhadas pela Terra que se reuniam a noite em rituais amorais para adorar o demônio³⁸. “Teologia, raciocínio lógico, superstição e fantasia, convergem, nessa literatura, para reforçar a convicção não só de que os atos de feitiçaria existem, como devem necessariamente existir”³⁹.

Para o professor Luther Link, o Diabo nunca possuiu um contorno próprio, ele se confundiu, ao longo da história, com os seus próprios agentes. Assim, quando a Igreja e o governo referiam-se ao Diabo, estavam falando principalmente dos seus sequazes. Para o autor, a crença no Diabo foi e é real, mas apenas como uma máscara, sem rosto definido e inseparável daqueles que a usam. Em busca de traçar uma história do Diabo cristão através das suas representações na pintura, na escultura e na arquitetura o autor concluiu que “nenhuma outra criatura nas artes com uma história tão longa é assim vazia de significado intrínseco. Nenhum outro sinal ou símbolo é tão insípido”⁴⁰.

A Igreja, no entanto, na tentativa de convencer as populações do perigo real do Diabo investiu durante os séculos XIV-XVI, na propagação dos rituais de exorcismo, por seu caráter espetacular e teatral. O exorcismo foi transformado em um rito com uma forma específica de condução, e teve seu primeiro manual criado por Alberto Castellani, em 1523. Eles representavam um combate aberto entre a Igreja e o Diabo, destacando o poder sobrenatural do clero, representante oficial de Deus nesse processo⁴¹.

Apesar dos teólogos cristãos terem afirmado que a ação do Diabo estava condicionada à autorização divina, o poder do demônio, nessa época, mostrava-se quase

³⁷ MINOIS, Georges. *O Diabo: origem e evolução histórica...*, p. 67-8.

³⁸ Idem, p. 68-72.

³⁹ Ibidem, p. 77.

⁴⁰ LINK, Luther. *O Diabo: a máscara sem rosto...*, p. 205.

⁴¹ MINOIS, Georges. *O Diabo: origem e evolução histórica...*, p. 77-82.

ilimitado. Dizia-se que Satã reinava sobre todos os povos cristãos e também se refugiava nas novas terras descobertas pelos europeus na sequência do século XVI, caracterizando o comportamento de sacerdotes africanos e ameríndios⁴².

A cristianização imperfeita dos camponeses europeus que, frequentemente, misturavam antigas tradições pagãs com os elementos cristãos; a profunda mentalidade mágica em torno daquelas sociedades que creditavam aos magos o poder de causar malefícios e benefícios; a fragilidade do clero, constantemente perturbado pelas tentações mundanas; o florescimento dos movimentos milenaristas; e a obsessão demoníaca, somados ao medo provocado pelas grandes catástrofes que assolaram a Europa Ocidental entre os séculos XIV e XV, foram decisivos para alavancar o processo de criminalização e demonização das práticas religiosas de origem popular. No entanto, os próprios excessos da repressão e o exibicionismo que cercava os exorcismos e as encenações públicas das sentenças dos processos de bruxaria levariam a um progressivo desgaste, na cultura erudita, da figura do Diabo⁴³.

A propagação do ceticismo, a partir do século XVII, no seio das elites intelectuais europeias contrastava, porém, com o sistema de crenças da população camponesa, que continuava imersa em uma mentalidade essencialmente mágica. Por outro lado, os diferentes territórios anexados pelos Estados europeus também não foram influenciados com a mesma velocidade pelas novas ideias.⁴⁴ Assim, o Diabo adquiriu contornos reais e foi capaz de definir Deus tanto quanto Deus o define.⁴⁵

1.2: O contexto europeu dos séculos XIV-XVII.

Como já visto, a partir de meados do século XIV, a Europa esteve exposta a numerosas calamidades e traumas sociais, como a Peste Negra, as profundas crises

⁴² MINOIS, Georges. *O Diabo: origem e evolução histórica...*, p. 87-9.

⁴³ Idem, p. 92-95.

⁴⁴ Mesmo nos dias de hoje, o papa emérito Bento XVI reitera que “para os fiéis cristãos, o Diabo é uma presença misteriosa, mas real, pessoal e não-simbólica”. LINK, Luther. *O Diabo: a máscara sem rosto...*, p. 20-2.

⁴⁵ Idem, p. 20-2.

econômicas, a Reforma protestante e as guerras religiosas, o que aumentou o sentimento de insegurança das massas e, em certa medida, estimulou a crença em uma maior intervenção do Diabo no mundo terreno. Aos olhos da Igreja, intérprete oficial dos atos divinos, “Deus” parecia querer se vingar dos cristãos. Nesta atmosfera, o medo do demônio se intensificou e tomou conta do imaginário europeu, sendo difundido nas publicações populares e nas obras eruditas. O Diabo ganhou tal força e poder que seria capaz de quase tudo que perturbasse a ordem das coisas, desde intervir no curso da natureza, até atingir o corpo e as almas dos homens⁴⁶.

Assim, a despeito dos progressos técnicos, da nova ordem econômica e da consolidação do Estado, o mundo Moderno manteve-se como um mundo encantado, no qual todas as coisas tinham significado sensorial e metafísico. A partir da leitura e da interpretação dos astros, da natureza e dos corpos celestes, o mago curava, adivinhava o paradeiro de objetos perdidos, protegia os indefesos, trazia pessoas desaparecidas e incitava sentimentos, “basta[ando] proferir um conjuro e esperar por um sinal do céu para adivinhar o paradeiro de objetos e animais perdidos”⁴⁷. O homem moderno acreditava na ligação entre os mundos – superior e inferior -, que podiam ser mediados por simpatias e antipatias. O sobrenatural era, portanto, lugar comum para época e o diálogo com “o outro lado” era corriqueiro.

Segundo Francisco Bethencourt, o *homu magus* possuía uma gama de poderes, tais como a comunicação com os espíritos, a vidência, a adivinhação e a produção de amuletos. Era a ele a quem se recorria na maior parte dos momentos, tendo em vista as condições miseráveis das camadas populares, que sofriam com as más colheitas, com a fome e com as epidemias. No entanto, pode-se dizer igualmente, que as camadas mais altas da sociedade também recorriam com frequência aos feiticeiros e às soluções mágicas. Estavam, pois, inseridas nesse mundo encantado e o legitimavam.

O pouco conhecimento científico em relação ao corpo humano e às moléstias que assolavam a sociedade faziam do feiticeiro, muitas vezes, a única saída para a cura. A fronteira entre a magia diabólica e a magia natural era tênue, e segundo Bethencourt dependia dos processos de classificação e legitimação da Igreja e da Coroa:

⁴⁶ DELUMEAU, Jean. *História do Medo no Ocidente...*, p. 302-5.

⁴⁷ BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo, Companhia das Letras, 2004, p. 143.

O conhecimento do oculto, na perspectiva da elite religiosa, só pode provir de três fontes: do estudo e do saber humano (limitado à cultura escrita); da revelação divina (reservada aos santos, beatos, homens piedosos tocados pela Graça); da intervenção diabólica (à exceção da profecia e da visão de origem divina, toda adivinhação é uma arte demoníaca)⁴⁸.

A feitiçaria servia como uma alternativa para explicar os infortúnios da vida cotidiana: os desastres inesperados, a imprevisibilidade da natureza, a impotência da medicina da época. No entanto, de todas as explicações possíveis a esses infortúnios, a mais óbvia talvez partisse da opinião teológica de que foram causados pela ira divina, para corrigir os pecados humanos. No entanto, essa explicação nem sempre foi assimilada pela população. Era mais comum culpar a bruxa, identificada como um perigoso agente de Satã e necessária como bode expiatório aos problemas da época⁴⁹. A bruxa não só oferecia uma explicação para os acontecimentos, como também oferecia um meio de compensá-los, aplicando os remédios mágicos apropriados.

Para o historiador Jean Delumeau, é o medo que explica a perseguição às bruxas conduzida pelas esferas religiosa e política na Idade Moderna. Segundo o autor, “todo sagrado não-oficial [era] considerado demoníaco, e tudo o que [era] demoníaco [era] herético, não sendo o contrário menos verdadeiro: toda heresia e todo herético [eram] demoníacos. Os séculos XIV-XVI viveram sob essas temíveis equações”⁵⁰. Esse diagnóstico aterrador, que procurava no Diabo e em seus agentes a resposta para todos os problemas sociais, representou o auge de um processo em formação cuja origem remonta ao período medieval.

O historiador italiano Oronzo Giordano em seus estudos sobre a religiosidade popular na Alta Idade Média, observou como os usos litúrgicos e a estrutura de realização das missas mudou muito ao longo desse período. O povo passava a se identificar cada vez menos com as missas e a com a Igreja a que estavam ligados apenas por leis, normas e disposições eclesásticas, que cresceriam enormemente a partir do período Carolíngio. O idioma também constituía um obstáculo, posto que, os laicos compreendiam cada vez menos o latim, em contraposição ao surgimento de diversas

⁴⁸ PEREIRA, Bento, p 393-4 *apud* BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia...*, p. 173.

⁴⁹ DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente...*, p. 462.

⁵⁰ *Idem*, p. 592.

línguas locais: “Entre El altar y al pueblo se vergue um muro insuperable, que separa netamente al ordo clericorum del ordo laicorum (...)”⁵¹.

Esses fiéis, cada vez menos afinados com a prática coletiva da liturgia nas missas, supriam a necessidade da presença divina adotando formas familiares e pessoais em suas relações com o sagrado, gerando novas formas de expressão religiosa e de práticas devocionais. Dessa forma, multiplicava-se a realização das missas privadas, solicitadas por particulares e mais afinadas com as expectativas espirituais das massas⁵².

Segundo Giordano, o folclore religioso europeu possui origens antiquíssimas e fez parte intrínseca da mentalidade das populações rurais europeias, daí as grandes dificuldades enfrentadas pelo Cristianismo para conter e eliminar as superstições que ele abrigava. As pessoas ingressavam na comunidade católica através do batismo, mas continuavam a manter práticas pagãs, constantemente associadas aos elementos cristãos. Essa religiosidade híbrida, sobreposta por estratos culturais heterogêneos, cultos e populares, marcou a história do Ocidente até fins da Idade Moderna para algumas regiões da Europa, e ainda por mais tempo para outras⁵³.

Mais do que como uma sobrevivência, estas crenças faziam parte fundamental da vida das pessoas e foram redefinidas e recombinaadas em contato com o cristianismo e, posteriormente, com as novas culturas conhecidas pelos europeus com a descoberta da América. Dessa forma, a Igreja adotou conhecidas estratégias de evangelização, isto é, revestiu os cultos pagãos com símbolos da devoção cristã, como fizera no medievo. Mas como não estava imune ao ritualismo mágico das massas populares, procurou investir no exteriorismo de suas devoções, valorizando cerimônias como: os Juízos de Deus, os exorcismos, a missa, e as práticas penitenciais⁵⁴.

Segundo Keith Thomas, todas as religiões antigas “ofere[ciam] a perspectiva de um meio sobrenatural de controle sobre a vida terrena do homem”⁵⁵, e com o Cristianismo não foi diferente. Os missionários de tempos remotos ou mais recentes insistiram na crença de que os conversos estariam adquirindo uma “magia” mais potente

⁵¹ GIORDANO, Oronzo. *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*, Madrid: Cremos, 1983, p.53.

⁵² Idem, p. 53-4.

⁵³ GINZBURG, Carlo. *História Noturna: decifrando o sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 15.

⁵⁴ GIORDANO, Oronzo. *Religiosidad popular en la Alta Edad Media...*, p. 122-35.

⁵⁵ THOMAS, Keith. *Religião e o declínio da magia...*, p. 35.

contra os males do mundo ao converterem-se. Muitas práticas do Cristianismo medieval eram essencialmente mágicas, pois as pessoas acreditavam na capacidade de realizar “milagres” através da simples manipulação de objetos – como rosários, medalhas, relíquias e água benta -, e não pela súplica a Deus.

Para fazer frente às crenças sobrenaturais de origem pagã presentes de forma latente no campo europeu, a Igreja medieval apostou também na realização dos *milagres* como meio eficaz de demonstrar seu poder. Assim, a vida dos santos foi assumindo um modelo estereotipado, e os homens e mulheres santificados tornaram-se símbolos ideais de conduta moral e religiosa. Enquanto instituição, a Igreja não alegava ter o poder de realizar milagres, mas monopolizava a concessão do título que criou e apenas a esses reconhecia dons especiais de cura, proteção e previsão do futuro.

Embora advertisse que os santos eram apenas intercessores entre Deus e os homens e que os milagres poderiam ou não acontecer, a Igreja aceitava que locais sacros tivessem se transformado em verdadeiros sítios de peregrinação, atraindo pessoas em busca de curas sobrenaturais, o que transformou a adoração aos santos em um hábito constante da sociedade medieval. Cada igreja teve seu santo padroeiro e cada ofício contou com a proteção de um santo especial.

Da mesma forma que os curandeiros e os feiticeiros, os santos estavam prontos a resolver uma gama de eventualidades cotidianas⁵⁶. Seu culto representou apenas um aspecto do amplo leque de fórmulas que a Igreja católica construiu para oferecer ao universo secular às bênçãos divinas. A água benta, os defumadores, os amuletos, as relíquias sagradas, o óleo consagrado do batismo, o pão bento da eucaristia, e a própria missa, eram vistos como santos remédios para o corpo e para a alma. “Além disso, existiam exorcismos para tornar os campos férteis, velas sagradas para proteger os animais, e pragas formais para afastar lagartas e ratos e matar ervas daninhas”⁵⁷.

Nem mesmo os clérigos e monges conheciam a fundo a liturgia cristã e também oscilavam sua espiritualidade no universo dos costumes folclóricos dos povos que faziam parte do seu estrato social. Apenas uma aristocracia cultural dos dirigentes eclesiásticos era portadora de um ideal cristão mais fiel aos preceitos católicos. Explica-se, assim, a preocupação da Igreja, principalmente a partir do período carolíngio, com a

⁵⁶ THOMAS, Keith. *Religião e o declínio da magia...*, p.34-7.

⁵⁷ Idem, p. 40.

formação do seu clero, destinando penitências graves, por exemplo, aos sacerdotes que estivessem envolvidos com práticas consideradas mágicas⁵⁸.

O “itinerante sacerdócio da religiosidade popular” era, portanto, representado, principalmente, pela figura dos magos e adivinhos: “temidos y buscados, perseguidos y remunerados, son los consoladores generosos, los curanderos eficaces, los profetas infalibles”⁵⁹. E, ao longo da Idade Média, uma infinidade de temores, de sofrimentos e de incertezas criaria um ambiente propício e capaz de transformar cada indivíduo em um mago ou bruxo em potencial, em busca de um diagnóstico preciso para resolver problemas concretos em seu próprio benefício⁶⁰.

A Igreja não negava que as ações sobrenaturais fossem possíveis, no entanto, elas só podiam emanar de duas fontes: Deus ou o Diabo. A crença de que os seres humanos mudavam os acontecimentos terrenos recorrendo à intervenção sobrenatural, não era em si condenada pela Igreja, pois, as preces de um religioso ou a ação de um santo poderiam revelar grande eficácia. Mas para a gente comum, esses auxílios não eram garantia de que os desejos das pessoas seriam prontamente atendidos. Contrariamente, o encantamento de um mago era tido como infalível, caso o ritual fosse seguido à risca⁶¹.

Essa orientação pressupunha uma diferença criada pela Igreja medieval, que hierarquizou os conceitos de magia e religião. A magia era entendida como um meio mecânico de manipulação das forças da natureza, já a religião pressupunha a interferência de uma força suprema a qual o ser humano poderia recorrer pela súplica, mas sem ter uma garantia real. Na prática, no entanto, essa distinção não existia na cabeça das pessoas.

A grande implicância da Igreja com os curandeiros não estava na eficácia de suas práticas, mas sim na sua pretensão de alegar o poder de realizar milagres sem a ajuda de Deus. Nesse sentido, o curandeiro era ainda mais perigoso do que o bruxo, porque possuía a simpatia e a aprovação da comunidade. Por isso, muitos teólogos preferiam não fazer distinções entre os mais diversos tipos de atividades mágicas, julgando todas, de forma indiscriminada, como sinais da presença diabólica. Desse

⁵⁸ GIORDANO, Oronzo. *Religiosidad popular en la Alta Edad Media...*, p. 179-87.

⁵⁹ Idem, p. 127.

⁶⁰ Ibidem, p. 127-9.

⁶¹ THOMAS, Keith. Op. Cit., p.215.

modo, também tentavam dar descrédito ao poder de influência dos magos nas comunidades e acentuar o prestígio do próprio clero, “distinguido pela sua erudição, pelo eu poder ritual singular e pela sua virgindade oficial (...)”⁶².

Mesmo após a Reforma, magia e religião não se tornaram sistemas incompatíveis de fé. Tanto a religião conservou aspectos mágicos, quanto à prática da magia utilizou elementos religiosos. As fórmulas encantatórias, por exemplo, usaram, frequentemente, orações e símbolos católicos.

A Reforma protestante alterou definitivamente a unidade da Igreja medieval e tornou pública a incapacidade da Igreja em aplacar as angústias de uma população dilacerada pela peste e pela crescente pauperização. Seus adeptos defendiam um relacionamento mais próximo dos homens com Deus, através da ideia de que cada crente era um sacerdote em potencial, capaz de interpretar a Bíblia e consolidar sua fé. Fé esta que por si só dizia-se capaz de trazer a salvação. A Contra-Reforma católica procurou responder a esse desafio executando as mudanças necessárias na Igreja sem, contudo, alterar sua estrutura. Os reformadores católicos desejavam eliminar a corrupção e a venda de indulgências dentro da Igreja; educar o clero corrompido pelos vícios mundanos; recuperar as áreas perdidas para os protestantes e combater com afinco as heresias⁶³.

A Reforma não criou o processo de caça às bruxas, já em andamento, mas pode ter servido para intensificar ou difundir o fenômeno. Movidos pelo sentimento de insegurança que assolava a Europa Moderna, tanto protestantes quanto católicos reafirmavam plenamente os grandes poderes de Lúcifer sobre os homens. A mudança mais significativa trazida pela Reforma, segundo Keith Thomas, estava ligada ao fato de que os protestantes atacavam, simultaneamente, a magia popular e a magia eclesiástica:

O apelo da magia só poderia ser decisivamente contestado quando as pessoas achassem uma alternativa atraente para a assistência prática que o curandeiro proporcionava aos seus clientes. Foi nesse ponto que a religião pós-Reforma deu sua maior contribuição. A Igreja medieval havia tentado opor-se à magia popular, fornecendo um sistema rival de magia eclesiástica para tomar o seu lugar. A solução dos protestantes foi fundamentalmente diferente. Em vés de oferecer

⁶² THOMAS, Keith. *Religião e o declínio da magia...*, p. 230.

⁶³ LEVACK, Brian P. *A caça às bruxas: na Europa Moderna*. Rio de Janeiro: Campus, 1988, p. 96-7.

*uma prática rival, eles desacreditaram toda a noção de uma solução mágica como tal*⁶⁴.

O êxito desse processo de mudança nunca seria total, mas, indicaria, a longo prazo, um novo caminho para as pessoas que passariam a resolver suas dificuldades cotidianas através de uma mistura de autoajuda com as orações a Deus. Os homens também reforçariam sua crença no potencial do trabalho humano como solução para as dificuldades, investindo na descoberta de novas tecnologias⁶⁵.

Todavia, no período Moderno essa mudança de mentalidade ainda não estava consolidada. Assim, ao mesmo tempo em que o protestantismo negava algumas crenças do catolicismo, também reforçava o domínio do Diabo sobre o mundo terreno e a realidade da bruxaria.

Apenas a “salvação pela fé” não confortou o coração dos devotos diante das ameaças das bruxas. Quando a armadura protetora da magia eclesiástica foi quebrada na Inglaterra, surgiu um impulso social contra a bruxaria. Segundo Keith Thomas, nesse país a perseguição às bruxas e a Reforma vieram juntas. A partir daí, todo um aparato legal foi colocado a serviço dos ingleses contra as feiticeiras. Na Europa continental, ao contrário, a perseguição à bruxaria é anterior e imposta de cima pelas correntes teológicas do período medieval.⁶⁶

A partir das reformas religiosas do século XVI, apelou-se para um processo desmedido de cristianização e de moralização da sociedade europeia. Os reformadores travaram uma batalha contra a superstição, contra os vestígios do paganismo e contra a magia. E a apostasia das bruxas se tornou muito mais grave, organizada e ameaçadora para a sociedade. Segundo Delumeau:

*(...) [a Igreja] tendeu a disciplinar doravante populações que tinham vivido até então em uma espécie de liberdade “selvagem”. Esse alinhamento geral, que explicamos por um grande medo cultural, permite-nos agora compreender melhor tanto as causas como o fim da caça aos feiticeiros e às feiticeiras (...)*⁶⁷.

A Europa renascentista estava, portanto, certa da existência dos demônios e das bruxas. No final da Idade Média, as práticas mágicas pagãs foram associadas ao

⁶⁴ THOMAS, Keith. *Religião e o declínio da magia...*, p. 233.

⁶⁵ Idem, loc. cit.

⁶⁶ Ibidem, p. 400-5.

⁶⁷ DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente...*, p. 417.

demônio: “Nascia, pois, a demonologia, a ciência do diabo, que pouco a pouco ganhava força, originando numerosos tratados marcantes na configuração de uma doutrina teológica que ao mesmo tempo foi objeto de grandes reflexões, grandes temores e inquietações”⁶⁸. A cultura douta passou a associar os cultos de origem pagã (celtas, romanos e germânicos), que ainda resistiam no campo europeu, no qual o catolicismo penetrou de forma superficial, ao pacto diabólico.

Desde tempos remotos, a Igreja procurou estigmatizar e difamar grupos dissidentes, cujas crenças e comportamentos não confirmavam os ensinamentos cristãos. Assim, foram vítimas os cátaros e os valdenses no período medieval. Algumas bulas papais medievais procuraram condenar os atos supersticiosos de resquícios pagãos adotados pelas feiticeiras. Porém, foi a tradição demonológica posterior que se mostrou capaz de fornecer uma base legal e teológica para a grande obsessão da caça às bruxas empreendida na Europa Ocidental entre os séculos XVI-XVII.

A onda de rebeliões sociais que a Europa vivenciou nessa época também ajudou a espalhar um medo latente das autoridades civis e eclesiásticas para com as sedições, revoltas e desordens coletivas. Brian Levack observa uma ligação explícita entre o medo da rebelião e a crença culta na bruxaria organizada. A bruxa, para essas sociedades, representou uma essência de rebeldia, pois como adoradora do Diabo ela também fez parte de uma conspiração política contra o Reino de Deus, praticando uma traição sem perdão⁶⁹.

O acesso às obras clássicas e às novas desde a invenção da imprensa também fez com que inúmeras obras com descrições de feiticeiras, bacanais e ritos mágicos, se tornassem leitura corrente. Assim, aumentou-se a “obsessão e credibilidade do mundo demoníaco ao nível da cultura dirigente”⁷⁰. Segundo Jean Delumeau, Satã tornou-se o grande agente de todos os problemas do mundo moderno, e para realizar sua destruidora façanha utilizou os mais variados disfarces: esteve presente no coração de turcos e judeus, nas tentações femininas, e atuou por intermédio dos feiticeiros. Para o autor de *História do Medo no Ocidente*, o sentimento de medo pôde explicar, durante muito

⁶⁸ CALAINHO, Daniela Buono. *Metrópole das Mandingas: Religiosidade negra e inquisição portuguesa no Antigo regime*. Rio de Janeiro, Garamond, 2008, p. 191.

⁶⁹ LEVACK, Brian P. *A caça às bruxas...*, p 59-61.

⁷⁰ THOMAS, Keith. *Religião e o declínio da magia...*, p. 387.

tempo, os consentimentos populares às desmedidas ações persecutórias conduzidas pelo poder político-religioso⁷¹.

1.3: O desenvolvimento do conceito de *bruxaria* na Europa Moderna

Na Idade Moderna, o emprego da palavra *bruxaria* estava, quase sempre, associado a um tipo de magia maléfica produzida por um poder sobrenatural, extraordinário e oculto. A religião também estava relacionada ao sobrenatural, mas como uma forma de atividade organizada e reconhecida pela comunidade, que não se restringia a situações de crise. A *Magia* implicava na transformação de um estado para outro, fosse permanente ou não. A Igreja também seria, em tese, capaz de gerar essas mudanças excepcionais através dos milagres, por exemplo. Entretanto, elas eram consideradas legítimas, pois emanam da força de Deus. O homem, segundo a doutrina cristã, não poderia controlar, comandar ou manipular forças misteriosas sem a intercessão divina, deveria ao invés disso, suplicar e ter fé no poder de Deus⁷². Na prática, contudo, principalmente para as pessoas comuns, sem muita intimidade com a doutrina eclesiástica, era frequente a confusão entre magia e religião.

O malefício causado pelas bruxas(os) estava ligado, mormente, aos danos físicos, como doenças, mortes, pobreza, e demais desventuras. O significado das palavras *maleficium* e *feitiçaria* eram quase idênticos na maior parte dos contextos da época e denotavam "a prática de magia através de algum processo mecânico e manipulável". No entanto, como destaca Levack, a feitiçaria era uma categoria mais abrangente, que incluía resultados benéficos ou prejudiciais, e o malefício se traduzia como "o resultado do poder global de uma bruxa de infligir o mal"⁷³.

No início da Idade Moderna, devido a enorme influência exercida pelo *Malleus Maleficarum*, esses conceitos foram transformados. Escrito em 1486 na Alemanha pelos inquisidores dominicanos Heinrich Kramer e Jacob Sprenger, autorizado e

⁷¹ DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente...*, p. 586.

⁷² LEVACK, Brian P. *A caça às bruxas na Europa Moderna...*, p. 4-6.

⁷³ Idem, p. 7.

prefaciado pela bula *Summis desiderantes Affectibus* (1484) do Papa Inocência VIII, o *Malleus Maleficarum* ganhou dezenas de edições pela Europa e foi repetido e citado por muitos teólogos e demonólogos entre o fim do século XVI e meados do século XVII. O tratado tornou-se uma espécie de “enciclopédia das bruxas” e serviu de referência para inquisidores, teólogos e formulou, pela primeira vez na história do Ocidente, a indissociação entre a bruxaria e o diabo. Desde então, “uma bruxa era não apenas uma pessoa que realizava magia prejudicial, mas também que tivesse feito pacto com o Diabo e lhe prestasse algum tipo de homenagem. Bruxaria era, portanto, diabolismo e adoração do Diabo”⁷⁴.

Segundo a tradição erudita, a *feitiçaria* envolvia o emprego da magia maléfica através de encantos ou auxílios técnicos, podendo ser feita por qualquer pessoa desde que fossem observados os procedimentos corretos da fórmula mágica. Já a *bruxaria* era vista como uma qualidade inata, um traço pessoal e involuntário de algumas mulheres. Por isso, as bruxas não precisavam de instrumentos ou fórmulas para realizar seus malefícios, a elas bastava um ato psíquico. Acreditava-se, para além disso, que elas traziam no corpo uma marca distintiva especial e que seus poderes eram hereditários⁷⁵.

A bruxaria se constituía como um crime inatingível, impossível de provar. Entretanto, nos tribunais civis e eclesiásticos da Idade Moderna, a presença ou ausência de técnicas e sinais mágicos não teve muita importância, interessava apenas a intenção da malignidade de quem os praticava. Assim, uma feiticeira podia ser condenada pelo uso de imagens ou pela utilização de certas práticas mágicas, ou simplesmente, pela sua situação social, pelos boatos e ecos de sua reputação⁷⁶.

A Igreja, desde tempos remotos, procurou estigmatizar e difamar grupos dissidentes, cujas crenças e comportamentos não confirmavam os ensinamentos cristãos. Assim, foram vítimas os cátaros e os valdenses no período medieval. Quanto mais esses grupos insistiam em contrariar os princípios católicos, mais pesavam sobre eles acusações excessivas – como o pacto com o demônio, o infanticídio, o canibalismo,

⁷⁴ LEVACK, Brian P. *A caça às bruxas na Europa Moderna...*, p. 8.

⁷⁵ KRAMER, H. SPRENGER, J. *Malleus Maleficarum/O martelo das bruxas*. Tradução de Alexander Freak, 2007, p. 20-25. Disponível em: <http://www.mkmouse.com.br/livros/malleusmaleficarum-portugues.pdf>.

⁷⁶ THOMAS, Keith. *Religião e o declínio da magia...*, p. 376-7.

dentre outros. A bruxaria foi vista, ao longo do tempo, como um erro de fé cada vez mais herético, concentrando à sua volta acusações cada vez mais mirabolantes.

Dessa forma, pelo menos para os demonólogos, juízes e inquisidores, identificar as práticas diabólicas das bruxas, fosse o pacto diabólico ou o sabá, tornara-se muito mais importante do que as suas práticas maléficas. Quase todas as sociedades primitivas acreditavam na magia maléfica, mas a crença no Diabo cristão foi construída pela civilização ocidental. Assim, a feitiçaria na Europa Moderna esteve ligada a duas práticas principais, quase sempre interligadas: o malefício e o diabolismo⁷⁷.

Na Época Moderna, o acordo tácito que se acreditava existir entre os magos e o demônio, desde tempos remotos, transformou-se em um “mito de alianças explícitas com satã por bandos de adoradores conscientes do diabo”⁷⁸. Acreditava-se que o poder dos feiticeiros era concedido pelo Diabo, que os obrigava a firmar um pacto, pedindo suas almas em troca. Assim, todo mago passava a ser visto como um herege, porque dava ao Diabo o que pertencia somente a Deus, e também como um apóstata, na medida em que, para a realização do pacto, era preciso abjurar da fé cristã.

Desde o fim da Idade Média, a essência da bruxaria não era mais o *maleficium* que ela podia causar a outrem, mas sim o seu caráter herético, materializado na adoração ao Diabo. “O *maleficium* era uma atividade puramente secundária, um subproduto dessa falsa religião. Prejudicando ou não os demais, a bruxa merecia morrer pela sua deslealdade a Deus”⁷⁹.

No fim do século XVI, a maior parte dos europeus instruídos acreditava que as bruxas praticavam o malefício e mantinham atividades diabólicas. Nessa época, eles tinham certeza do pacto explícito entre as bruxas e o demônio, que conferia a estas o poder de fazer o mal. Segundo os fundamentos intelectuais em voga, o pacto era precedido de uma cerimônia formal na qual os símbolos do Cristianismo eram insultados e a bruxa prestava homenagem ao Diabo, geralmente, com um beijo nas nádegas. No fim, ele deixava uma marca no corpo delas, como sinal de distinção e como símbolo da nova aliança, e, a partir daí, as instruída para a prática do trabalho maléfico⁸⁰.

⁷⁷ LEVACK, Brian P. *A caça às bruxas na Europa Moderna...*, p. 8-9.

⁷⁸ THOMAS, Keith. *Religião e o declínio da magia...*, p. 357.

⁷⁹ Idem, loc. cit.

⁸⁰ LEVACK, Brian P. *A caça às bruxas na Europa Moderna...*, p. 26.

De acordo com o *Malleus Maleficarum* as bruxas pertenciam a rituais secretos diabólicos no qual se encontravam frequentemente com outras bruxas para adorar Satã e propagar atos profanos, imorais e nefandos. Como os encontros ocorriam em lugares ermos e afastados admitia-se, também, que essas mulheres usavam o poder de Satanás para se transportar. Nessas cerimônias o Diabo aparecia sob a forma de diversos animais e ao lado de uma legião de demônios auxiliares. As bruxas cometiam infanticídio, dançavam nuas e mantinham relações sexuais entre si e com os demônios, íncubos e súcubos. Em dado momento, também reproduziam a cerimônia da Eucaristia, zombando do ato sagrado⁸¹.

Apesar de muitas dessas afirmações possuírem raízes nos pensamentos de teólogos escolásticos do medievo - diversas bulas papais foram criadas nessa época para condenar os atos supersticiosos de resquícios pagãos adotados pelas feiticeiras - a associação da feitiçaria como um ato de heresia é um fenômeno moderno. A Igreja condenava as práticas maléficas dos feiticeiros, mas eles não eram alvo de perseguições sistemáticas e sangrentas. A Idade Média soube lidar com os malefícios das feiticeiras, que algumas vezes serviam de forma a aliviar tensões sociais, sem maiores traumas. A época moderna, no entanto, configurava uma importante mudança nesses conceitos, pois, a partir de então, a ideia de pacto foi estendida aos praticantes de qualquer tipo de magia. O mago, gradualmente, transformou-se em bruxo e tornou-se servo do Diabo⁸².

Nos séculos XII e XIII, a tradução de livros de magia islâmicos e gregos aumentara a prática real dessas atividades e, consecutivamente, a condenação desses atos pelos teólogos escolásticos. Essa magia ritual era praticada nas cortes reinóis por magos cultos desde a Antiguidade e envolvia, principalmente, a necromancia, invocação dos espíritos dos mortos. Os teólogos ligaram essas atividades ao pacto com o Diabo, fonte de sua magia e razão da heresia. O Diabo ao ceder seus poderes exigiria algo em troca, e esses homens passariam a servi-lo e a venerá-lo. Logo, a condenação de toda magia ritualista foi estendida às práticas de superstições camponesas, centradas,

⁸¹ KRAMER, H. SPRENGER, J. *Malleus Maleficarum/O martelo das bruxas*. Tradução de Alexander Freak, 2007, p. 30-3/39-41. Disponível em: <http://www.mkmouse.com.br/livros/malleusmaleficarum-portugues.pdf>.

⁸² LEVACK, Brian P. Op. Cit., p. 26.

sobretudo, no *maleficium*. A confirmação do pacto configurava a base legal para o crime de bruxaria e tornava imperativo o julgamento desses "hereges"⁸³.

Brian Levack salienta que essas crenças sobre o pacto e sobre o *sabá* eram produzidas pelos estratos instruídos da sociedade e estavam presentes nas obras e textos de teólogos, filósofos, advogados, juízes, magistrados e religiosos. Ainda que o povo comum compartilhasse as crenças populares antigas sobre espíritos demoníacos, orgias e canibalismo, a formulação das sofisticadas teorias demonológicas modernas foi de responsabilidade dos segmentos eruditos que passaram a identificar no Diabo a fonte de toda magia. Estas teses chegaram ao nível popular, principalmente, através da leitura pública das sentenças contra as bruxas condenadas à morte.

Segundo Delumeau, no nível popular, a prática do magismo continuava predominando, fruto da longa permanência de uma mentalidade mágica e da crença no poder de certas pessoas para produzir efeitos fabulosos, como curar ou adoecer, achar objetos perdidos, prejudicar o gado ou as lavouras, trazer ou destruir amores⁸⁴. Assim, nas confissões e denúncias contidas nos processos de feitiçaria a população apontava majoritariamente os possíveis malefícios realizados pelas bruxas. Os populares preocupavam-se, antes, com a “capacidade da bruxa de causar o mal por meios ocultos, e não em seu relacionamento [que supostamente mantinha] com o Diabo”⁸⁵.

Já os juízes, magistrados, inquisidores e religiosos centravam suas atenções no pacto dos acusados com o demônio e em sua participação no *sabá*. Mas a prática do diabolismo só aparecia nos depoimentos das vítimas quando a tortura era aplicada, já em estágios avançados do processo, ou quando as testemunhas eram hostis aos acusados. Por conseguinte, “é válido asseverar que a tortura, num certo sentido, “criava” a bruxaria, ou ao menos criava a bruxaria diabólica”⁸⁶. A “caça às bruxas” na Europa não poderia ter ocorrido sem o respaldo político e judicial das elites governantes, que incorporaram em seus sistemas todas essas crenças demonológicas, entendidas sob a forma de uma grande conspiração de bruxas, reunidas em grandes assembleias contra a civilização cristã⁸⁷.

⁸³ LEVACK, Brian P. *A caça às bruxas na Europa Moderna...*, p.33-6.

⁸⁴ DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente...*, p. 558.

⁸⁵ LEVACK, Brian P. *Op. cit.*, p. 27.

⁸⁶ *Idem*, p. 14.

⁸⁷ LEVACK, Brian P. *A caça às bruxas na Europa Moderna...*, p. 27-8.

À vista disso, conforme o advento da Modernidade, mesmo as receitas de cura, os conjuros de amor e os amuletos protetores, que continham orações católicas e preces aos anjos e santos de Deus, passaram a ser vistos como pecado mortal⁸⁸. Na prática, qualquer ação que promovesse resultados extraordinários sem a aprovação da Igreja ou da medicina oficial era considerada como obra do demônio:

(...) os homens do poder - Estado e religião apoiando-se mutuamente-amalgamaram em um mesmo conjunto magia branca e magia negra, adivinhações e malefícios, fórmulas que curam e fórmulas que matam, uns e outros não podendo agir senão pela força do demônio⁸⁹.

A existência dos magos ajudava sociedades profundamente imersas num estágio mágico a encontrar uma explicação para os acontecimentos maléficis que atingiam os indivíduos, funcionando, portanto, como bodes expiatórios a fim de liberar as tensões sociais da coletividade. Estes eram vistos ora com admiração, pelos poderes solicitados para curar, beneficiar ou desfazer feitiços, e ora com temor, pela capacidade de enfeitiçar, prejudicar ou matar. O papel ambíguo desempenhado pelos feiticeiros de outrora acabou por favorecer o aspecto negativo dos seus poderes, principalmente após a Reforma, que rejeitou a magia eclesiástica e todas as receitas que pudessem utilizar elementos cristãos⁹⁰.

Os demonólogos classificavam como bruxaria o malefício secular, que já era vivido pelos camponeses. Assim, caça às bruxas não foi fruto apenas da cultura erudita, mas também do medo sentido pelos camponeses diante do malefício. A Reforma protestante, por sua vez, abalou as certezas do mundo moderno e gerou novas angústias coletivas, pois as pessoas não tinham mais certeza da infalibilidade da magia eclesiástica.

⁸⁸ DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente...*, p. 559.

⁸⁹ Idem, p. 558.

⁹⁰ Ibidem, p. 560-5.

2. A relação da demonologia com o fenômeno de “caça as bruxas” na Idade Moderna.

2.1 A demonização da mulher

Diante de panorama até então traçado pode-se constatar que a possível apostasia das bruxas se tornou muito mais grave e intimidadora para a Europa durante a Idade Moderna. Esse processo foi deflagrado com a publicação da obra *Malleus Maleficarum*, de Kramer e Sprenger, em 1486. Para os autores, a bruxa não era apenas uma pessoa que realizava magia prejudicial, era uma mulher que fizera um pacto diabólico, no qual se colocara como serva do mal. Dessa forma, a bruxaria passou a ser vista como um crime de lesa majestade, pois constituía uma grande traição a Deus, que se vingava dos atentados à sua honra impondo penas sobre a coletividade⁹¹.

Os inquisidores dos domínios do Sacro Império também contrariaram os pensamentos de céticos da época que insistiam em dizer que a bruxaria era um crime imaginário, sem fundamento na realidade. Segundo eles, o resultado da bruxaria não era fantasioso e nem ilusório, pois derivava de um pacto real com o Diabo, um contrato verdadeiro em que a bruxa se tornava sua serva, colaborando real e fisicamente com o demônio. E ainda acusaram de hereges os que não acreditaram nos bruxos, pois estariam negando a palavra de Deus, confirmada pelas Sagradas Escrituras.

Para Jean Delumeau, ao longo da história da humanidade a visão masculina sobre as mulheres oscilou entre a exaltação e o medo. A fisiologia feminina foi envolta de mistérios profundos, por vezes inexplicáveis, como a maternidade e a menstruação. Em consequência, ao longo dos séculos o elemento paterno representou a história, enquanto que o elemento materno foi representante do poder biológico e da natureza, instintiva e indomável⁹². Assim, a mentalidade masculina cercou a mulher de uma ambiguidade basilar, ora ligada ao pecado nocivo e ora ligada a virgindade maculada.

⁹¹ KRAMER, H. SPRENGER, J. *Malleus Maleficarum*/O martelo das bruxas. Tradução de Alexander Freak, 2007, p. 94-7. Disponível em: <http://www.mkmouse.com.br/livros/malleusmaleficarum-portugues.pdf>

⁹² DELUMEAU, Jean. História do medo no Ocidente..., p. 462-4.

Em muitas civilizações o cuidado com os defuntos e funerais cabe às mulheres, símbolos, igualmente, da criação e da destruição. A este propósito Delumeau estabelece uma conexão entre as acusações de infanticídio e canibalismo sofridas pelas bruxas entre os séculos XV-XVII e a antigüíssima lenda sobre os monstros fêmeas, representados na mitologia grega por Medeia, e na cultura hindu pela deusa Kali, responsável pela renovação do mundo e, ao mesmo tempo, pelas desgraças que o cercam, como a fome, as guerras e as doenças⁹³.

O medo da castração, estudado por Freud, também foi causador da repulsa masculina pelo sexo feminino. No entanto, muito antes da psicanálise freudiana concluir que a mulher invejava o pênis masculino, esse medo era representado em várias culturas, como na dos indígenas da América do Norte e na Índia, pelo mito da vagina com dentes ou serpentes. No Ocidente cristão, O *Malleus Maleficarum* tornou-se um dos suportes para veiculação de uma das variantes deste mito. Kramer e Sprenger dedicam muitas páginas ao tema da castração, afirmando que as feiticeiras podiam iludir os homens e os fazer crer que o seu membro viril fora retirado do corpo. O chamado “atamento da agulheta” previra “que a vítima se via, momentânea ou definitivamente, privada de sua potência viril”⁹⁴:

Não cabe dúvida de que certas bruxas podem fazer coisas maravilhosas a respeito dos órgãos masculinos, pois isso coincide com o que muitos viram e ouviram, e com a afirmação geral do que se conhece a respeito do membro, por meio dos órgãos da vista e o tato. E então, quanto à método em que isto é possível, deve se dizer que se pode fazer de duas maneiras, seja em verdade e na realidade, como dissemos nos primeiros argumentos, ou por meio de algum prestígio ou feitiço. Mas quando as bruxas o fazem, é apenas um assunto de feitiço, ainda que não seja somente ilusão na opinião de quem o sofreu⁹⁵.

O medo da mulher não foi inventado pelo Cristianismo, mas foi desde cedo integrado e alimentado em suas doutrinas. Nas diversas interpretações bíblicas para o segundo capítulo do livro do Gênesis, a mulher foi considerada sempre o segundo sexo, criado a partir da costela de Adão. Além de ter sido secundária na ordem da criação divina, Eva ainda foi capaz de introduzir o mal na terra ao comer o fruto proibido da

⁹³ DELUMEAU, Jean. História do medo no Ocidente..., p. 465-6.

⁹⁴ Idem, p. 467.

⁹⁵ KRAMER, H. SPRENGER, J. *Malleus Maleficarum*..., p. 95.

árvore do conhecimento era responsável por todas as desgraças que assolavam o mundo desde então⁹⁶.

A mulher, como um ser mais próximo da natureza e da matéria, responsável pela procriação da vida, mas também pela morte, juiz da sexualidade masculina, dona de uma impureza fatal e de uma força misteriosa, impedia, segundo a mentalidade da época, os homens de realizar sua espiritualidade. A sexualidade sempre foi considerada como fonte de pecados na história cristã, pois se contrapunha as coisas divinas. Santo Agostinho definiu o ser humano como tendo uma alma espiritual assexuada e um corpo sexuado. No homem, o corpo reflete a alma, e na mulher é a alma que reflete o corpo. Imperfeita, ligada a matéria e ao desejo, ela se afasta da razão e, por isso, deve permanecer sob tutela masculina⁹⁷.

O *Malleus Maleficarum* reforçou as teorias misóginas produzidas ao longo da história e defendeu a tese de que as mulheres estavam diretamente ligadas ao "crime" da bruxaria. Na primeira parte do livro, os autores definem que o demônio consegue fazer mal ao homem controlando seus atos sexuais e entrando pelo seu corpo, já o seu espírito é governado por Deus. A sexualidade era tida, portanto, como o ponto mais vulnerável dos homens, através do qual o Diabo se apropriava do seu corpo e de sua alma. Acreditava-se que as mulheres eram especialmente ligadas a sexualidade e, por isso, elas também se tornavam, aos olhos da Igreja, os principais alvos de Satã. Segundo o *Malleus*, Lúcifer é o senhor do prazer e para fornecer poder às feiticeiras copula com elas. A partir daí, as bruxas seriam capazes de promover todo tipo de mal, inclusive o de causar impotência sexual nos homens⁹⁸.

O historiador Howard R. Bloch em *Misoginia medieval e a invenção do amor romântico ocidental* demonstra que, na verdade, tanto as obras que enaltecem em demasia o feminino quanto aquelas que a demonizam operam no fundo com grandes abstrações ou projeções. Vista como “Portão do inferno” ou como “Noiva de Cristo”, a mulher é alvo de discursos misóginos. Para Howard, a misoginia caracteriza-se como um modo de falar sobre as mulheres, na qual se produz uma definição essencialista do gênero, seja de forma positiva ou negativa. As proposições essencialistas são perigosas

⁹⁶ DELUMEAU, Jean. História do medo no Ocidente..., p. 468-70.

⁹⁷ Idem, p. 471-3.

⁹⁸ KRAMER, H. SPRENGER, J. *Malleus Maleficarum...*, p. 30-3.

porque acabam retirando o sujeito da história. Dessa forma, a mulher foi vista como uma proposição universal, de essência imutável ao longo do tempo⁹⁹.

Para tentar controlar a natureza sexual e tentadora das mulheres, muitos clérigos celibatários medievais exaltaram a virgindade feminina. A partir do século XIII com o advento das ordens mendicantes, a pregação era tida como um meio eficaz de cristianização na Europa Ocidental, principalmente após a Reforma protestante e a consecutiva Contra-Reforma católica. Os sermões da época reproduziam os mesmos componentes misóginos já citados, que levavam as pessoas a mesma conclusão: “a mulher é um ser predestinado ao mal”¹⁰⁰. Dentro de casa, ela era vista como a grande isca de Satã para conduzir os homens ao inferno. A literatura monástica chegou a condenar o casamento, contrariando os mandamentos bíblicos, para advertir os homens sobre a natureza destruidora das mulheres. No fundo, segundo Delumeau, esses sermões exprimiam o grande medo que esses monges celibatários tinham do sexo oposto: “para não sucumbir aos seus encantos, incansavelmente o declararam perigoso e diabólico”¹⁰¹. Esse medo monástico se ampliaria como o discurso oficial de toda Igreja durante o período Moderno.

A reedição, a partir do século XVI, de obras douradas que hostilizavam as mulheres também contribuiu para referendar a voz da Igreja. O *De planctu ecclesiae* foi uma dessas publicações. Escrita no início do século XIV pelo franciscano Alvaro Pelayo, a obra insistia na depreciação da figura feminina, pois segundo a mesma a mulher trouxera o pecado para o mundo e arrastara a todos para o abismo da sensualidade; era mestra em encantamentos e malefícios; perturbava a vida cotidiana da Igreja e tentava os clérigos; possuía instintos criminosos e luxuriosos; era "ministro de idolatria", pois através do pecado da carne levava o homem a cometer apostasia. Para provar cada uma dessas afirmações misóginas, o franciscano utilizou textos bíblicos na intenção de instruir e convencer um conjunto amplo de fiéis, de religiosos ou de leigos¹⁰².

⁹⁹ BLOCH, R. Howard. *Misoginia Medieval e a invenção do amor romântico ocidental*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

¹⁰⁰ DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente...*, p. 477.

¹⁰¹ Idem, p. 480.

¹⁰² Ibidem, p. 481-7.

Da Alta Idade Média para a época Moderna essa corrente misógina desembocou, irreversivelmente, como justificativa para a grande “caça às bruxas”. Nesse contexto, o *Malleus Maleficarum* serviu como roteiro primordial de inquisidores, juízes e magistrados em seus tratados e processos contra as feiticeiras. Baseado em um vastíssimo conjunto de autores cristãos e pagãos, a obra enuncia todos os possíveis vícios e defeitos das mulheres: patrocinadoras do pecado no mundo; donas de uma sexualidade desenfreada; fracas e débeis por natureza e, por conseguinte, mais suscetíveis aos propósitos de Satã. À vista disso, se acreditava que “a perfídia (de feitiçaria) se encontra mais frequentemente entre as mulheres do que entre os homens”¹⁰³.

O manual foi elaborado em forma de diálogo. Formuladas pelos próprios autores, as perguntas e as respostas estão baseadas no pensamento escolástico, notadamente o de São Tomaz de Aquino. A obra divide-se em três partes principais: a primeira, com conteúdo explicitamente misógino, procura ensinar os juízes e os demonólogos a reconhecer as bruxas; a segunda expõe todos os tipos de danos que elas podem causar; e a terceira parte fornece conselhos legais aos juízes, orientando a forma de proceder contra as feiticeiras, demonstrando como devem ser os interrogatórios e os julgamentos, e ensinando como devem ser interpretados certos sinais de culpa dos réus¹⁰⁴.

O *Malleus Maleficarum* desenvolveu até a obsessão a propensão das mulheres para a feitiçaria, mas ele não foi a primeira obra demonológica a tratar do assunto. Antes dele, o *Formicarius* (1435-1437), obra do teólogo alemão Johannes Nider, insistiu na ligação entre o universo feminino com o demônio. Tratados que possuíam em seus argumentos um forte componente misógino por atribuir às mulheres o dom de fazer maldades e compactuar com o Diabo.

Segundo o historiador Brian Levack, o *Malleus* foi o primeiro tratado de bruxaria que desempenhou com ampla audiência um papel preponderante na divulgação do “conceito cumulativo de bruxaria” - conjunto de crenças cultas que foram desenvolvidas sobre a bruxaria desde a Alta Idade Média até o século XVII. Foi reimpresso quatorze vezes até 1520, e mais quatorze vezes entre 1520-1600. Apesar de

¹⁰³ DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente...*, p. 488.

¹⁰⁴ KRAMER, H. SPRENGER, J. *Malleus Maleficarum...*, parte I.

insistir na propensão das mulheres para o crime de bruxaria, o livro não discute o *sabá* e não desenvolve todos os aspectos do pacto diabólico. Sua grande contribuição para os estudos de demonologia da época foi agrupar de forma sistemática e estruturada a maior parte do conjunto de crenças cultas formuladas sobre as bruxas até então e, além disso, fornecer suporte teológico a esses ideais¹⁰⁵.

Nider, Kramer e Seprenger dissertaram sobre o talento feminino para erros e maldades, mas não eram os únicos a partilhar essa opinião. O tema da natural inclinação feminina para os comportamentos desviantes fazia parte do programa educacional de padres e religiosos das mais variadas ordens. Teólogos, bispos, monges e padres confessores propagavam sem acanhamento o pavor que tinham do sexo feminino e a importância de sua submissão perante os homens. Mas por trás desse grande temor havia um extenso número de padres que "sucumbiam" aos encantos femininos e viviam em concubinato. As *instruções aos confessores* de São Carlos Borromeu, escritas na segunda metade do século XVI, forneciam dicas de conduta aos padres para fugir das tentações femininas nos confessionários, sugeria que as mulheres mantivessem o rosto coberto com um véu não transparente; e que os padres com menos de trinta anos não confessassem as mulheres; O manual também instruía os religiosos nas missões a jamais reconhecer o erro do marido perante a sua esposa e defender sempre a religião dos homens, vinculando assim um desprezo sem igual às mulheres para milhares de consciências que estavam sob a sua influência¹⁰⁶.

Os médicos também reafirmaram em seus escritos a inferioridade física e moral das mulheres, repetindo as mesmas deduções de Aristóteles e São Tomás de Aquino, assim como os juristas deram sua contribuição para reforçar a inferioridade estrutural do sexo feminino, utilizando como sustentação teórica as leis do direito romano. A produção literária e a iconografia da Renascença foram igualmente hostis à condição feminina. O medo da mulher e o mito de sua inferioridade tiveram lugar durante toda história do Cristianismo, no entanto, a Idade Moderna assistiu a uma repressão mais contundente contra o sexo feminino, refletindo a mentalidade de uma civilização que temeu intensamente o Diabo e todos os seus adeptos, entre eles, acreditava-se, estavam as mulheres¹⁰⁷.

¹⁰⁵ LEVACK, Brian P. *A caça às bruxas na Europa Moderna...*, p. 50-1.

¹⁰⁶ DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente...*, p. 490-3.

¹⁰⁷ Idem, p. 493-522.

Assim, apesar da bruxaria poder ser praticada por ambos os sexos, a maior parte das descrições que se tem a respeito liga essas práticas às mulheres. Médicos, clérigos e intelectuais da época partilhavam a ideia de que, entre os sexos, o feminino é o mais suspeito, débil, lascivo, desobediente, libertino, imperfeito e repleto de paixões vorazes. Por isso, segundo eles, as mulheres eram facilmente conquistadas pelo demônio. A partir daí diversas teorias misóginas se construíram ao afirmarem que a mulher era um animal imperfeito, pois fora feita da costela de Adão. Levada facilmente pela ira e pela vaidade às paixões exageradas, era mais propensa a abjurar da fé, à indisciplina, à memória débil, e enfim, à falta de inteligência.

O cristianismo manteve, ao longo dos séculos, uma postura misógina em relação às mulheres, tomando-as ora como redentoras, ora como destruidoras. Desde os primeiros tempos, os assuntos da carne tornaram-se um domínio feminino, e só o que existia além da carne, além do pecado, era valorizado, ou seja, o lado espiritual representado pelo sexo masculino. A longa tradição misógina ocidental transformou, em meados do século XV, a mulher em um poderoso agente de satã, na forma de bruxa. A perseguição às feiticeiras de Satã foi uma das bandeiras e causas do Estado absolutista. A repressão inquisitorial tratou de cuidar delas, baseando-se na construção da feitiçaria e da bruxaria como formas de heresia e no *sabá* como o ritual de consagração do pacto demoníaco. Dilaceradas moralmente, as bruxas sucumbiram, na fogueira ou na forca, a uma perseguição arbitrária.

2.2: A “fabricação” da bruxa

A partir da segunda metade do século XV até a primeira metade do século XVIII, milhares de mulheres foram processadas pelo crime de bruxaria na Europa. Os julgamentos eram de início, realizados pelos tribunais eclesiásticos, mas, sobretudo a partir de 1550, passaram a ser realizados também em tribunais civis. O ápice no número de processos foi atingido no início do século XVII.

De forma geral, todos os estudiosos do assunto concordam em afirmar que a feitiçaria e as práticas mágicas são acontecimentos universais que estiveram presentes em todas as sociedades desde a Antiguidade até os tempos mais modernos. No entanto,

a grande “caça as bruxas” foi um episódio limitado no tempo e no espaço, mantido pelos países europeus no começo da Idade moderna e que “[i]mplicava na identificação de indivíduos que se acreditava estarem envolvidos numa atividade secreta”¹⁰⁸. Portanto, a pergunta mais comum feita pelos especialistas do tema é: Que condições tornaram possível a existência desse dramático fenômeno?

O historiador Brian Levack procurou um “enfoque multicausal”, segundo sua própria definição, para explicar o fenômeno “caça às bruxas” que a Europa vivenciou na época Moderna. Para o autor, a complexidade dessa grande “caça” esteve ligada à emergência de novas ideias sobre as bruxas, ao conjunto de mudanças sofridas pelo direito penal, às mudanças religiosas e às tensões sociais da época. Mas, ao mesmo tempo, em que é possível identificar causas gerais ligadas ao fenômeno, também é possível apontar diferenças fundamentais nesse processo de acordo com a área em que ele ocorreu. Para Jean Delumeau, o medo explica grande parte desses episódios. Por isso o autor se propõe no livro *História do Medo no Ocidente* a relacionar a grande repressão à feitiçaria às ameaças do Ocidente no começo da Idade Moderna¹⁰⁹.

Por trás de todas as acusações de feitiçaria existiram juízes civis ou eclesiásticos para recolhê-las e torná-las admissíveis. E, muitas vezes, salvo algumas confissões espontâneas, eles próprios criaram os culpados. Ao lidar com denúncias e confissões sobre feitiçaria, bruxaria e práticas mágicas, os juízes traduziram os discursos que ouviam de acordo com a linguagem familiar da demonologia. Quanto mais negativa ou diminuta se tornava a confissão de um réu, mais ele era visto como herético, indomável e perigoso, e maior eram as torturas e pressões para que suas palavras correspondessem a retórica estereotipada do mito sabático e demonológico. Ao analisar alguns desses processos, Delumeau observou que quando a pergunta do juiz ao acusado era precisa a resposta era positiva, mas quando se tratava de uma questão mais pessoal, que exigia esclarecimentos detalhados, a vítima declarava “não se lembrar de mais nada”. Os padres missionários também eram orientados pela Igreja a “ajudar” os penitentes na hora da confissão, fazendo perguntas capciosas a respeito de suas práticas religiosas e investigando a possível ligação destes com o Diabo¹¹⁰.

¹⁰⁸ LEVACK, Brian P. *A caça às bruxas na Europa Moderna...*, p. 2.

¹⁰⁹ DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente...*, p. 523.

¹¹⁰ Idem, 568-73.

A defasagem cultural entre juizes e acusados também ajudou a criar certos equívocos, os eruditos demonizaram práticas religiosas e mágicas populares que soaram estranhas e os camponeses compreenderam mal, por vezes, as perguntas dos magistrados, acabando por enriquecer os discursos incriminatórios¹¹¹. “Abalado, condicionado, cercado de todos os lados, ele se encontra diante de alguém que parece saber mais do que ele próprio”¹¹².

Em 1376 Nicolau Eymerich, que havia sido inquisidor-geral no reino de Aragão, publicou o *Directorium inquisitorum*, um manual para facilitar o trabalho dos inquisidores na identificação e condenação dos crimes de bruxaria na Europa. O documento classificava como heresia qualquer prática mágica que mantivesse relação com o demônio, seja cultuando-o no *sabá*, com o culto de *latria*, seja usando-o como intercessor para resolver questões práticas, com o culto de *dulia*. Com a caça aos feiticeiros autorizada, regulamentada e os crimes catalogados aumentavam, ao longo do século XIV, os processos e tratados que abominavam a heresia da feitiçaria¹¹³.

Em paralelo a produção de textos, aconteciam diversos concílios locais nos reinos europeus para tratar da bruxaria, seguindo as instruções gerais das bulas papais romanas. Igreja e o Estado andavam juntos na luta contra Satã e seus agentes. O sentimento comum de medo que sentiam as populações, os religiosos e os magistrados eruditos permitia o reforço do poder dos governos europeus, que foram capazes de assumir a bandeira da grande caça as bruxas e mostrar eficiência na repressão, graças ao novo procedimento criminal. Para os países católicos a ereção de uma instituição como a Inquisição permitia a substituição de um debate outrora oral e público - como eram os processos civis no medievo - para um procedimento escrito, secreto e arbitrário:

*(...) o que deixava sem defesa indivíduos muitas vezes iletrados colocados diante de juizes com domínio da escrita e com conhecimento exclusivo do conteúdo do dossiê. A "intimidação" tornou-se a idéia mestra do novo procedimento. Enfim, se na Idade Média um processo era em geral considerado um assunto entre pessoas privadas, no começo da Idade Moderna ele se transformou em um conflito entre a sociedade e o indivíduo; daí a severidade, ou até mesmo a atrocidade, de sentenças que se pretendiam exemplares*¹¹⁴.

¹¹¹ DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente...*, p. 568-73.

¹¹² Idem, p. 575.

¹¹³ Ibidem, p. 526.

¹¹⁴ Ibidem, p. 533.

Jean Delumeau exemplifica em *História do medo no Ocidente* como a escalada de um medo contra a bruxaria foi se expandindo ao longo dos séculos XIV e XV na Europa. Numa escala comparativa o autor expõe que em cem anos, entre 1320 e 1420, foram produzidos treze tratados sobre a feitiçaria, e no período entre a publicação do *Formicarus*, em 1435, e do *Martelo das Feiticeiras*, em 1486, foram escritos 28 documentos desse tipo, mais que o dobro da quantidade anterior para um período de apenas cinquenta anos¹¹⁵.

Em 1484 o papa Inocêncio VIII publicou a bula *Summis desiderantes affectibus*, que incitava uma maior repressão contra a feitiçaria. Logo depois, em 1486, foi a vez do livro *martelo das feiticeiras* ocupar papel de destaque na literatura demonológica. O texto não dizia nada sobre os *sabás*, mas contribuiu de forma decisiva para reconhecer a magia popular como uma forma de heresia e, portanto, como um crime simultaneamente civil e religioso. Além disso, como citado anteriormente, foi a primeira obra a associar explicitamente o papel preponderante das mulheres na seita diabólica. Desse modo, o *Malleus Maleficarum* tornou-se um poderoso instrumento de trabalho de inquisidores, magistrados e juízes¹¹⁶.

O *Malleus* não aumentou o número de julgamentos sobre bruxas, mas por seu caráter precursor contribuiu para o desenvolvimento de uma obsessão desesperada para identificar e reprimir a bruxaria. Outros tratados influentes foram impressos posteriormente, descrevendo com clareza o *sabá* e alcançando ainda mais popularidade que o *Malleus*. Como por exemplo, o *Tractatus de Hereticis et Sortilegiis* escrito pelo juiz papal Paulus Grillandus, em Roma, no ano de 1524. Em 1595, um juiz de Lorraine (França) publicou outro tratado, o *Demonolatreiae*, com descrições sobre o beijo obsceno e os banquetes de carne humana realizados no *sabá*. O tratado de bruxaria mais respeitado no século XVII, o *Disquisitionum Magicarum Libri Sex*, foi escrito pelo jesuíta belga Martin Del Rio. Na Itália, o guia mais completo, o *Compendium Maleficarum*, foi escrito pelo frade Francisco Maria Guazzo em 1608, baseado em

¹¹⁵ DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente...*, p. 527-8.

¹¹⁶ Idem, loc. cit.

diversas obras demonológicas ele ainda ofereceu ao seu público ilustrações diversas de bruxas pactuando com o Diabo¹¹⁷.

Em 1532, Carlos V fez vir a público a bula *Nemesis Carolina*, “monumento de justiça criminal” do Sacro Império Germânico, que dedicou três capítulos ao tema da feitiçaria. Desde então, foi reconhecida a realidade e a gravidade das práticas mágicas num documento legislativo e leigo, que classificou os delitos e direcionou penas adequadas para os acusados, de acordo com a gravidade de suas ações. Os mágicos poderiam ser presos e torturados, e ainda queimados na fogueira caso causassem algum malefício a outrem¹¹⁸.

Delumeau identifica entre os anos de 1560 e 1630 uma “loucura persecutória” que acirrou a caça às bruxas e aumentou consideravelmente na Europa ocidental o número de processos e execuções. Quanto mais obras eclesiásticas e civis foram produzidas para tratar do grande “mal” da feitiçaria, mais a opinião pública se tornou convicta da realidade da bruxaria e obcecada pela “ameaça diabólica” que assombrou a Europa. Aos poucos, práticas antes inofensivas como a leitura de mãos ou os encantamentos amorosos foram classificadas como pecados diabólicos e perigosos para a ordem social. Assim, todos, de certa forma, eram convocados pelas autoridades civis e religiosas a combater a feitiçaria, denunciando seus vizinhos, parentes, amigos e inimigos suspeitos: “(...) os pânicos e as epidemias de feitiçaria não teriam eclodido sem a existência de um fundo endêmico de medo dos malefícios”¹¹⁹.

A existência dos tratados de demonologia e dos estatutos responsáveis pelo assunto não explica a grande caça às bruxas. No máximo, eles ajudaram a sustentar a crença. Prova disso é que mesmo quando os tribunais deixaram de julgar casos de bruxaria, o sentimento popular de temor às bruxas continuou¹²⁰.

Os tratados de bruxaria, no entanto, estavam à disposição de uma pequena parcela da população. Esse segmento social constituído de advogados, juízes, magistrados e eclesiásticos, conseguiriam, com base no seu conhecimento sobre bruxaria e no poder legal de que dispunham conduzir, sem dificuldades, a perseguição às feiticeiras. Entretanto, o sucesso da grande caça às bruxas no início do período

¹¹⁷ LEVACK, Brian P. *A caça às bruxas na Europa Moderna...*, p. 51-3.

¹¹⁸ DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente...*, p. 533-4.

¹¹⁹ Idem, p. 547.

¹²⁰ THOMAS, Keith. *Religião e o declínio...*, p. 375.

Moderno não poderia ter ocorrido sem o mínimo de cumplicidade e de consenso popular. As classes inferiores precisavam ter algum entendimento da natureza diabólica do crime. Os juízes dirigiam os julgamentos, mas não podiam detectar em todos os lugares a todo tempo o grande número de cúmplices do Diabo, e precisavam, dessa forma, do apoio da comunidade para identificar as bruxas e aprovar as medidas tomadas contra elas¹²¹.

Havia uma grande desordem no meio rural relacionada a inflações, crescimento demográfico, desemprego e guerras religiosas, que, segundo Delumeau, aumentou o sentimento de incerteza dos camponeses. Esses ainda conheciam mal os dogmas do Cristianismo e misturavam suas crenças com antigas práticas pagãs. Ao mesmo tempo, a tradição demonológica erudita ecoava seu discurso nessas áreas através da pregação dos sermões e das leituras públicas das acusações contra as feiticeiras antes das execuções. Assim, influenciava uma comunidade fragilizada, insegura e pessimista diante das novas crises.

As denúncias contra as bruxas funcionaram, de certa forma, como uma válvula de escape dos profundos infortúnios vividos no interior das aldeias¹²². A partir do século XIV observa-se uma sociedade que se sentiu ameaçada diante da concentração de mazelas inexplicáveis e precisou forjar um inimigo comum que as justificasse. Satã foi identificado como o grande culpado pelas novas catástrofes. E, segundo a mentalidade da época, ele agiu, através de seus cúmplices: as bruxas, os judeus, os muçulmanos e todos os heréticos que contrariassem os princípios cristãos¹²³.

A formulação de um sólido conceito sobre a bruxaria desenvolvido pela elite intelectual da época foi importante para convencer a sociedade da existência real das bruxas, da íntima e profunda ligação que elas mantinham com o Diabo, e da sua capacidade de organização contra a ordem vigente, reunindo-se em torno do sabá. Todavia, o desenvolvimento da caça às bruxas não poderia ter ocorrido sem o acréscimo dos procedimentos legais que deram suporte ao julgamento e a condenação dos participantes dessa “seita”¹²⁴.

¹²¹ LEVACK, Brian P. *A caça às bruxas na Europa Moderna...*, p. 53.

¹²² DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente...*, p. 563-6.

¹²³ Idem, p. 586-92.

¹²⁴ LEVACK, Brian P. Op. Cit., p. 61.

“A grande caça às bruxas da Europa foi em essência uma operação judicial”¹²⁵. Antes do século XIII, a determinação de culpa ou inocência de um acusado não era feita por investigações racionais e sim por testes arbitrários (ordálios) que indicavam uma interferência divina a favor ou contra o acusado. O novo sistema de processo penal, denominado processo por inquérito, foi influenciado pela restauração do estudo do direito romano e impulsionado pela consciência de que a criminalidade na Europa estava aumentando. A Igreja incentivou as mudanças, preocupada, principalmente, com a recente onda de “heresias” que ameaçava os cristãos¹²⁶.

O novo sistema permitia que a vítima fosse intimada com base em informações obtidas pelos próprios juízes, e não pela comunidade. Os interrogatórios aconteciam de forma secreta, e não de forma pública como antes, depois os depoimentos eram registrados por escrito através da utilização de regras racionais e oficiais. O juízo passava a ser ditado pelos homens e não mais por Deus, assim, os juristas exigiam a existência de provas conclusivas da culpa de um réu antes de concluir sua sentença. Para instaurar esse processo, conhecido como *lei da prova romano-canônica*, era preciso o depoimento de duas testemunhas oculares ou a confissão do acusado¹²⁷.

No caso da bruxaria, o uso desse novo procedimento de prova se tornava muito complicado. Era improvável que uma pessoa pudesse testemunhar com os próprios olhos o malefício feito por uma bruxa, o diabolismo ou a participação no *sabá*, sem ser ela mesmo cúmplice desses comportamentos¹²⁸. Os testemunhos aferidos a respeito desses crimes mentais estavam baseados muito mais em suposições ou rumores do que na realidade: “(...) a reputação de amaldiçoar com êxito podia facilmente levar a uma acusação formal de bruxaria”¹²⁹. Portanto, a melhor forma de conseguir a condenação dos acusados era através das confissões:

(...) era essencial para os juízes e para todos os homens do poder levar os heréticos a confessar seu crime. Pois a confissão justificava o processo intentado aos “malcheirosos da fé” e, ao mesmo tempo, reconduzia os culpados ao seio do espaço fechado que haviam deixado por arrombamento¹³⁰.

¹²⁵ LEVACK, Brian P. *A caça às bruxas na Europa Moderna...*, p. 65.

¹²⁶ Idem, p. 65-8.

¹²⁷ Ibidem, p. 69-71.

¹²⁸ Ibidem, p. 72.

¹²⁹ THOMAS, Keith. *Religião e o declínio...*, p. 73.

¹³⁰ DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente...*, p. 598.

As acusações, em sua maioria, arbitrárias, não geravam confissões espontâneas do que os juízes realmente desejavam ouvir. Assim, o uso da tortura era a solução encontrada para a sua obtenção: “o uso da tortura judicial baseia-se no pressuposto de que uma pessoa, quando submetida ao sofrimento físico durante o interrogatório, acaba por confessar a verdade”. Pelo direito oficial existiam regras de condução das torturas, que dependiam da gravidade do crime, e também regras para impedir confissões forjadas, as perguntas não deveriam induzir a vítima a respostas determinadas. Contudo, esses ditames foram constantemente desobedecidos e muitos inocentes se auto-incriminaram e apontaram outros inofensivos cúmplices.

Outra evolução legal que foi importante para a grande caça às bruxas da Modernidade foi a adesão dos tribunais seculares no julgamento de crimes espirituais. Em alguns períodos e lugares na Europa os tribunais civis foram mais importantes no combate contra as feiticeiras do que as autoridades eclesiásticas. A bruxaria foi definida conforme o desenvolvimento da perseguição como um crime secular que representara um perigo social, uma anti-sociedade organizada contra Deus e o Estado. Portanto, o poder civil encarou como um dever político exterminar as bruxas e cooperar plenamente com a Igreja nesse processo, aumentando, dessa forma, a dimensão da opressão.

A perseguição contra a feitiçaria foi muito mais ativa nas zonas florestais onde o Estado absolutista tinha mais interesses em se consolidar. Em geral, as vítimas da repressão foram os camponeses, oriundos de outra cultura e apartados das normas e práticas dos saberes escritos, usados pelos juízes durante os julgamentos. O resultado deste choque cultural foi o processo de imposição das normas e valores da cultura tida como superior sobre a cultura popular:

(...) os processos de bruxaria podem ser vistos como forma de conflito cultural e social, em que uma classe dirigente letrada tentou condicionar um campesinato iletrado à sua visão de mundo, suprimindo, ou ao menos transformando fundamentalmente, através desse processo, todo um conjunto de crenças populares¹³¹.

Os acusados eram, sobretudo, pobres, mas todas as categorias sociais foram alvo de processos. A maior parte dos estudos recentes sobre o assunto concluem que a perseguição não era alimentada pelo interesse nos bens confiscados dos réus, comprovada pela pobreza da maioria, como também pelos custos que geravam na

¹³¹ LEVACK, Brian P. *A caça às bruxas na Europa Moderna...*, p. 55.

prisão. Em relação ao gênero dos acusados, o sexo feminino foi dominante. Isso não excluiu a participação masculina em diversos processos e denúncias, principalmente nas áreas urbanas¹³².

Analisando a geografia da “caça às bruxas” é importante ressaltar que existiram diferenças consideráveis em relação ao número de processos e de execuções, bem como na forma em que se realizavam as investigações e na natureza dos delitos que eram criminalizados como bruxaria dependendo da região em que ocorriam. A maior parte dos julgamentos por bruxaria realizados na Europa aconteceram em terras germânicas, pertencentes ao Sacro Império Romano. Também mantiveram campanhas intensas contra a feitiçaria áreas como a Polônia, a Suíça e a França. Os reinos espanhóis e italianos tiveram um número inferior de sentenças e a natureza dos processos era bem distinta, incluíam formas mais amenas de magia ligadas à superstição e aos encantamentos, que, segundo Brian Levack, em outras jurisdições não seriam sequer avaliados como bruxaria¹³³.

Tanto Jean Delumeau quanto Brian Levack concordam com o fato de que existiu uma defasagem considerável entre o número de processos e o número de execuções por bruxaria na Europa: “Um total de aproximadamente 110.000 julgamentos por bruxaria a 60.000 execuções (...)”¹³⁴. Do mesmo modo também houve uma diferença grande entre o número de acusações de bruxaria e os julgamentos propriamente ditos. Devido ao clima de histeria geral e medo em que viveram os vilarejos europeus na Idade Moderna, as acusações por magia, feitiçaria e bruxaria foram muito comuns e muitas delas não se formalizaram ou não viraram processos, seja pela falta de provas ou pelo alto custo do procedimento.

2.3: O mito do *sabá*

Segundo Delumeau, no decorrer do século XIV a Inquisição interveio de forma mais exata e contundente contra os casos de feitiçaria. A palavra *sabá* apareceu pela

¹³² DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente...*, p. 538-44.

¹³³ LEVACK, A *caça às bruxas na Europa Moderna...*, p. 20-2.

¹³⁴ *Idem*, p. 22.

primeira vez na França em processos contra um grupo de feiticeiras de Toulouse entre 1330-40. O documento denunciava uma anti-Igreja adoradora de Satã que aparecia encarnado na forma de animais, como o bode, e que induzia seus discípulos a renegar Cristo, profanar a hóstia e os cemitérios, e se entregar a tenebrosas orgias¹³⁵.

No século XV já estava consolidada a ideia de que as bruxas faziam pactos com o Diabo e também que o adoravam coletivamente em reunião noturnas secretas, repletas de ritos blasfemos, anti-humanos e promíscuos que ameaçavam a ordem social estabelecida. Assim, era dever das autoridades civis e eclesiásticas julgar as bruxas e perseguir seus cúmplices nessas cerimônias¹³⁶.

As origens da crença nos *sabás* estiveram centradas em diversos componentes psicológicos, culturais e históricos. Toda cultura possui mitos sobre pessoas que invertem a ordem social estabelecida com atitudes que contrariam os padrões morais, sociais e religiosos de sua época.

O *sabá* europeu era identificado a partir de práticas como infanticídio, o canibalismo, a transmutação de pessoas em animais, o vôo das bruxas, a abjuração dos sacramentos cristãos, a blasfêmia e as orgias sexuais. Esta última conduta destaca-se com frequência nas descrições sobre o mito, marcado pela prevalência de componentes eróticos. A insistência dos relatos em descrever as atividades heterossexuais e homossexuais das bruxas nas cerimônias deriva, segundo Levack, da atitude negativa da Igreja medieval perante o sexo. A sexualidade sempre foi o pecado por excelência na história do Cristianismo, considerada antagônica das coisas divinas. Assim, o desejo sempre foi considerado “turvo, mau e insaciável”¹³⁷.

A descrição europeia e cristã dos *sabás* teve raízes “na retórica acusativa desenvolvida pelos monges com relação aos hereges nos séculos XII e XIII”¹³⁸. O perigo do alastramento de heresias, como a dos cátaros e a dos valdenses, fez esses religiosos propagarem a imagem da formação no continente de uma sociedade herética paralela, incentivando sua extinção. Segundo Brian Levack, esses monges usaram pelo menos quatro fontes principais para criar o estereótipo do herege como adorador do Diabo em encontros noturnos, secretos e promíscuos.

¹³⁵ DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente...*, p. 526.

¹³⁶ LEVACK, Brian P. *A caça às bruxas...*, p. 36.

¹³⁷ DELUMEAU, Jean. *Op. Cit.*, p. 471.

¹³⁸ LEVACK, Brian P. *Op. Cit.*, p. 38.

Uma delas era a imagem que os romanos fizeram dos primeiros cristãos como membros de uma seita secreta infanticida e canibalística (a Eucaristia foi muitas vezes interpretada como canibalismo); outra representação que alimentava as descrições européias sobre o sabá foi a promovida por autores patrísticos sobre os hereges, vistos como adoradores e filhos de Satanás; uma terceira visão estava ligada a desconfiança comum a época de que todos os hereges - independente da natureza da heresia - mantinham encontros secretos, uma dedução que na verdade exprimia a incapacidade das autoridades em localizá-los; uma quarta fonte estava ligada ao próprio conteúdo das doutrinas consideradas heréticas. Os cátaros, por exemplo, exageravam o poder do Diabo no mundo terreno e o colocavam quase em posição de igualdade com Deus, o que permitia aos ortodoxos os identificarem como partidários de Satã. Dessa forma, os dissidentes do cristianismo ortodoxo eram vistos como cultuadores do demônio e integrantes de assembleias noturnas coletivas para renunciar a fé cristã e praticar atos abomináveis¹³⁹.

Com um melhor conhecimento das atividades dos hereges essas acusações hiperbólicas foram deslocadas para caracterizar, majoritariamente, os magos ritualistas e as bruxas. No século XVI, o estereótipo da bruxaria já estava tão consolidado que essas definições desvinculavam-se da magia ritualista para se restringir apenas às bruxas¹⁴⁰.

A crença no vôo das bruxas, um dos possíveis componentes do *sabá*, só se consolidou na Europa a partir do momento em que as elites letradas já estavam convencidas da ligação entre malefício e pacto com o Diabo e dos encontros noturnos, clandestinos e coletivos das bruxas para adorá-lo. O vôo reforçava a ideia do *sabá*, pois fornecia uma explicação “concreta” para a capacidade das bruxas de comparecer às suas assembleias em áreas remotas num curto espaço de tempo, sem que sua ausência fosse detectada. Mesmo assim, nem toda crença em *sabás* incluía o componente do vôo noturno, como ocorria, por exemplo, na Escócia¹⁴¹.

As raízes populares desta crença remontavam aos tempos clássicos, pois dizia-se que certas mulheres transformavam-se a noite em corujas voadoras - as *strigae* - devoradoras de crianças; e à mitologia pagã das “caçadas selvagens” das mulheres com a deusa romana da fertilidade, Diana, estreitamente relacionadas com a lua e com a

¹³⁹ LEVACK, Brian P. A caça às bruxas..., p. 38-40.

¹⁴⁰ Idem, p. 41-2.

¹⁴¹ Ibidem, loc. cit.

noite. Para os segmentos letrados esclarecidos esses dois mitos se fundiram em um só para criar a imagem das bruxas voadoras infanticidas e canibalistas¹⁴².

Os magistrados e eclesiásticos nem sempre concordaram com a certeza de que o Diabo podia transportar as bruxas fisicamente pelo ar, os escolásticos preferiam acreditar que grande parte das obras demoníacas eram feitas por ilusão deliberada. O *Malleus Maleficarum* dedica muitas páginas sobre o assunto e conclui que ambas as maneiras de transporte existem. As bruxas podiam voar de diversas formas, mas o cabo da vassoura era a crença mais popular. A vassoura era, primariamente, um símbolo do sexo feminino, o que reforçava a preponderância das mulheres como bruxas¹⁴³.

Outra crença antiga e com origens populares era a da metamorfose da bruxa, atrelada a operações mágicas e sobrenaturais, e que, portanto, logo seria associada ao conceito de bruxaria. Para os autores do *Malleus* essa metamorfose não era permanente e podia ser fruto da ilusão demoníaca. O que se pode observar nos documentos da época é que os ingredientes relacionados ao sabá variavam de lugar para lugar e de época para época na Europa Ocidental. O Diabo assumia uma variedade incrível de formas, como humano, bode, touro, gato, cavalo, carneiro, dentre outras. O banquete e as descrições das atividades sexuais eram igualmente diversos. A constatação dessas diferenças, no entanto, não significa que as acusações contra bruxas não associassem uma série de características comuns, desenvolvidas pelos processos judiciais, por um lado, e pelas tradições literárias, por outro¹⁴⁴.

Dessa forma, o estereótipo construído em torno do mito do *sabá* foi reproduzido de forma oral pela população europeia desde fins do século XIV. Era extraordinária a uniformidade presente nas descrições, seja nas confissões inquisitoriais, ou nos tratados de demonologia. Ele sugeria a existência de uma seita de bruxas, que juntas eram bem mais perigosas do que isoladas, portadoras de malefícios e encantamentos. A cristalização desses estereótipos garantia a possibilidade dos juízes extraírem denúncias em série com o mesmo perfil de práticas¹⁴⁵.

Assim, as confissões dos acusados de participar dessa “seita” ressoavam, de forma consciente ou inconsciente, nos modelos propostos pelos inquisidores, que ainda

¹⁴² LEVACK, Brian P. A caça às bruxas..., p. 42-3.

¹⁴³ Idem, p. 44-6.

¹⁴⁴ LEVACK, Brian P. Op. cit., p. 46-9.

¹⁴⁵ GINZBURG, Carlo. *História Noturna: decifrando o sabá...*, p. 264.

se valiam da tortura e da coerção para ouvirem as respostas que atendiam às suas expectativas. No entanto, existem notícias de alguns casos excepcionais, registrados pela Inquisição, que afluam descrições originais e indicam associações mentais, que não foram contaminadas por estereótipos.

Eis o caso dos *benandanti* do Friul, grupo de camponeses que realizavam um rito agrário noturno para combater os espíritos do mal e obter boas colheitas. Segundo Carlo Ginzburg, o grupo combinava valores cristãos com crenças antigas: diziam que combatiam as bruxas “pela fé de cristo”, e que eram “cães de Deus”. Os *benandanti* nasciam envolvidos pela membrana amniótica e as conservavam suspensa ao pescoço ao longo da vida, como um amuleto. Nas mudanças de estação imaginavam sair à noite, enquanto dormiam, para combater feiticeiros e, assim, garantir boas colheitas. A inquisição não só os acusou de participarem de um complexo sabático, como os convenceu disso.

O caso dos *benandanti* desperta os historiadores para a evangelização imperfeita e incipiente da Igreja Católica no campo europeu durante a Época Moderna, que a Reforma católica tentou reverter. Para Ginzburg, a sobrevivência de ritos pagãos entre os cristãos deveu-se à sua cristianização incompleta. O que não justifica a existência do *sabá*, mas fornece pistas sobre o hibridismo religioso que, particularmente no campo, vigorou sobre as crenças que eram defendidas pela Igreja.

Na imagem do sabá, havíamos distinguido dois filões, culturais, de proveniência heterogênea: de um lado, o tema, elaborado, pelos pesquisadores e juizes laicos, do complô urdido por uma seita ou um grupo social hostil; de outro, elementos de proveniência xamânica então radicados na cultura folclórica, como o vôo mágico e as metamorfoses animais. Mas essa contraposição é demasiado esquemática. É chegado o momento de reconhecer que a fusão mostrou-se tão sólida e duradoura porque entre os filiões havia uma afinidade substancial, subterrânea¹⁴⁶.

Não se pode afirmar a existência de seitas secretas satânicas, mas sim a longa sobrevivência de uma mentalidade mágica. Duas percepções diferentes acerca da feitiçaria conviveram durante a época moderna. A visão popular associava o malefício feito pela feiticeira à bruxaria, já os demonólogos e juizes, portadores ativos da cultura douta, relacionavam a bruxaria ao pacto diabólico e ao *sabá*. Nos testemunhos sobre a bruxaria europeia estes dois extratos, o culto e o popular, estiveram sobrepostos. Pois,

¹⁴⁶ GINZBURG, Carlo. *História Noturna: decifrando o sabá...*, p. 256.

segundo Ginzburg, a assimilação da cultura dominante pelos populares, não ocorreu de forma automática, houve, antes de tudo, uma circularidade, recíproca e contínua, entre os dois níveis culturais.

2. 4: A decadência do fenômeno de “caça as bruxas” nos séculos XVII-XVIII.

No final do século XVII vários ilustrados apostavam que a caça às bruxas teria aumentado, significativamente, o fenômeno da bruxaria. As crenças populares, em especial as crenças nas práticas mágicas, passaram a ser vistas como ingênuas e ridículas. Não havia provas da existência real dos *sabás*. Para os homens desse século, o “demônio” era uma criação dos teóricos e teólogos do Antigo Regime. O ceticismo do século XVIII reservou à magia de outrora o lugar dos contos infantis¹⁴⁷.

Segundo Keith Thomas, a revolução científica e cultural do século XVII e o crescimento das ciências naturais e sociais, influenciaram decisivamente no modo de pensar da cultura douta. A magia estava deixando de ser intelectualmente aceitável, e os homens passaram a ter mais fé nos avanços técnicos do futuro. No entanto, essas novas ideias não atingiram, com a mesma intensidade, todas as camadas da sociedade, e nem todos os Estados europeus. Para Jean Delumeau, a magia declinou a partir do momento que o medo diminuiu dentro a sociedade. No campo, um relativo alívio material diminuiu as tensões. A cultura letrada passou a produzir escritos médicos que relacionavam as obsessões demoníacas com doenças mentais. As duas Reformas perdiam o fôlego e a cristandade desmobilizava-se.

O último regimento da Inquisição, em 1774, inovou em muitos sentidos e já apresentava sinais do enfraquecimento inquisitorial. A heresia ligada à magia foi despenalizada, pois as práticas mágicas não eram mais vistas como delitos, mas sim como fruto da ignorância e credence popular. Assim, ligada à tolice e a demência das pessoas, as práticas mágicas não representavam perigo à ordem vigente.

Na Inglaterra, o declínio dos processos contra bruxas e a difusão do ceticismo sobre a existência desse “delito” interligavam-se no final do século XVII. Segundo K.

¹⁴⁷ LEVACK, Brian P. *A caça às bruxas...*, p. 37.

Thomas, a posição defendida pelos cétricos levou mais de um século para ter a aceitação geral. Eles argumentavam que a imagem popular de Satã não possuía fundamento real nas escrituras, o Velho Testamento pouco falava sobre o assunto, e contavam com o apoio de novas correntes filosóficas. Thomas Hobbes e os seguidores de Descartes afirmavam que espíritos, mesmo com corpos tênues demais para serem percebidos pelos seres humanos, jamais poderiam possuir o corpo das pessoas ou assumir a forma humana. Assim, retiravam efetivamente os demônios do mundo natural, segundo Hobbes eles não passavam de fantasmas da imaginação humana, sem poderes temporais¹⁴⁸.

Correntes teológicas passaram a duvidar que Deus tivesse permitido que as bruxas exercessem poder sobrenatural sobre os homens. Também era impossível provar a veracidade das confissões das bruxas. A nova concepção da natureza que se formava através da filosofia mecânica da época previa um universo regular e ordenado por leis naturais passíveis de investigação humana. Assim, as acusações de bruxaria diabólica com mulheres voando pelos céus e matando os homens pelo conjuro de pragas parecia, cada vez mais, absurda. Como reflexo dessas mudanças intelectuais o parlamento inglês revogou a Lei da Bruxaria em 1736¹⁴⁹.

O crescimento do ceticismo, entretanto, não eliminou a força que as crenças sobre a bruxaria mantinham nos círculos clericais e no nível popular. O sentimento popular contra as bruxas e, principalmente, a crença na eficácia dos malefícios resistiu por mais tempo nas aldeias¹⁵⁰.

Na França a crise da mentalidade satânica decorreu, principalmente, da manifestação de certos processos sensacionalistas que envolviam casos quase idênticos de exorcismos públicos no início do século XVII. Os grandes processos de possessão demoníaca que envolveram freiras e padres, em Aix, Loudun e Louviers, tornaram-se verdadeiros espetáculos que impressionaram milhares de leitores, ouvintes e expectadores dos seus relatos, mas também contribuíram, de forma inesperada, para o descrédito crescente da bruxaria aos olhos das elites. A opinião médica passou a

¹⁴⁸ THOMAS, Keith. *Religião e o declínio...*, p. 460-1.

¹⁴⁹ Idem, p. 462-7.

¹⁵⁰ Ibidem, p. 468-70.

contestar o diagnóstico dos teólogos e supor que essas possessões fossem fruto de doenças mentais, de credices populares ou ainda da tortura contra as suas vítimas¹⁵¹.

O caso mais emblemático de todos talvez seja o que envolveu a freira ursulina Joana dos Anjos e o padre Urbain Grandier em Loudun entre 1632. O padre foi acusado de ser o autor da possessão diabólica em que se encontrava Joana, a superiora do convento. O próprio demônio na boca da freira indicou o nome do padre como autor do feitiço. A partir daí muitos surtos satânicos envolvendo sessões públicas de exorcismos atraíam uma multidão cada vez maior. Em 1634, o padre foi condenado à fogueira. No entanto, mesmo após sua morte as manifestações diabólicas não cessam e Joana dos Anjos passava a exibir no corpo marcas dos estigmas de Cristo pintados de vermelho. Médicos e teólogos concluíram que Joana se tratava de uma impostora e o os diabos desapareceram do convento, seis anos depois, em 1638¹⁵².

Para Robert Mandrou, o escândalo dessas possessões demoníacas ganhou grande amplitude, devido, basicamente, a sua ocorrência em meios urbanos, ao envolvimento de jovens de famílias abastadas, à condenação de padres estimados pela comunidade e ao repertório comum das ocorrências que possuíam. A publicidade das informações, no entanto, dividiu as opiniões e permitiu a possibilidade de investigações mais profundas que concluíram a impostura das vítimas, envolvidas em disputas políticas e religiosas, e/ou seus delírios melancólicos¹⁵³.

O público letrado ocupou-se, largamente, de um debate acirrado sobre o problema de Satã, que aos poucos, tomou conta do prudente mundo parlamentar. A jurisprudência parisiense ia se transformando gradualmente, já que as mudanças tratavam de sentimentos e crenças profundamente enraizadas na cultura europeia. A partir de 1640 o Parlamento de Paris deixa de reconhecer em absoluto os feiticeiros, atenuando as penas antes direcionadas ao “crime” e criando sanções contra a resistência de juízes locais obstinados em manter a antiga prática. Essas alterações oficiais não significaram, contudo, que as concepções herdadas dos demonólogos no século XVI tiveram desaparecido dos meios populares e dos pequenos togados franceses¹⁵⁴.

¹⁵¹ MANDROU, Robert. *Magistrados e feiticeiros na França...*, p. 253.

¹⁵² MINOIS, Georges. *O Diabo...*, p. 106-10.

¹⁵³ MANDROU, Robert. *Op. Cit.*, p. 186.

¹⁵⁴ *Idem*, p. 278-99

Segundo Marcel Gauchet¹⁵⁵ a chamada “saída da religião” ou no conceito de Max Weber, “o desencantamento do mundo”, só foi possível, na medida em que Deus foi retirado de uma esfera exterior da sociedade para “morar” dentro de cada indivíduo, funcionando como um superego que guia a consciência dos cristãos sobre o que é certo ou errado. Um movimento de longa duração e não linear.

Nas sociedades tradicionais a religião era um fator estruturante de coesão social, no entanto, após a Reforma protestante essa religião deixava de ser homogênea no mundo Ocidental. As pessoas passaram a questionar o catolicismo e a solução encontrada pela Igreja, a partir do Concílio de Trento, foi tornar a convicção religiosa das pessoas uma devoção interiorizada. A devoção moderna propunha ao indivíduo lutar contra as suas vontades e pulsões internas para atingir a vida eterna.

As guerras religiosas propiciadas pela Reforma geraram uma grande crise que penetrou no universo social e político daquelas sociedades para, adiante, propiciar o surgimento do Estado Moderno. Segundo Gauchet, para manter e obter a paz foi estabelecida uma instância que estava acima de todos, em posição metafísica e religiosa inédita e privilegiada. Através do Direito Divino, o rei possuía a autorização direta do poder que descende de Deus. No entanto, ao mesmo tempo em que esse poder era supremo, também se mostrava frágil, pois, baseado em condições imateriais, era necessário que fosse o tempo todo reafirmado e legitimado.

A crise dos Absolutismos, os questionamentos religiosos e o surgimento da ideia de progresso geravam espaços de discussão e de debates intelectuais que enxergavam a sociedade como uma entidade autônoma, dotada da capacidade de produzir a si mesmo no tempo e no espaço. Esse foi o surgimento de uma consciência histórica, como substituto do pensamento religioso que orientou a humanidade até o século XVIII. A religião não desapareceu, ela se deslocou para dentro dos indivíduos, e coube à *história*, o papel de ideologia para orientar os indivíduos no mundo. Assim, o início de formação da disciplina foi marcado pela criação do mito da *nação* e das histórias nacionais, fundamentais para construir o discurso que manteve a população coesa dentro dos seus Estados. Esse mito transformou os interesses de um grupo particular nos interesses de

¹⁵⁵ GOUCHET, Marcel. La bifurcación occidental. In: *La condición histórica: conversaciones con François Azouvi y Sylvain Piron*. Madrid, Trotta, 2007, p. 101-115.

todos, e a história, como disciplina, foi, à época, capaz de costurar um tecido que envolvesse todos sob um mesmo regime.

3. As tradições historiográficas clássicas sobre o tema da feitiçaria.

Historiadores, antropólogos, etnógrafos e eruditos, em geral, procuraram desde o século XIX explicações que esclarecessem as causas da grande repressão à feitiçaria na Europa durante o início da Idade Moderna. Alguns deles investiram seus argumentos em interpretações que estiveram centradas nos comportamentos populares, e outros preferiram analisar as motivações da elite intelectual letrada que escreveu e disseminou os manuais de demonologia e foi responsável pelos processos e julgamentos instaurados contra os acusados de bruxaria. Houve ainda, em tempos mais recentes, aqueles estudiosos que conseguiram decifrar e somar as duas visões que cercaram a “caça” e o imaginário sobre as bruxas.

O historiador romântico Jules Michelet escreveu *A feiticeira* em 1862 e defendeu a tese de que a feiticeira foi uma conspiração explícita contra a Igreja. A mulher, segundo o autor, detinha a função de resguardar e propagar em sua casa as antigas tradições pagãs que o Cristianismo tentava soterrar. A partir do século XIV as assembleias rituais dos camponeses ganharam um aspecto de rebelião contra a civilização cristã opressiva. O povo zombava do clero e desafiava a ordem vigente durante os *sabás*, que representavam a sobrevivência de antiquíssimos cultos pagãos na era da cristandade¹⁵⁶.

As interpretações de Michelet influenciaram algumas gerações de doutores convencidos da real existência das reuniões camponesas de caráter demoníaco. Nas primeiras décadas do século XX e egiptóloga Margaret Murray, baseada nos estudos de J. Frazer e na historiografia romântica, escreveu duas obras sobre a bruxaria que defendem a sobrevivência, até o século XVII, no campo europeu de antigos cultos de

¹⁵⁶ DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente...*, p. 548-9.

fertilidade que representavam uma religião milenar, amplamente difundida e paralela ao Cristianismo. O antigo culto venerava *Dianus*, uma divindade com chifres e duas faces que designava o nascimento e o encerramento dos ciclos das estações e da vegetação. Dessa forma, os juízes e demonólogos ligaram *Dianus*, por sua imagem, a Lúifer e concluíram que esses rituais constituíram-se de seitas diabólicas¹⁵⁷.

Para Murray, as assembleias de feiticeiros, outrora chamadas de *sabás* pelos juízes, realmente existiam e denotavam a permanência de organizações camponesas estruturadas, herdeiras da velha mentalidade mágica pagã ligada aos cultos de fertilidade. A Igreja passou a se preocupar especialmente com esses cultos, deformando sua compreensão, a partir do fim da Idade Média, em uma tentativa de punir os paganismos e as heresias que persistiram em incomodar, como também foi feito com os valdenses e os cátaros¹⁵⁸.

O historiador Carlo Ginzburg em *Os andarilhos do bem* defende a existência de um conjunto folclórico amplo e milenar que, em detrimento do Cristianismo oficial, continuava influenciando a cultura popular camponesa durante Idade Moderna. Usando como base processos de 1575 a 1650 da Inquisição de Friuli, na Itália, o autor estudou o caso dos *benandanti*, homens e mulheres que nasciam com a membrana amniótica e as conservavam pela vida no pescoço como um talismã. Nas mudanças de estação imaginavam sair à noite para combater os feiticeiros e a vitória nessa batalha ritual era essencial para manter as boas colheitas. Para entender a mentalidade dos *Benandanti*, Ginzburg recuperou um folclore popular de longuíssima duração, estabeleceu uma relação entre as viagens noturnas rituais desse grupo e o sono extático xamã, e relembrou as crenças nas procissões noturnas dos mortos e nos cortejos femininos da divindade da fecundidade¹⁵⁹.

Os defensores de colheitas contra bruxas e feiticeiros também combinavam essas práticas herdadas do paganismo com os valores cristãos: diziam que combatiam as bruxas “pela fé de cristo”, e que eram “cães de Deus”. O que indica um processo de “sobrevivência, através das formas sincréticas, e sob exteriores cristãos, de ritos

¹⁵⁷ DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente...*, p. 550.

¹⁵⁸ Idem, p. 551-2.

¹⁵⁹ GINZBURG, Carlo. *Os andarilhos do bem: feitiçarias e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p. 52-4.

báquicos pré-cristãos e resíduos pagãos”¹⁶⁰. A cristianização superficial e imperfeita realizada no meio rural europeu também ajuda a explicar a realidade desses fenômenos.

*Mas cristianização incompleta, sobrevivência de um politeísmo de fato e restos das religiões antigas nem por isso significam cultos coerentes de fertilidade, manutenção de um paganismo consciente de si mesmo, ou organizações clandestinas de liturgias anticristãs. A única certeza fornecida pela documentação atualmente examinada é a de um sincretismo religioso que, em particular nos campos, por muito tempo sobrepôs crenças alimentadas pela Igreja a um fundo mais antigo. Mas as populações se consideravam cristãs e não tinham o sentimento de aderir a uma religião condenada pela Igreja*¹⁶¹.

Ginzburg, partindo de uma análise antropológica, defende “a possibilidade de, pelo menos em parte, alcançar por meio do *sabá* as ‘estruturas mentais invisíveis’ da magia popular”¹⁶². Para ele, o *sabá* não pode ser ignorado ou tido simplesmente como uma loucura da imaginação de juizes, eclesiásticos e demonólogos, como acreditam certos estudiosos mais “racionalistas” sobre o assunto.

*O sabá é revelador – mas revelador de um estrato cultural ‘menos inacessível’: o da sociedade circunstante. Por intermédio do simbolismo do sabá, essa sociedade formulava em negativo os próprios valores. A escuridão que envolvia os encontros noturnos das bruxas e feiticeiros exprimia uma exaltação da luz; a explosão de sexualidade feminina nas orgias diabólicas, uma exortação à castidade; as metamorfoses animais, uma fronteira claramente traçada entre o animal e o humano*¹⁶³.

O autor defende, em certa medida, as intenções da tese de Murray, centradas no objeto que para ele é principal, as confissões das bruxas, e não nas formulações dos homens eruditos da Idade Moderna. Entretanto, segundo Ginzburg, ela erra em seu diagnóstico, pois, ao invés de recuperar os estratos culturais populares mais antigos das sobreposições heterogêneas que formavam os testemunhos sobre a bruxaria, acabou reproduzindo, de forma estanque, os mesmos estereótipos já consolidados a respeito do *sabá*. Murray não soube distinguir nos testemunhos sobre o *sabá* as marcas que eram genuinamente populares das que representavam as “invasões” mentais dos doutores. Para Ginzburg, até as descrições mais espetaculares de orgias sexuais, canibalismo ou

¹⁶⁰ DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente...*, p. 554.

¹⁶¹ Idem, p. 556.

¹⁶² GINZBURG, Carlo. *História Noturna...*, p. 15.

¹⁶³ Idem, Loc. Cit.

infanticídio, sem provas reais de existência, possuem valor documental e merecem uma investigação mais profunda como mitos, e não ritos¹⁶⁴.

A documentação disponível sobre a feitiçaria traz uma verdade distorcida e fragmentada sobre os acusados, mas ainda sim, acredita Ginzburg, é possível encontrar brechas entre os comportamentos espontaneamente populares e os estereótipos construídos pelos juízes, que permitam um conhecimento mais profundo das “raízes folclóricas do sabá”¹⁶⁵. Assim, o autor usa o conceito de “formação cultural de compromisso” para investigar o *sabá* como o resultado híbrido final do conflito entre a cultura folclórica popular e a cultura erudita¹⁶⁶.

Seguindo uma linha de raciocínio tida como racionalista encontram-se autores como Jean Delumeau, Robert Mandrou e Keith Thomas¹⁶⁷. Para eles o *sabá* é uma invenção da cultura douta e provem todo da cultura dirigente, que, no imaginário proveniente de seus medos, escreveu os livros de demonologia e instruiu os processos. Para Delumeau, é muito estranho que esses cultos pagãos coerentes sobreviventes a milênios não tivessem sido transformados em seitas diabólicas ainda no século XIV nas mãos de inquisidores como Nicolau Eymerich, por exemplo, que não mencionou os *sabás* no *Malleus Maleficarum*. A prática da magia maléfica, no entanto, sempre existiu, mas como uma iniciativa privada e não coletiva¹⁶⁸.

A sobrevivência de práticas pagãs, segundo K. Thomas, não implicava em uma ruptura formal com o Cristianismo. E a maioria das confissões sobre feitiçaria estava baseada em dois elementos: a fantasia e a coerção. O autor reconhece, todavia, que existiram certas confissões espontâneas e com informações excepcionais, que não seguiram os clichês consolidados pelos doutores. Ainda assim, elas não representam a realidade dos rituais de bruxaria, podendo ser feitas apenas para chamar atenção ou como reflexo de espíritos depressivos. Outros acusados, perturbados diante da massiva propaganda demonológica que colocava diabos e tentações por toda parte, acreditavam, de fato, ter feito pactos com o demônio ou participado de *sabás*¹⁶⁹.

¹⁶⁴ GINZBURG, Carlo. *História Noturna...*, p. 19.

¹⁶⁵ Idem, p. 21.

¹⁶⁶ Ibidem, p. 22.

¹⁶⁷ SOUZA, Laura de Mello e. *A feitiçaria na Europa moderna*. São Paulo: editora Ática, 1987, p. 40.

¹⁶⁸ DELUMEAU, Jean. *História do medo...*, p. 556-7.

¹⁶⁹ THOMAS, Keith. *Religião e o declínio...*, p. 416-20.

Para K. Thomas, a maior parte das acusações de bruxaria estava ligada ao *maleficium* causado pela bruxa e não à demonolatria. E se algumas pessoas realmente acreditavam na eficácia de um pacto com satã para causar malefícios aos outros, essa era uma prática individual e não representava uma seita organizada. E ele conclui: “Os acusados de bruxaria não tinham quaisquer ligações demonstráveis com o passado pagão. Se alguns deles serviam ao Diabo, tratava-se obviamente do mesmo Diabo retratado pelos ensinamentos religiosos da época”¹⁷⁰.

Ginzburg reconheceu a pesquisa sólida feita por Keith Thomas em “Religião e o declínio da magia” de 1971. Porém, critica sua abordagem limitada que não levou em conta o significado que as crenças sobre a feitiçaria possuíam para os acusados. Para Ginzburg a riqueza simbólica das confissões não se reduz “às necessidades psicológicas de tranquilização, às tensões entre vizinhos ou às ideias gerais sobre a causalidade difundidas na Inglaterra de então”¹⁷¹. Os significados reais ou imaginários das crenças na bruxaria por parte dos feiticeiros demandam uma análise sistemática que ajuda a compreender as estruturas mentais dessas sociedades.

Não se pode afirmar, pelos processos contra as feiticeiras, se elas realmente praticavam bruxaria. Elas eram, em geral, iletradas, e não possuíam livros de magia negra em casa. Quanto as suas confissões, eram obtidas, frequentemente, por coação ou tortura, e as testemunhas, eram, geralmente, pessoas hostis. Entretanto, algumas descrições são tão espetaculares, que é difícil acreditar que seja fruto da delinquência do sexo feminino, frágil, como acreditavam alguns céticos; da imaginação ou da ira individual dessas mulheres; ou, ainda, da histeria geral da sociedade. A verdade, sempre será um mistério.

Portanto, acredita-se que o essencial, nos estudos sobre bruxaria e feitiçaria, é conhecer e explorar a organização e o pensamento das mulheres, ou grupos, que foram acusados de tal “delito”. Um trabalho antropológico, mas antes de tudo histórico, na medida em que procura situar esses homens no contexto amplo de acontecimentos políticos, sociais, culturais e econômicos que permitiram a formação de um caldo propício a esses acontecimentos. Consiste-se no desafio duplo, de olhar o particular, sem esquecer a esfera maior, que o envolve e o estrutura.

¹⁷⁰ THOMAS, Keith. *Religião e o declínio...*, p. 425.

¹⁷¹ GINZBURG, Carlo. *História Noturna...*, p. 14.

II CAPÍTULO – A “FEITIÇARIA” EM PORTUGAL: PRÁTICA E REPRESSÃO

1. As crenças e práticas mágico-religiosas portuguesas

Em Portugal, segundo José Pedro Paiva, as feiticeiras eram mais procuradas para a manipulação de atos e desejos, para “inclinare vontades”, principalmente, nas relações amorosas. Para garantir a eficácia dos feitiços eram usados ingredientes diversos, tais como: ossos de defunto, urina, sangue menstrual, unhas, cabelos, galos, etc.¹⁷². Também eram muito usados os componentes da magia eclesiástica, tais como a água benta, as orações, as relíquias dos santos e a própria hóstia consagrada. O que supõe a importância da religiosidade, ainda que pouco ortodoxa, dessas populações, que mesclavam, naturalmente, recursos mágicos e religiosos para vencer as dificuldades cotidianas. Dessa forma, como defende Keith Thomas, magia e religião nunca foram sistemas totalmente opostos e incompatíveis de fé¹⁷³.

A simples pronúncia de algumas palavras, chamadas em Portugal de “devoções” também podiam garantir a eficácia do encantamento. Essas “devoções” podiam invocar santos diversos, pronunciar episódios da vida de Cristo ou simplesmente expressar os desejos almejados. Seguindo ainda a estratégia do uso de poder da palavra eram proferidos os conjuros, que incluíam o chamado pelos espíritos malignos e diabólicos. Os fervedouros também eram utilizados para traír amores, a técnica consistia em ferver junto com um líquido ou queimar junto a ervas alguns materiais especiais, principalmente os advindos do contato com defuntos, que simbolizavam o coração da pessoa a ser conquistada. O universo da magia amorosa era predominantemente feminino e informal, fruto de encontros fortuitos, e realizados por feiticeiras cujo protótipo correspondia ao da mulher madura, discreta, que teve uma vida

¹⁷² PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e Superstição num país sem “caça às bruxas” – 1600-1774*. Lisboa: Notícias, 1997, p. 96-7.

¹⁷³ THOMAS, Keith. *Religião e o declínio da magia: crenças populares na Inglaterra. Séculos XVI e XVII*. São Paulo, Companhia das Letras, 1991, p. 225.

libertina quando jovem e depois que perdeu a beleza passou a cuidar dos amores alheios¹⁷⁴.

Mais da metade dos réus do Santo Ofício Português e dos tribunais episcopais lusos era acusado de executar curas. O que refletia as dificuldades de uma época com escassos conhecimentos medicinais, marcada pela grande profusão de epidemias, pelas violências físicas, pela falta de higiene com o corpo, pela ausência da noção de saneamento e pela alimentação irregular. As soluções de cura incluíam o conhecimento empírico das potencialidades de certas ervas, plantas e alimentos, depois aproveitados pela própria medicina. O nome em Portugal que se designavam essas pessoas com virtudes especiais de cura variava de região para região, a norte do Tejo a palavra “curador” era a mais utilizada, a Sul usava-se a expressão “saludador”, e ainda encontram-se relatos com os vocábulos “benzedor”, “mezinheiro”, ou mesmo “feiticeiro”¹⁷⁵.

Além da necessidade das magias de cura procuravam-se os feiticeiros para se proteger das imprevisibilidades da natureza e de outros danos. O uso de bolsas de mandinga foi difundido em Portugal como uma magia protetiva eficaz. Porém, foi na América Portuguesa que esses “patuás terapêuticos” tiveram larga popularidade, mesclando elementos da cultura europeia, indígena e africana. Atuavam contra doenças do corpo e da alma e eram compostos de vários ingredientes, como orações – como as de São Marcos e São Ciprião -, pólvora, ossos de animais e de defuntos, sangue humano e animal, enxofre, aguardente, raspas dos sapatos, feijões, hóstias, pedaços de pedra d’ara, dentre outros¹⁷⁶. Foram usadas por diversas camadas sociais que buscavam soluções alternativas para curarem suas moléstias cotidianas: “Concentradores da força mágica, numa conexão direta com quem os portava, agiam em todos os planos, representando uma segurança em relação à vida e também em relação à morte”¹⁷⁷.

A feitiçaria aqui tratada situa-se no nível da cultura popular e oral, que recorria, frequentemente, ao exercício da memória na repetição dos gestos e palavras. No imaginário mágico da sociedade quinhentista e seiscentista portuguesa os feiticeiros

¹⁷⁴ PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e Superstição...*, p. 98-103.

¹⁷⁵ Idem, p. 103-112.

¹⁷⁶ CALAINHO, Daniela. *Metrópole das mandingas...*, p. 177-8.

¹⁷⁷ Idem, p. 174.

eram vistos como intermediárias do demônio com o mundo terreno. A forma como essa relação era avaliada dependia das estratégias de controle espiritual feitas pela Igreja:

Com efeito, os mágicos não procedem nem apelam exclusivamente para o Maligno, mantendo uma atitude pragmática de equilíbrio entre Deus e o demônio. Em seus ritos encontramos o cruzamento de sistemas simbólicos arcaicos, assentes na valorização da natureza e do cosmos (astros, elementos, animais, ervas, frutos), com o sistema simbólico cristão, que fornece referências essenciais em termos de tempo, espaço e número.¹⁷⁸

A tentativa de controlar o futuro ou localizar coisas e pessoas faz parte das ambições humanas. Uma tentação ainda mais propícia para uma época dominada por uma mentalidade mágica, com poucos recursos tecnológicos, e crente na ideia de que o mundo físico estava sujeito às influências de forças ocultas e sobrenaturais. Havia também a questão da desorganização familiar causada pela expansão ultramarina portuguesa que explica tantos processos com pedidos para saber a sorte de maridos, filhos, amigos e genros desaparecidos há anos. A devoção dos finados era muito utilizada, por exemplo, para saber se uma pessoa estava viva ou morta¹⁷⁹. A procura por tesouros escondidos dos mouros era uma tradição específica do imaginário ibérico, que fazia parte de muitos processos inquisitoriais e se mantém até os dias de hoje¹⁸⁰.

As práticas divinatórias estavam presentes em todos os estratos sociais e eram marcadas por uma variedade de modalidades. Para as camadas populares era comum o “lançamento de sortes” através da manipulação de peneiras, tesouras, favas ou líquidos, que somados a invocação de forças sobrenaturais de natureza diversa – divina, diabólica ou espiritual -, capacitavam os mágicos na arte de adivinhar. A fisionomia das mãos e do rosto e a interpretação dos sonhos também podia indicar o destino dos indivíduos. Os sonhos e as visões também podiam ser utilizados como uma forma de revelação direta, sem o uso de ritos ou conjuros.

A invocação dos espíritos dos mortos era usada para adivinhar e também para outros fins. Os “saludadores” do sul do país usavam seus dons para curar doenças de homens e de animais, mas também para cuidar do “corpo aberto” suscetível ao tormento ou possessão de espíritos defuntos. Para se comunicarem com os espíritos invasores, os “saludadores” entravam em uma espécie de transe ou faziam uma cerimônia chamada

¹⁷⁸ BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia...*, p. 291.

¹⁷⁹ Idem, p. 67.

¹⁸⁰ Ibidem, p. 71.

“pôr a mesa as almas” com a mesma finalidade: obter o conhecimento para curar “os assombrados”. Também era possível utilizar o modelo de cerimônia cristã de culto às almas, através das missas e das preces, para apaziguar as almas vagantes e impedir seus incômodos. Os “saludadores”, com descrições detalhadas nos documentos inquisitoriais, utilizavam, assim como as feiticeiras de “inclinam vontades”, uma variedade de objetos do arsenal cristão para garantir suas curas, como: hóstias, pedra de ara e água benta. O que revela um grande sincretismo mágico-religioso¹⁸¹.

A crença na vida após a morte e na possibilidade de comunicação com o mundo sobrenatural era extensa. Acreditava-se que as almas dos defuntos vagavam pelo mundo com o objetivo de apoquentar ou auxiliar os vivos. Era às mulheres a quem, especialmente, foi atribuída à faculdade de intermediar o mundo dos vivos com o mundo dos mortos. Nesse processo, crenças pagãs do culto aos mortos foram mescladas com componentes cristãos para resultar em práticas às vezes confusas, difíceis de explicar até para os próprios intervenientes. Para Pedro Paiva, a maior mutação que essas crenças sofreram no seu contato com o universo duto foi “a transformação dos espíritos dos mortos em diabos, e conseqüentemente, das cerimônias de invocação dos espíritos de defuntos em rituais de invocação do Diabo”¹⁸². Devido, sobretudo, a ocorrência frequente desse contato, entre níveis culturais distintos, ter se dado durante os processos judiciais, condicionados aos esquemas pré-concebidos dos juizes¹⁸³.

Até aqui foram descritas as atividades que tornaram os mágicos/feiticeiros tão populares e requisitados. No entanto, os seus “dons” também os tornavam temidos, principalmente no que diz respeito à provocação de malefícios, como doenças, mortes e calamidades, formando um quadro semelhante ao que se encontra no restante da Europa. As formas de proceder dos feiticeiros para causar prejuízos a outrem não foram tão discriminadas nos processos inquisitoriais como as fórmulas de curar, adivinhar e fazer-querer. Alguns relatos descreviam a confecção de bonecos feitos de trapos e cabelos da vítima ou ao uso do coração de animais, nos quais se espetava alfinetes para atingir os oponentes. O uso de animais “peçonhentos” como cobras, lagartos, sapos, morcegos e sanguessugas também eram comentados. Outras vezes, bastava o poder ativo da palavra. Geralmente os magos estavam envolvidos num papel ambíguo, pois se

¹⁸¹ PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e Superstição num país...*, p. 106-8.

¹⁸² Idem, p. 140.

¹⁸³ Ibidem, p. 137-44.

acreditava que a melhor pessoa para desfeitiçar era aquela que havia feito o feitiço, então as mesmas pessoas solicitadas para fazer o mal eram também procuradas para resolver os problemas¹⁸⁴.

As “bruxas” acusadas de causar malefícios ocupavam “os degraus mais baixos da estima e consideração social”. E muitas vezes as acusações de bruxaria geravam em torno de um conflito, desavenças cotidianas, entre a suposta bruxa e a sua vítima. A bruxa era aquela que primeiro se exaltava e ameaçava ou “espraguejava” outrem. Geralmente, indicava que havia intimidade e convívio constante entre as duas partes. E as vítimas só acusavam alguém de bruxaria quando perdia o medo de seus malefícios, as grandes feitiçeras, conhecidas por seus poderes, dificilmente, seriam o alvo. Entretanto, a presença de instituições de controle social como a Inquisição e os tribunais episcopais, alterou de forma sensível essas relações sociais. Passava a existir, portanto, um poder mediador superior que vigiava e punia tanto os responsáveis pelos atos ilícitos, quanto seus clientes e cúmplices¹⁸⁵.

1.1: O significado simbólico das práticas

O comportamento dos mágicos e de seus clientes, apesar de heterogêneo, observa um conjunto de regras e significações simbólicas que os tornam coerentes. As principais “leis” da magia, comuns aos ritos de tempos e locais variados são: a *similitude*, na qual o semelhante produz o semelhante, seguindo a fórmula escrita nas orações ou pronunciada “assim como o fulano não pode fazer isso, que você também não possa fazer aquilo”; o *contraste* determina que coisas diferentes se repelem, por isso as vezes os mágicos faziam operações invertidas, como andar de costas; o *contato* permite a ideia de que objetivos que estiveram unidos permanecem unidos, por isso o uso da terra do sapato e de uma roupa das pessoas para enfeitiçá-las; a *continuidade* postula que a parte equivale ao todo, assim pedaços de unha, de cabelo, de carne e, ainda, o sangue representavam integralmente os indivíduos¹⁸⁶.

¹⁸⁴ PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e Superstição num país...*, p. 124-30.

¹⁸⁵ Idem, p. 284-313.

¹⁸⁶ PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e Superstição num país...*, p. 131-2.

A simbologia do tempo e dos locais usados para a realização dos feitiços também era importante. A eficácia de certas ervas, por exemplo, dependia da sua colheita na manhã do dia de S. João; a sexta-feira era usada para magias amorosas; as fórmulas curativas funcionavam melhor pela manhã e as malignas a noite. Os espaços sacralizados eram muito procurados para a execução dessas práticas; assim como as encruzilhadas, pois se acreditava na preferência das almas vagantes pela confluência de caminhos; as fontes, ligadas a vida e ao conhecimento; as forcas e pelourinhos, ligados a morte violenta na qual os espíritos demoravam a aceitar a separação do corpo e ficava mais fácil para os mágicos manipulá-los; as lareiras, fontes de luz, calor e vida da casa; as portas e janelas, porque são pontos de passagem que podem marcar a separação entre forças contrárias, como por exemplo, a saúde e a doença¹⁸⁷.

A escolha de certos objetos para a realização dos feitiços também não era aleatória. As coisas da Igreja, citadas anteriormente, eram amplamente utilizadas devido à crença na eficácia dos elementos sagrados. O azeite, como símbolo da pureza; o sal, evaporado da água do mar e por isso visto como símbolo de transmutação física e espiritual; o enxofre, associado ao fogo e ao inferno; e a água como fonte de vida e purificação, na qual a transparência permitia certas visões espetaculares, eram também muito difundidos nos encantamentos¹⁸⁸.

O risco de círculos e estrelas (signo-saimões) no chão durante a invocação dos espíritos sugeria uma proteção contra os seres infernais. Os demônios e demais espíritos errantes eram dotados, segundo a mentalidade da época, de uma força incontrolável, portanto, caso o mágico não seguisse a risca os ritos prescritos para invocá-los corria sérios riscos. Esses incluía desde brincadeiras de mau gosto até a loucura mental e os maus-tratos físicos¹⁸⁹.

Os objetos cortantes, como a faca, tinham grande eficácia para dissipar o mal. A vela com o fogo era vista como fonte de energia e símbolo das potências da natureza. A varinha representava o poder. O uso de secreções do corpo humano como sangue, urina, sêmen, suor e saliva, estava ligado ao princípio da *continuidade*, no qual a parte equivale pelo todo¹⁹⁰.

¹⁸⁷ Idem, p. 132-3.

¹⁸⁸ Ibidem, p. 133-4.

¹⁸⁹ BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia...*, p. 181.

¹⁹⁰ PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e Superstição num país...*, p. 134.

O fogo era considerado um meio privilegiado para a invocação dos demônios, seja na proximidade das lareiras, seja na ligação com a efusão do enxofre, seja nos fervedouros ou no acender das velas¹⁹¹.

Os números também eram cabalísticos, em especial o *três*, o *cinco*, o *seis*, o *nove* e o *trinta e seis*. O *três* simbolizava a superação da ideia de combate trazida pelo número dois. A palavra era outro componente fabuloso, dizer já era fazer, o próprio Deus criou o mundo com uma ordem vocal. Os gestos de inversão, feitos ao contrário do habitual, tiveram seu papel de transgressão e também de reforço da própria justificação da ordem e da regularidade. E, por fim, pode-se concluir:

*O grande sincretismo mágico-religioso de muitos desses atos. Como se viu, desde elementos ligados a velhos cultos pré-cristãos da morte, a ancestrais de valorações do poder dos astros, passando por elementos da mitologia romana, por evocação dos espíritos infernais e demoníacos, até a profusa presença de uma piedade e devoção de marca cristã, tudo se encontra, tantas vezes misturado numa mesma cerimônia, dando origem a bizarras composições cujo significado profundo se torna tantas vezes imperceptível. É esta incrível capacidade de integração e readaptação de crenças e práticas de múltipla proveniência, tão singular no mundo popular (...)*¹⁹².

2. A especificidade do território luso diante do fenômeno de “caça às bruxas”

2.1: O pensamento das elites portuguesas sobre as práticas mágicas ilícitas

Houve em Portugal milhares de denúncias contra indivíduos acusados de práticas mágicas e atos supersticiosos. Houve também todo um aparato legal de instituições competentes para julgar e processar esses “crimes” (inquisição, tribunais episcopais e os tribunais régios). Os magistrados portugueses conheciam a demonologia que inspirou a grande “caça as bruxas” na Europa Central e do Norte. Assim, estavam

¹⁹¹ BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia...*, p. 180.

¹⁹² PAIVA, José Pedro. Op. cit., p. 137.

reunidos no território luso os fatores necessários para originar uma perseguição sumária contra a bruxaria. No entanto, isso não aconteceu, devido a uma série de peculiaridades do país¹⁹³.

Como analisado no capítulo anterior o fenômeno conhecido pela grande “caça as bruxas” da Europa Moderna foi precedido e alimentado por inúmeras obras que expunham, com certa dose de pânico, o perigo que os homens corriam diante das tentações demoníacas e da ação malévola das bruxas, organizadas e instruídas por Satã nos *sabás*. Uma atmosfera de medo que anunciava para esses homens a chegada do apocalipse e do Juízo final, prenúncios do fim dos tempos. O precursor *Malleus Maleficarum* foi reeditado várias vezes por toda Europa e só na França, durante a segunda metade do século XVI, foram escritos trinta tratados dedicados ao “problema” da bruxaria¹⁹⁴.

Em Portugal, diferente do que aconteceu em outros países da Europa, não houve uma tradição editorial centrada, exclusivamente, no debate sobre a questão da bruxaria. No século XVI não há vestígios de nenhum título publicado e no século XVII apenas dois tratados foram publicados: o *De incantationibus seu ensalmis*, escrito por Manuel Vale de Moura em 1620, e o *Memorial e antídoto contra os pos venenosos que o demônio inventou* escrito por Manuel de Lacerda em 1631. Mesmo na Espanha, onde a perseguição às bruxas foi menos voraz do que nos países do Norte e Centro europeu, existiu cerca de dez manuscritos sobre o assunto, quantidade ainda bem superior do que foi produzido pelos portugueses¹⁹⁵.

A escassa produção literária portuguesa não significou a inexistência de um debate intelectual sobre o tema da bruxaria, influenciado pelos textos fornecidos pela Espanha e pelas demais regiões europeias. Segundo o historiador José P. Paiva, os eruditos portugueses registraram suas opiniões sobre a matéria em diversas fontes, tais como: nos códigos legislativos das jurisdições responsáveis por tratar do uso das práticas mágicas; nos comentários feitos pelos juristas a respeito destes códigos legais; nos tratados de teologia moral; nos manuais de confessores, em que se detectam as preocupações clericais com o fenômeno; nos catecismos e nos manuais de párocos, com

¹⁹³ PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e Superstição...*, p. 15.

¹⁹⁴ Idem, p. 17-8.

¹⁹⁵ Ibidem, p. 19.

larga difusão no contexto da Contra-reforma católica; nos sermões realizados durante os autos-da-fé inquisitoriais; nos tratados de medicina, existiam obras médicas exclusivamente dedicadas à cura de doenças causadas por feitiços; nos processos inquisitoriais; e, em menor escala, nos escritos dos padres missionários¹⁹⁶.

Esse conjunto documental permite aos pesquisadores do assunto explorar não só as crenças que os intelectuais portugueses possuíam, como também, observar os indícios dessa cultura mágica no âmbito popular. É possível perceber que a maior parte dos escritos é de origem eclesiástica, o que, em certa medida, confirma a força e solidez da Igreja em Portugal, obstinada no esforço de evangelização da cultura popular, após Trento. Até mesmo as fontes estrangeiras lidas pelos portugueses a respeito da magia ilícita o peso dos demonologistas de formação jurídica e laica foi bem pequeno¹⁹⁷.

As principais influências doutas usadas pelos escritores portugueses estavam ligadas as obras de teologia moral, ao *Manual de confessores e penitentes (...)* de Martin Azpilcueta Navarro, nos decretos papais que regulamentavam o assunto e, principalmente, na doutrina de São Tomaz de Aquino. Convém ainda destacar, que a maior parte dos tratadistas lidos pelos portugueses eram jesuítas, tamanha a autoridade da ordem no território. O popular *Malleus Maleficarum* não teve muita influência sobre os portugueses. O livro chegou a ser confiscado em 1608 pela Inquisição espanhola¹⁹⁸.

Tratando-se das duas únicas obras que expuseram com unicidade o tema da bruxaria é possível traçar um panorama da interpretação dos autores portugueses sobre o assunto. Os dois autores, Manuel V. de Moura e Manuel de Lacerda, eram teólogos e oficiais da Inquisição. O *De incantationibus seu ensalmis*, escrito por Manuel Vale de Moura, aborda, principalmente, o tema das curas mágicas, que devem ser sempre vistas com suspeição – mesmo as que contenham palavras santas e orações da Igreja- e condenadas caso seja provada sua origem diabólica. Reafirma, ainda, o poder de jurisdição da Inquisição nesta área e revela um conhecimento apurado sobre demonologia. A obra, entretanto, segundo Paiva, não teve muita repercussão nos meios letrados portugueses¹⁹⁹.

¹⁹⁶ PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e Superstição...*, p. 20-2.

¹⁹⁷ Idem, p. 22-25.

¹⁹⁸ Ibidem, p. 22-25.

¹⁹⁹ PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e Superstição...*, p. 25-33.

Dessa forma, mais difundido e esclarecedor foi o *Memorial e antídoto contra os pós venenosos que o Demonio inventou* de Manuel de Lacerda. Escrita durante um período de crise que teve repercussão em toda Europa, o alastramento de uma peste que provocou a morte de muitas pessoas no Norte da Itália, a obra defende a capacidade das bruxas de causar malefícios diversos como: doenças, tempestades, infertilidade, dentre outros. Assim como Manuel de Moura, o autor possuía sólidos conhecimentos de demonologia. Para ele, as mortes causadas por bruxas estavam ligadas ao uso de pós-venenosos de origem diabólica. O que tornava as partículas eficazes não era o poder do Diabo, mas sim a sua composição venenosa. Destarte, o deputado do Santo Ofício contrariava a opinião de muitos doutores, que defendiam a influência do Diabo para matar e não a composição natural dos unguentos²⁰⁰.

Manuel de Lacerda acreditava na necessidade de colocar certos limites para as capacidades extraordinárias atribuídas as bruxas e aos demônios pelos demonólogos, já que seus poderes eram inferiores aos de Deus. Na parte final de sua obra, ele também demonstra uma profunda confiança nos poderes de Deus e da Igreja contra os malefícios diabólicos²⁰¹.

A opinião de Manuel de Lacerda em relação ao poder limitado dos demônios indica uma tendência no pensamento dos intelectuais portugueses. Havia na Europa do século XVI um debate teológico centrado na questão de saber se o Diabo tinha o poder efetivo de alterar os acontecimentos na Terra, ou se ele possuía, apenas, o poder de confundir, tentar e iludir a cabeça dos homens. Segundo Francisco Bethencourt:

Apesar dessa imagem tradicional do demônio como grande sábio, a opinião teológica mais difundida em Portugal prefere acentuar suas características de caluniador, enganador de espíritos fracos e tentador malicioso, cujo poder entre os homens é limitado pela autoridade divina e cuja índole não é totalmente malévola²⁰².

Segundo Paiva, tendo em vista as fontes e autores mais requisitados nos círculos eruditos portugueses, pode-se concluir que os elementos fundamentais construídos em torno do mito da bruxaria na Europa eram conhecidos em Portugal: o pacto diabólico, o *sabá*, o voo e a metamorfose das bruxas, e a sua capacidade de causar malefícios diversos. Os interrogatórios feitos durante os processos inquisitoriais tentados contra

²⁰⁰ Idem, p. 33-5.

²⁰¹ Ibidem, p. 36.

²⁰² BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia...*, p. 177.

as feiteiras demonstram um perfeito conhecimento dos juízes acerca da natureza da matéria²⁰³.

O pacto com o Diabo era o elemento de destaque nos documentos portugueses sobre a bruxaria²⁰⁴. Nas investigações inquisitoriais desejava-se, majoritariamente, identificar a existência de um pacto, por contrato ou invocação, tácito ou explícito, com o demônio. Mediante a condução de um processo de feitiçaria os doutores do Santo Ofício elaboravam questões maliciosas para que o réu assumisse o pacto. Pois, a partir daí, ficava assegurada a existência da heresia que confirmava as suspeitas dos inquisidores. Muitas vezes, as vítimas confusas, pressionadas e exaustas pelos longos interrogatórios, admitiam a aliança com Satã, mesmo sem compreender direito o significado e a importância do ato para os magistrados.

Para as camadas populares, profundamente imersas em uma mentalidade mágica, distantes dos rigores ortodoxos cristãos, a invocação de demônios era uma prática usual, principalmente diante das dificuldades:

A desesperança na obtenção do favor divino explica o recurso ao seu inimigo que, para o afrontar, seria naturalmente detentor de idênticos poderes (no fundo, a pastoral do medo é uma arma de dois gumes, pois faz publicidade das capacidades do Tentador)²⁰⁵.

Às vezes solicitar a ajuda do Diabo era a solução desesperada para adversidades que santos e anjos não conseguiam resolver. Sobre a presença dos demônios no imaginário colonial da América Portuguesa a historiadora Laura de Mello e Souza diz:

(...) de forma intensa, os homens dos primeiros séculos coloniais partilhavam da vida cotidiana com os diabos, diabinhos e diabretes. (...) durante o século XVI, e ainda no XVII, povoaram o dia-a-dia de casa em casa, como se fossem divindades domésticas e quase inofensivas. Pelo menos, a compreensão que deles tinham os colonos diferia bastante da que os demonólogos delineavam nos seus tratados, e que acabaram se tornando pedras de toque dos procedimentos inquisitoriais²⁰⁶.

A prática da magia, contudo, não envolvia, necessariamente, pelo o que os processos inquisitoriais ibéricos mostram qualquer proximidade com os demônios. A

²⁰³ PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e Superstição...*, p. 38.

²⁰⁴ Idem, Loc. Cit.

²⁰⁵ BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia...*, p. 175.

²⁰⁶ SOUZA, Laura de Mello. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 184.

partir, principalmente, do fim da Idade Média, que os homens de saber passaram a acreditar que todas as operações mágicas eram precedidas por um acordo feito com Satã, pelas razões já expostas no capítulo anterior.

Nas teorias demonológicas dos magistrados existiam duas formas possíveis de firmar um compromisso com Satanás, através de um pacto expesso ou de um pacto tácito. O pacto explícito, nas definições mais comuns, era o que o mágico fazia ao invocar o Diabo pessoalmente, estabelecendo um convenio com este em troca de benefícios recíprocos. Os juízes, após a confissão de um pacto desse tipo, preocupavam-se em interrogar os réus sobre a retribuição dada ao demônio em troca do poder que lhes era concedido, sendo a oferta mais grave a entrega da própria alma²⁰⁷. No entanto, a cultura popular encarava esse “comércio” com o demônio de forma mais trivial:

A relação com o demônio é análoga, em certos pontos, à relação do homem com o santo, marcada pela fórmula do ut dê, dou para que dê. Essa economia de trocas simbólicas, (...), foi cristalizada pelos inquisidores sob a figura do pacto com o demônio, numa evidente projeção de certas normas de relações sociais para a esfera religiosa e mágica²⁰⁸.

Já o pacto implícito possuía definições mais vagas e estava ligado, muitas vezes, às superstições usadas para alcançar alguns objetivos imediatos, em que o indivíduo negava a participação do Diabo. Porém, para as autoridades civis e eclesiásticas, efeitos prodigiosos só aconteciam com a interferência do belzebu, mesmo quando ele não era claramente solicitado²⁰⁹.

A tentação demoníaca para os portugueses, nas denúncias e confissões de feitiçaria, aparece caracterizada por expectativas de riqueza, poder, amor, sorte no jogo, vinganças e curas. As aparições dos demônios estavam ligadas, geralmente, ao convencimento ou à sedução erótica, na qual os encontros eram marcados por relações sexuais e até promessas de casamento²¹⁰.

Em detrimento a proeminência do estereótipo do pacto diabólico, o *sabá*, o voo e a metamorfose das bruxas foram componentes escassos e que, dificilmente, apareceram articulados na tradição intelectual portuguesa e nos depoimentos deixados pelos

²⁰⁷ PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e Superstição num país...*, p. 38-40. Em BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia...*, p. 188, também são mencionados pedaços de carne do corpo humano ou de sangue para dar ao demônio em troca dos seus favores especiais.

²⁰⁸ BETHENCOURT, Francisco. Op. Cit., p. 185.

²⁰⁹ PAIVA, José Pedro. Op. cit., p. 38-9.

²¹⁰ BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feitiçarias...*, p. 187-8.

populares. “Em Portugal a ideia central, (...), era a do pacto individual e não tanto a reunião coletiva de mágicos e diabos, que pela sua natureza associativa seria, naturalmente, um aspecto que imporá mais temor”²¹¹.

Francisco Bethencourt identifica nos ajuntamentos coletivos e, portanto, também, em certa medida, no mito dos *sabás*, uma “função descompressora” que alerta sobre um profundo descontentamento perante as instituições vigentes. Segundo a mentalidade da época, as cerimônias que envolviam os *sabás* representavam uma possibilidade de ruptura com o cotidiano e de regresso há um tempo pré-cósmico de abundância e liberdade, sem fixações morais e sociais²¹². Brian Levack observa uma ligação explícita entre o medo da rebelião, vivido por alguns países europeus na Idade Moderna, e a crença culta na bruxaria organizada²¹³. Entretanto, “Os escassos testemunhos em Portugal sobre revoltas populares e *sabás* não nos permitem estabelecer tal correlação”²¹⁴.

Muitos estudos sobre magia e religião acreditam que apesar do *sabá* diabólico ter sido um mito produzido pela cultura douta na Idade Moderna, ele não foi uma invenção infundada, mas sim, construída a partir de tradições folclóricas milenares das populações camponesas europeias. Por isso, também encontrou aceitação popular. Muito antes de o *sabá* constar nos processos contra bruxas na Europa Moderna os camponeses já compartilhavam mitos sobre voos mágicos, sobre mulheres que se transformavam em corujas voadoras devoradoras de crianças, sobre comportamentos sexuais transgressores (com registros, inclusive, nos textos bíblicos), sobre seitas secretas conspiratórias, dentre outros²¹⁵.

Segundo José Pedro Paiva havia certo ceticismo dos lusitanos (e também dos castelhanos) para crenças como o transporte corpóreo das bruxas para o *sabá*, para eles o voo possuía caráter ilusório, e para a possibilidade do demônio de transformar os corpos humanos em corpos animais, pois acreditavam que era impossível para o Diabo modificar a criação divina.

²¹¹ PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e Superstição...*, p. 41.

²¹² BETHENCOURT, Francisco. Op. Cit., p. 185-200.

²¹³ LEVACK, Brian P. *A caça às bruxas...*, p 59-61.

²¹⁴ BETHENCOURT, Francisco. Op. Cit., p. 200.

²¹⁵ Idem, p. 42-43.

A crença na limitação dos poderes diabólicos, que impossibilitava a perfeita junção dos elementos do *sabá*, aproximava-se do pensamento de Santo Agostinho e de São Tomás de Aquino, este último muito influente nas escolas portuguesas, e distanciava-se dos tratados demonológicos europeus. São Tomás em seus escritos revelou está muito mais preocupado com a magia ritual e com a adivinhação do que com a bruxaria e os *sabás*. Reafirmava o caráter puramente espiritual do Diabo e a limitação dos seus poderes a vontade de Deus. O poder de influência dos demônios, segundo ele, estava muito mais ligado a ilusões e provocações sensoriais, do que a efeitos concretos transformadores²¹⁶.

Em geral, a tradição interpretativa de Agostinho e Tomás coincidia nos seguintes pontos: a impossibilidade do Diabo transformar os corpos humanos em animais; o consentimento divino era necessário para que o Diabo interferisse em aspectos terrenos; a maior parte das ações demoníacas era ilusória; Satã podia produzir alguns efeitos naturais, mas não efetuar milagres. Essas ideias dominaram as decisões de muitos inquisidores portugueses, que chegavam a desconsiderar certos relatos com descrições excepcionais ligadas ao mito do *sabá*²¹⁷.

A produção portuguesa sobre o tema da feitiçaria era bastante homogênea e consistia basicamente com o que foi visto até aqui, centrando suas preocupações no uso das práticas mágicas, consideradas um delito contra a religião e entendidas, principalmente, como superstições. As adivinhações, em especial, tiveram destaque nos textos portugueses. Em geral, os autores estiveram mais preocupados com os malefícios do que com as perigosas “seitas anticristãs”²¹⁸.

Os tribunais lusos também não estavam certos de que todas as práticas mágicas continham heresia, mas, no geral, classificavam como heréticas as situações em que o demônio era invocado para produzir efeitos que a natureza humana não permitia, tais como adivinhações e milagres, ou ainda quando se misturavam elementos cristãos sagrados nos rituais supersticiosos. Na prática, contudo, os inquisidores tinham muitas dúvidas e nem sempre entravam em consenso sobre os casos²¹⁹.

²¹⁶ PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e Superstição num país...*, p. 41-4.

²¹⁷ Idem, p. 44-7.

²¹⁸ Ibidem, p. 47-54.

²¹⁹ PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e Superstição...*, p. 56-9.

Observa-se no território lusitano a ausência do pânico em relação aos mágicos e aos feiticeiros. As elites portuguesas acreditavam nas tentações do Diabo, na magia como a arte de produzir certos prodígios, nas práticas mágicas supersticiosas que atentavam contra a religião, no pacto diabólico, e na possibilidade dos feiticeiros de causar malefícios com a ajuda de Satã. No entanto, os letrados lusos também demonstravam “uma desmedida confiança em Deus – e sem a sua permissão, como se notou, o Diabo nada podia – e nos remédios que a Igreja colocava à disposição dos fiéis”²²⁰. O bom cristão não havia o que temer, porque Deus só permite que o demônio perturbe os seus filhos como forma de castigar os pecadores. Essa teoria sobrepõe-se a ideia de livre arbítrio e de responsabilidade dos homens. Dessa forma, os pactos com o demônio e a entrega da alma ao Diabo são de responsabilidade do indivíduo, que opta pelo uso das práticas mágicas demoníacas.

Portugal não sofreu com a pressão protestante como outros países europeus, que tiveram de lidar com o questionamento da magia eclesiástica como antídoto perante as intenções e ações demoníacas. Segundo Keith Thomas: “(...) foi a Reforma que, ao retirar o ritual protetivo do catolicismo, fez com que a bruxaria parecesse ser um perigo sério para as pessoas comuns”²²¹.

Os remédios divinos contra os malefícios eram considerados muito potentes, enumeram-se em ordem de importância: a própria fé, o batismo, a confissão, a eucaristia, os exorcismos, a água benta, as relíquias dos santos, o sinal da cruz, a invocação pelo nome de Jesus, da Virgem, do Anjo da Guarda e demais santos, E a oração com jejum. Dos sacramentos o batismo era o mais importante contra as peripécias do Diabo e os outros serviços ofereciam uma forma concreta de resolver os prejuízos causados pelo “Príncipe das Trevas” e por seus cúmplices. Os exorcismos eram solicitados quando mais nada funcionava, apesar dos portugueses não terem escrito manuais de exorcistas, muitas obras desse tipo foram traduzidas para sua língua²²².

O batismo possuiu uma importância enorme na ortodoxia cristã, era necessário para converter um bebê em um ser humano integral e garantia a salvação das almas. As crianças que morriam sem o batismo iam para o limbo, mesmo que puras e inocentes:

²²⁰ PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e Superstição...*, p. 55.

²²¹ THOMAS, Keith. *Religião e o declínio da magia...*, p. 453.

²²² PAIVA, José Pedro. Op. Cit., p. 63-4.

A obrigação do batismo para os recém-nascidos como segundo nascimento foi o ponto que permaneceu constante na história do cristianismo ocidental. Sem ele não se pertencia à Igreja e não se abria a porta da salvação eterna. Somente ele poderia apagar a mancha do pecado original transmitida pela semente de Adão. Daí a urgência do sacramento e sua progressiva aproximação ao momento do nascimento natural²²³.

Segundo Pedro Paiva, entre 1600 e 1750 a produção impressa e manuscrita dos homens cultos portugueses não sofreu nenhuma mudança profunda em relação às concepções acerca das práticas mágicas ilícitas. Contudo, se pode aferir uma alteração, na segunda metade do século XVII, quanto ao caráter dos textos produzidos. Difunde-se outro tipo de literatura, os manuais dos párocos e os tratados de teologia moral, dirigidos, principalmente, aos cleros locais, demonstrando uma preocupação maior da Igreja em instruir seus quadros após o concílio de Trento²²⁴.

No entanto, no que concernem as práticas concretas inquisitoriais é possível observar importantes mutações. O contato sistemático dos juízes com as desconhecidas crenças populares dos réus gerou estratégias diversas. Os inquisidores reagiam basicamente de três formas diferentes perante o estranhamento sobre alguns aspectos das confissões examinadas, pediam ao réu que traduzisse as expressões insólitas, integravam seus depoimentos nos esquemas mentais eruditos, ou os classificavam como mentalmente insanos e suspendiam os processos²²⁵.

A primeira alteração significativa nos exames que compunham os processos foi o desaparecimento das questões relacionadas às reuniões diabólicas, depois, paulatinamente, foi desaparecendo a crença na possibilidade dos malefícios, até que as bruxas passaram a ser identificadas como parte de um mundo popular ignorante e atrasado. A partir de 1750, tardiamente se comparada à eclosão dessas mudanças em outras partes da Europa, apareceram na Lusitânia muitos títulos traduzidos que postularam a impossibilidade da bruxaria. O último regimento da Inquisição de 1774 opera como reflexo dessas novas ideias e a magia é despenalizada e retirada do rol de heresias perseguidas pela Inquisição. Os juízes passaram a ver os mágicos como impostores ou gente tola e estúpida. A palavra “superstição” sofria também uma alteração de significado nesse contexto e, se outrora havia servido para designar um

²²³ PROSPERI, Adriano. *Dar a alma: história de um infanticídio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 180.

²²⁴ PAIVA, José Pedro. Op. cit., p. 81-2.

²²⁵ Idem, p. 82-6.

atentado contra a religião, nesse momento significava apenas para classificar as rudes crendices populares²²⁶.

2.2: Vestígios do *sabá* na “rala” tradição demonológica portuguesa.

Os processos inquisitoriais que apresentam os elementos da seita noturna das bruxas em Portugal foram raros. Até mesmo nos registros das elites intelectuais, mais afinadas com a noção do pacto diabólico. Os relatos fornecem elementos fragmentados do mito. Geralmente os encontros aconteciam à noite, depois das mulheres esfregarem um unguento no corpo, que poderia transformá-las em um animal – comumente aves -. A partir daí, seguiam nuas, quando na sua própria forma humana, para locais ermos como encruzilhadas, matos, montanhas ou rios e podiam ser “vistas” voando pelo ar. Os malefícios creditados a elas eram o de “chupar” crianças até a sua morte – uma crença muito ligada aos altos índices de mortalidade infantil da época -, de perturbar os homens e prejudicar a fertilidade dos campos. Os encontros noturnos também eram caracterizados pela diversão e pelas experiências sexuais, onde as bruxas dançavam e riam. Para Pedro Paiva, existem aspectos impossíveis nessas ocorrências, tais como a arte de “chupar” crianças ou se metamorfosear, no entanto, para ele, isso não significa que não existissem pequenos grupos de mulheres que usavam ervas alucinógenas no corpo e saíam à noite para lugares afastados onde dançavam e galhofavam²²⁷.

Os exames inquisitoriais dos réus acusados pela prática da magia ilícita produziam confissões, segundo Paiva, com uma estrutura tripartida. Em geral, primeiro se confessava o pacto com o Diabo, para depois aparecerem as histórias de encontros noturnos com ele, e finalmente, em raríssimos casos, o Diabo era adorado diante da abjuração da fé em Deus e na Igreja. A ideologia do pacto diabólico chegou às populações, como descrito no capítulo anterior, através de situações variadas: no púlpito

²²⁶ PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e Superstição num país...*, p. 87-91.

²²⁷ Idem, p. 144-8.

das Igrejas, nos confessoriais, nos questionários do Santo Ofício nos autos da fé, nos sermões dos monges e nos catecismos²²⁸.

É difícil estabelecer parâmetros para avaliar com segurança a dimensão dessa propaganda diabólica doura nas confissões e nas denúncias feitas pelas camadas populares: “Apenas 12.6% (83 num universo de 654) dos réus da Inquisição [portuguesa] confessaram ter feito um pacto o Diabo, e cerca de metade só o afirmaram na sala de tormento”²²⁹. Alguns casos raros, no entanto, mostraram-se ser quase que um produto exclusivo da doutrina propagada pelas elites, refletindo uma sintonia profunda com o mito do *sabá* europeu. Excetuando-se, para o caso luso, o canibalismo praticado com crianças e a versão parodiada da missa. Em Portugal, essas reuniões noturnas diabólicas eram chamadas, geralmente, de “ajuntamentos”, ou ainda podiam ser designadas como “assembleias”, “conventículos” e “sinagogas”²³⁰.

Os elementos fundamentais do *sabá*, excluindo a presença do Diabo, já existiam nas crenças populares europeias. Portanto, como defende Paiva:

(...) o “ajuntamento” foi resultado de um complexo e longo processo de fusão cultural, prende-se com o facto de que os relatos mais estereotipados que conheço de narrativas do “*sabá*” datam do século XVIII, altura em que os contornos do mito já tinham tido tempo para serem sobejamente difundidos²³¹.

Para Laura de Mello e Souza, “entre o povo lusitano, a ideia do conventículo noturno, as concepções acerca do voo e da metamorfose, o fantasma do infanticídio marcaram presença, mesmo se de forma esparsa, desarticulada e fragmentária”²³². Os incríveis relatos sobre práticas mágicas produzidas no vasto, e culturalmente diverso, império português foram o reflexo de trocas entre tradições diversas vindas de Portugal, da África e do Brasil.

Muitos elementos desse novo cenário construído nos trópicos, como os rituais de possessão e êxtase afro-brasileiros e ameríndios, alimentaram, sem dúvida, o imaginário demonológico português, mas nem por isso suscitaram aproximações imediatas com os *sabás*. Alguns depoimentos relataram com uniformidade os encontros demoníacos,

²²⁸ PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e Superstição num país...*, p. 150.

²²⁹ Idem, p. 151.

²³⁰ Ibidem, p. 154.

²³¹ Ibidem, p. 159.

²³² SOUZA, Laura de Mello e. *O Inferno Atlântico: Demonologia e Colonização – séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p. 178.

outros, de carácter excepcional, pareceram desafiar a capacidade de entendimento dos homens eruditos. Seja qual for o caso, as narrativas não impressionaram de forma efetiva os juízes lusitanos, seja pelo seu relativo ceticismo, ou ainda pelo seu longo histórico de convívio com diferentes culturas no reino e nas possessões além-mar²³³.

2.3: A Inquisição ibérica e a repressão aos mágicos

A Península Ibérica foi morada dos judeus desde a guerra judaico-cristã do século I. Judeus e cristãos conviveram e se integraram socialmente até o século XIV, ainda que os hebreus sofressem certas restrições. Com a onda de conversões na Espanha e, mais tarde, com a expulsão definitiva dos judeus do seu território, em 1492, a comunidade sefardita portuguesa aumentou consideravelmente.

Portugal foi o principal destino dos judeus expulsos da Espanha porque “ali não haviam ocorrido perseguições, nem conversões massivas, nem muito menos se havia estabelecido qualquer espécie de Inquisição”.²³⁴ A situação no reino só se alterou com a conversão forçada feita por D. Manuel, que em 1497 batizou todos os judeus e mouros do reino de forma involuntária e coletiva. A partir desse momento, não existiam mais judeus em Portugal, apenas cristãos-novos.

Diante desse cenário se torna razoável supor que uma comunidade inteira de judeus tornados cristãos do dia para a noite, através de um decreto régio, continuasse mantendo suas antigas práticas religiosas. Restavam às primeiras gerações de cristãos-novos “sujeitarem-se à simulação exterior do culto católico”²³⁵, dessa forma, os judeus compareciam à missa e ao mesmo tempo, à esnoga, sinagoga clandestina situada atrás das suas casas. Assim, pelo menos durante o século XVI e meados do século XVII, o criptojudaísmo era uma realidade em Portugal. O próprio rei, após o “batismo em pé”, decretou leis para evitar a perseguição dos cristãos-novos; em 1497, por exemplo,

²³³ SOUZA, Laura de Mello e. *O Inferno Atlântico...*, p. 177-9.

²³⁴ HERMANN, Jacqueline & VAINFAS, Ronaldo. Judeus e conversos na Ibéria do século XV: sefardismo, heresia e messianismo. In: GRINBERG, Keila (Org.). *Os judeus no Brasil. Inquisição, Imigração e Identidade*: Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 28.

²³⁵ AZEVEDO, J. Lúcio de. *História dos Cristãos-Novos Portugueses*. Lisboa, Clássica Editora, 1989, p. 58.

determinou que por vinte anos não houvesse inquirições sobre a conduta religiosa dos conversos²³⁶.

Conseqüentemente, o tribunal do Santo Ofício foi estabelecido em Portugal, principalmente, para resolver o problema judaico, agravado com a entrada dos judeus espanhóis. A bula de estabelecimento da Inquisição no reino foi assinada pelo papa em 23 de maio de 1536. O tribunal começou a vigorar na cidade de Évora, contrariando a lógica que seria sua instalação na capital, em Lisboa. Isso porque a Corte portuguesa escolheu a cidade para residir durante o reinado de Dom João III com receio do terremoto que amedrontou Lisboa em 1531. Os principais tribunais do Santo Ofício, que acompanharam todo seu funcionamento, foram o de Évora, Lisboa (responsável pelo mundo atlântico português) e Coimbra. Fora do reino fora instalado somente um tribunal, em Goa, no ano de 1560²³⁷.

Os tribunais inquisitoriais estavam, em sua maioria, presentes nos grandes centros e, nem sequer houve a instalação de um tribunal na América Portuguesa. Os comissários e visitadores do Santo Ofício eram encarregados de inspecionar as áreas distantes, mas nem sempre chegavam até elas, cabendo à justiça eclesiástica ou às ordens religiosas informar à Inquisição sobre os casos de heresia nessas regiões.

Com a consolidação do tribunal desapareciam os privilégios outorgados aos cristãos-novos pelo rei²³⁸. Para a Inquisição os cristãos-novos, batizados, podiam ser condenados como hereges caso não seguissem, exclusivamente, os preceitos da religião católica; já para esses homens adultos, batizados a força, que eram obrigados a abandonar seus nomes judeus e adotar nomes cristãos, o “crime” seria esquecer a fé que professavam desde o nascimento.

Portugal não vivenciou o fenômeno da grande “caça às bruxas” vivido por grande parte dos países europeus durante a época moderna. A perseguição no reino aos feiticeiros era atribuída a três instâncias distintas: a justiça secular, a justiça inquisitorial e a justiça episcopal. Portanto, o delito da “feitiçaria” era caracterizado nos documentos legislativos como um caso de foro misto. A Inquisição estava particularmente autorizada a lidar com todos os casos nos quais houvesse heresia, mas as suas

²³⁶ AZEVEDO, J. Lúcio de. *História dos Cristãos-Novos...*, p. 57.

²³⁷ Idem, p. 89-90.

²³⁸ Ibidem, p. 84.

preocupações estavam, principalmente, dedicadas aos cristãos-novos de origem judaica entre os séculos XVI e XVII.

O Tribunal da Inquisição possuiu regimento próprio no reino; ao todo vigoraram quatro regimentos: o de 1552, 1613, 1640 e o regimento pombalino de 1774. Ao longo do tempo os estatutos tornaram-se mais detalhados e incorporaram novos delitos; o regulamento de 1640 é o mais extenso e, não por acaso, foi produzido durante a União Ibérica, período de maior amadurecimento da instituição. Nele, encontram-se descrições detalhadas sobre o funcionamento dos cárceres e dos autos de fé.

O Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal, ordenado por mandado do ilustríssimo e reverendíssimo senhor Bispo dom Francisco de Castro, Inquisidor-Geral do Conselho de Estado de Sua Majestade – 1640 foi o primeiro a conter disposições em matéria da *feiticeira*. Antes dele, os éditos da fé apontavam como alvo principal os adivinhadores por meios heréticos. Porém, na prática, foram perseguidas outras práticas, de natureza herética contestável, o que gerou problemas com as outras jurisdições responsáveis pelo “delito”, notadamente o poder episcopal²³⁹.

É possível observar dois comportamentos distintos entre os poderes responsáveis pelas infrações de foro misto: uma de cooperação e outra de conflito. De forma geral, ao longo de seu funcionamento no mundo ibérico, a Inquisição procurou se sobrepuser a outros poderes. Entretanto, venceram as situações de cooperação, principalmente nas terras além-mar onde a presença efetiva dessas instancias era reduzida.

O *Regimento* de 1640 vigorou por 134 anos, determinou a forma de proceder dos inquisidores nos casos de *feiticeira*, mas não especificou com detalhes as práticas inseridas dentro da designação genérica. O documento cita a promulgação da bula *Coeli et terrae* de Sixto V de 1586, que autorizou a Inquisição a julgar crimes mesmo sem a suspeita de heresia:

Ainda que conforme o direito, dos crimes de feiticeiras, sortilégios e adivinhações, e quaisquer outros desta mesma espécie, pudessem conhecer os Inquisidores somente em si continham heresia manifesta; com tudo pela Bula de Sixto V lhes está cometido o conhecimento de todos estes crimes, posto que não sejam heréticos; assim porque ao

²³⁹ PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e Superstição num país...*, p. 193.

*menos não carecem de suspeita de heresia, como pela superstição, que há neles tão contrária à Religião cristã*²⁴⁰.

Para as pessoas que se envolviam em práticas de feitiçaria, sortilégios, adivinhações com o uso de objetos, e/ou superstições heréticas eram destinadas as penas de excomunhão e confisco de bens. Caso o réu, mesmo exposto a tormentos, não fizesse inteira confissão de seus atos e culpas, mediante provas legítimas dos seus delitos, seria relaxado à Justiça secular e levado para “abjuração de veemente” no Auto da fé. No entanto, confessando suas culpas, faria abjuração dos seus erros no Auto, teria os bens confiscados e seguiria degredado para as galés, sendo homem, ou para a Ilha do Príncipe, São Tomé ou Angola, sendo mulher. Alguns poderiam “apenas” sofrer penas de açoites e penitências espirituais, comprometendo-se a manter distância do local do delito. Os nobres e clérigos não sofriam açoites e nem eram levados para as galés, a eles cabia o degredo para as regiões acima mencionadas ou para o Brasil²⁴¹.

Como mencionado anteriormente, os elementos sagrados cristãos foram utilizados em abundância para potencializar ou compor as sincréticas práticas mágico-religiosas da cultura popular. O *Regimento* trata esse hábito com a mesma austeridade que observa o pacto diabólico, dedicando a esses delitos “veemente suspeita de heresia”:

*(...) quando em suas feitiçarias, sortilégios, e adivinhações, usarem a hóstia consagrada, ou parte dela, ou do sangue de Cristo nosso senhor, ou de pedra de Ara tomada de lugar sagrado ou de Corporais, ou de parte alguma destas cousas, ou de qualquer outra cousa sagrada, ou se expressamente invocarem espíritos diabólicos, e lhes pedirem cousa, que Deus somente pode vazar ou invocarem o demônio com preces, lhe fizerem sacrifícios, ou algum outro culto de latria, ou dolia, (...), nasce veemente suspeita de heresia*²⁴².

Os documentos portugueses mais antigos que proibiam e condenavam as práticas mágicas eram de origem eclesiástica, desde o século XIII a *feitiçaria* era reprimida no reino. No entanto, a partir do século XVI a legislação de ordem episcopal sofreu alguns ajustes, dando mais ênfase à questão. Ao contrário dos regimentos inquisitoriais, as *Constituições* diocesanas, principalmente após 1620, continham uma descrição muito detalhada das práticas mágicas ilícitas, definindo os delitos e sua gravidade e citando autoridades do assunto para reforçar seus argumentos. As penas

²⁴⁰ Os regimentos da Inquisição. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro: IHGB, 157 (392): 693-883 jul./set. 1996, p. 854.

²⁴¹ Idem, p. 855.

²⁴² Ibidem, p. 856.

também se tornaram mais rigorosas, incluindo o degredo. No entanto, a Inquisição foi a instituição que deixou mais informações sobre a sua atuação contra os “feiticeiros”. Todo os proclame de atuação do tribunal foram registrados e hoje se constituem como uma importante fonte para reconstruir a mentalidade da época²⁴³.

Os principais canais de ação da Inquisição eram: as visitas pelo território nacional; a leitura e afixação dos éditos de fé nas Igrejas, nos quais os fiéis tomavam ciência dos delitos e comportamentos suspeitos que poderiam ser delatados; a rede de comissários, funcionários locais do tribunal; e os autos da fé. Destaca-se também a importância da colaboração da justiça episcopal:

(...) o funcionamento inquisitorial foi marcado pela cooperação, que se traduziu pelo papel que certos bispos assumiram em autos-da-fé, por uma simples presença ou pela autoria dos sermões que eram pregados, mas também pela ocupação de cargos inquisitoriais por clérigos de alta patente, e de cargos episcopais por ex-inquisidores (...). Essa cooperação se efetuava sobretudo pela transmissão dos casos de alçada inquisitorial descobertos pelo poder episcopal, durante as visitas pastorais ou através dos procedimentos ordinários dos tribunais eclesiásticos²⁴⁴.

A rede de funcionários do Santo Ofício era extensa. Os comissários foram responsáveis pelo maior número de denúncias que chegaram até os inquisidores. “Das cerca de 6190 denúncias que entre 1611 e 1750 foram recebidas pelos promotores da Inquisição de Coimbra, 75% foram encaminhadas por comissários (...)”²⁴⁵. Por serem agentes locais podiam identificar com mais clareza os problemas. Após a chegada de denúncias, o tribunal procurava as testemunhas, recolhia provas comprobatórias suficientes e só então mandava prender o réu, confiscar bens que cobrissem suas despesas na prisão e se iniciava o processo. As confissões espontâneas, em grande parte realizadas no chamado “período da graça” - geralmente um período de trinta dias, dado antes das visitas do Santo Ofício nas localidades no qual o indivíduo era estimulado a confessar seus erros -, produziam processos mais curtos e penas mais brandas.

Segundo Paiva, a perseguição das práticas mágicas pela Inquisição acabou favorecendo a propaganda dos poderes dos “feiticeiros”, que se beneficiaram disso. Suas práticas ilícitas ganhavam publicidade nas sentenças lidas nos autos da fé e após as

²⁴³ PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e Superstição num país...*, p. 195-7.

²⁴⁴ FEITLER, Bruno. *Nas malhas da consciência: Igreja e Inquisição no Brasil: Nordeste 1640-1750*. São Paulo: Alameda: Phoebus, 2007, p. 159.

²⁴⁵ PAIVA, José Pedro. *Op. Cit.*, p. 198.

penas de degredo, muitos magos continuaram exercendo seus “dons” com êxito nos novos territórios²⁴⁶. No caso da América Portuguesa foram diversos os casos de “feiticeiros” degradados do reino que foram novamente presos e enviados à Inquisição lisboeta pela insistência no uso das práticas de magia. O tribunal, curiosamente, acabou enriquecendo as conexões entre saberes mágicos populares distintos: europeus, ameríndios e africanos.

O volume de denúncias que chegaram ao Santo Ofício durante seus quase três séculos de funcionamento foi muitíssimo superior ao número de processados. Elas alimentavam o funcionamento do tribunal. O raciocínio é simples: sem denúncias, não há hereges e, por conseguinte, não há a necessidade da Inquisição. O monitório, geralmente fixado na porta das igrejas, informava à população os crimes que deveriam ser denunciados e as pessoas eram incentivadas a delatar seus parentes, vizinhos e amigos para colaborar com o tribunal. No entanto, a máquina inquisitorial não conseguiu dar conta de todo esse montante de denúncias.

José Pedro Paiva expõe a dimensão da repressão inquisitorial em Portugal:

(...) entre 1600 e 1774, a Inquisição portuguesa, excluindo a actuação do tribunal distrital de Goa, processou 818 casos de práticas ilícitas, assim distribuídos pelos vários tribunais distritais: Inquisição de Coimbra 361 casos; Inquisição de Lisboa 264 e Inquisição de Évora 193. Destes 818 casos conservam-se actualmente os processos de 690 (...) verifica-se que em 250 (36%), os réus eram apenas curadores, 199 (29%) eram feiticeiros executores de malefícios ou aquilo que genericamente se designou, (...) por “inclinação de vontades”, 121 (18%) eram curadores/feiticeiros, 55 (8%) usavam feitiçarias – a maioria por usarem bolsas para não serem feridos, 36 (5%) foram julgados por supostamente terem feito um pacto com o Diabo e 29 (4%) além de serem curadores ou feiticeiros foram também acusados de outro delito, como por exemplo blasfêmia, fingir revelações divinas ou de santos, abusar do uso de exorcismos, sodomia ou não cumprir penas impostas pelo Santo Ofício²⁴⁷.

A partir desse quadro se pode concluir que a “feitiçaria” não foi um delito com prioridade na atividade inquisitorial. Os casos julgados por práticas mágicas representaram apenas 4,2% do total de processos julgados pelo tribunal de Lisboa durante a sua atividade²⁴⁸. Ao mesmo tempo, os casos de magia supersticiosa e os ligados às curas – necessidade latente da época devido à escassez de recursos

²⁴⁶ PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e Superstição num país...*, p. 203.

²⁴⁷ Idem, p. 208.

²⁴⁸ Ibidem, p. 208.

tecnológicos, científicos e médicos para evitar e dissipar doenças - representaram a grande maioria das ocorrências. E mesmo quando as ações vislumbravam a prática do mal, realidade concreta refletia uma sociedade, pelo menos a nível popular, mais preocupada com os malefícios dos feitiços do que com a ligação/reunião entre magos e demônios.

O século XVIII foi a época mais repressiva para os mágicos. Entre 1710 e 1759 observa-se o maior número de processos desse tipo. Esse é o momento máximo de expansão dos comissários da Inquisição. E Pedro Paiva relaciona esse aumento a grande repressão instaurada contra os curadores, incomum antes desse período²⁴⁹. Para a América Portuguesa esse também parece ter sido o século em que aumentaram as denúncias e processos sobre “feitiçaria”. Segundo Laura de Mello Souza:

Durante o século XVIII, aprofundaram-se, no mundo luso-brasileiro, as trocas culturais entre os universos distintos que compunham o Império Lusitano, dos quais, aqui, interessam a colônia brasileira, a costa atlântica da África e a metrópole europeia. É desta época, ao que tudo indica, a maioria dos casos de feitiçaria originários das colônias a chegarem ao Tribunal lisboeta do Santo Ofício. Sob tal impacto, os inquisidores oscilaram entre a perplexidade, característica sobretudo dos primeiros decênios, e a tolerância, dominante sobretudo por volta de meados do século²⁵⁰.

O Regimento de 1774 da Inquisição, reflexo das reformas almejadas pelo Marquês de Pombal para o tribunal, foi um “marco fundamental para o fim da repressão às práticas mágicas em Portugal”²⁵¹. O documento destaca a impossibilidade dos feiticeiros, através da ajuda de Satã, terem poder de romper as leis fundamentais da natureza e causar danos aos homens. E reforça a onipotência divina perante todos os acontecimentos terrenos. Adiciona ainda que tanto o pacto implícito quanto o pacto explícito com o demônio são inverossímeis, pois nunca foram provados. Todas as condenações feitas aos curadores, feiticeiros e adivinhos foram fruto “das suas ficções e imposturas; conhecendo claramente que não havia meio algum de se provar a negativa delas”. E sobre os demonólogos o texto acrescenta:

(...) que abusando da inocência dos povos, e fomentando neles a ignorância, ascenderam no público aquele ardente fanatismo que faz perder aos homens o uso da razão, como o praticaram (...) na Alta

²⁴⁹ PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e Superstição num país...*, p. 212-3.

²⁵⁰ SOUZA, Laura de Mello e. *O Inferno Atlântico...*, p.172.

²⁵¹ PAIVA, José Pedro. *Op. Cit.*, p. 194.

*Alemanha (...) pela publicação da obra intitulada – Malleus Maleficarum - (...)*²⁵².

2.4: A ausência em Portugal da grande “caça às bruxas”.

*Os agentes das práticas diabólicas nunca foram por terras lusas entendidos, ao contrário do ocorrido nos locais onde a repressão foi severa, como um grupo suficientemente poderoso que pudesse ameaçar, e ainda menos pôr em risco, alguns dos valores mais queridos dessas elites: Deus, a Igreja, a monarquia e a prosperidade e saúde individual de cada um*²⁵³.

A formação intelectual das elites lusas contribuiu para que estivesse ausente nos seus discursos a concepção de um Diabo imanente, capaz de alterar o curso dos acontecimentos humanos e manter sob seu domínio uma quantidade significativa de agentes, que formavam seitas secretas responsáveis por disseminar todo tipo de malefícios e de desgraças. O pensamento tomista dominou o ensino nas escolas portuguesas e o relativo ceticismo da intelectualidade lusa frente às questões sobre bruxaria. Segundo Paiva:

*São Tomás não alude a sabats, a mortes provocadas pelas bruxas, à destruição das colheitas, à produção de devastadoras tempestades, a cerimônias de adoração ao Diabo, etc. Os únicos malefícios que refere, são o “mau olhado” e a possibilidade de o Diabo interferir na capacidade sexual dos homens. Além disso, foi evidente a sua determinação em limitar os poderes diabólicos a certos parâmetros e, acima de tudo, à autorização divina*²⁵⁴.

O pensamento teológico de S. Tomás não abriu espaço no reino para a entrada dos tratados jurídicos sobre demonologia, que desenvolveram até a obsessão a força e a presença de Satanás entre os homens, principalmente através das bruxas, organizadas contra o Estado em assembleias amorais e anti-cristãs. O teólogo não duvidava do poder maligno dos demônios, nem da possibilidade de se estabelecer um pacto entre eles e as

²⁵² *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro: IHGB, 157 (392): 693-883 jul./set. 1996, p. 950.

²⁵³ PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e Superstição num país...*, p. 336.

²⁵⁴ *Idem*, p. 339.

feiticeiras para a realização de determinados malefícios, no entanto, suas influências eram vistas como limitadas e moderadas por Deus, maior e superior a todas as coisas.

A historiadora Daniela Buono Calainho, todavia, atenta para a questão de que esse ceticismo das elites portuguesas foi limitado e, se impediu a ocorrência de uma loucura persecutória contra as bruxas em Portugal, não dificultou:

(...) a importância que o pacto demoníaco adquiriu na configuração da feitiçaria como heresia. O discurso inquisitorial foi implacável em rastrear malefícios inspirados por Satã, embora por vezes fosse também incrédulo em alguns aspectos relativos ao complexo sabático europeu²⁵⁵.

Ao mesmo tempo em que a autoridade dominadora de S. Tomás permitiu certo ceticismo no pensamento das elites intelectuais portuguesas, também impediu que essa mesma elite estivesse permeável, no século XVII, a visão do racionalismo filosófico que creditou a impossibilidade da bruxaria. Apenas no século XVIII o cientismo e o racionalismo, já consolidados no exterior, se difundiram em Portugal.

A ortodoxia e a solidez da Igreja portuguesa também podem ser vistos como um fator que influenciou a ausência de uma perseguição sistemática aos bruxos. A unidade e a integridade do seu corpo doutrinal e dogmático foram mantidas pelos fracos reflexos das heresias medievais e das tensões provocadas pelo Grande Cisma do Ocidente. As correntes protestantes também não tiveram alcance no espaço religioso luso. Uma instituição privilegiada, com foro próprio, e rica de bens que ainda contou com a proteção especial da monarquia, os oficiais régios eram braços aliados para a implementação dos decretos conciliares. E antes mesmo de Trento, a Igreja portuguesa já tinha revelado uma enorme capacidade de se auto reformar. As visitas pastorais e a observância do comportamento do clero ajudou essa igreja a controlar melhor o aparelho burocrático episcopal. Assim, essa vigorosa instituição contribuiu para manter o equilíbrio no reino e impedir a proliferação de mensagens aterrorizadas com bruxas e demônios²⁵⁶.

Os esforços dos aparelhos repressivos monárquicos e religiosos, principalmente entre os séculos XVI e XVII, estavam centralizados na tradição anti-judaica e no ódio ao elemento cristão-novo. A feitiçaria e as demais magias ilícitas não eram prioridade,

²⁵⁵ CALAINHO, Daniela Buono. *Metrópole das mandingas...*, p. 201.

²⁵⁶ PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e Superstição num país...*, p.340-6.

como delitos, para as instâncias de poder portuguesas. A significativa discrepância entre o número de processos inquisitoriais destinados ao “problema” judaico frente aos processos instaurados contra os magos é prova desse contexto. Em Portugal, o poder desafiador ligado ao mal foi representado pelos judeus, poderosos “agentes de satã” na visão de Jean Delumeau: “usurários ferozes, sanguessugas dos pobres, envenenadores das águas bebidas pelos cristãos: assim os imaginaram frequentemente os burgueses e o povo miúdo urbano no final da Idade Média. Eles são a própria imagem do ‘outro` (...)”²⁵⁷.

Contrariamente a política violenta de conversão dos judeus e a repulsa, desde o movimento da Reconquista, às comunidades hebraicas, se inseriam as campanhas pacientes de evangelização feitas Igreja portuguesa com as camadas humildes da população, supersticiosas e “ignorantes”. A Reforma Católica em Portugal previa a cristianização e moralização dos costumes com certa prudência. Em outras regiões europeias, os projetos de evangelização consolidados por Trento tornaram ainda mais latentes as diferenças entre a cultura douta e a cultura popular, esta última detentora de uma multiplicidade de crenças e práticas mágicas “heréticas”, que foram reprimidas com grande agressividade²⁵⁸.

A aplicação de certos procedimentos jurídicos, como foi analisado no capítulo anterior, alimentou as condenações por bruxaria na Europa Central e do Norte. Em Portugal nunca houve uma legislação específica para tratar do “crime” de feitiçaria e não há provas que a tortura tenha sido aplicada pela justiça secular. Ainda que a Inquisição fosse um tribunal repressor e arbitrário, havia muito rigor e cuidado com a forma de encaminhamento dos processos, as testemunhas eram avaliadas e faziam um juramento – caso fossem identificadas antipatias entre elas e as vítimas a denúncia não era considerada verossímil – os réus tinham a possibilidade, ainda que limitada, de defesa, e a confissão e o arrependimento do réu o livrava da pena capital, o mais importante para o tribunal religioso era resgatar as almas na fé católica e não produzir assassinatos em série. Existia um aparelho repressor hábil para condenar de forma severa todas as heresias, no entanto, essas diferenças discretas também tiveram seu impacto para frear uma “caça” aos mágicos²⁵⁹.

²⁵⁷ DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente...*, p. 415.

²⁵⁸ PAIVA, José Pedro. *Op. Cit.*, p. 352-4

²⁵⁹ PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e Superstição num país...*, p. 349-51.

Como conclusão se pode averiguar que a ausência de um movimento de “caça às bruxas” em Portugal esteve ligada ao contexto específico de formação tomista das elites intelectuais portuguesas, mais cétricas em relação à dimensão do poder das bruxas e dos diabos, à solidez da Igreja portuguesa que não encarou o desafio de lidar com “heresias” organizadas, como o protestantismo na Idade Moderna. A grande tradição anti-judaica portuguesa e a, consecutiva, rejeição aos cristãos-novos, que monopolizou grande parte das preocupações e dos esforços das instancias repressoras no reino, também foi um fator fundamental para a ausência de uma perseguição incisiva contra as práticas mágico-religiosas. Fora isso, pode-se ainda considerar a prática jurídica singular; e a política paciente de evangelização da Igreja portuguesa.

III CAPÍTULO – AS CRENÇAS MÁGICO-RELIGIOSAS NA AMÉRICA PORTUGUESA: ENTRE PRÁTICAS E CONDENAÇÕES

1. Incursões demonológicas no Novo Mundo

No século XV o pensamento erudito europeu estava cercado do medo de uma ameaça demoníaca, representado pelas diversas obras de demonologia que ganhavam espaço na ciência teológica desde o período medieval. A cultura dirigente do mundo Moderno, abalada por coincidências trágicas e por uma ininterrupta sucessão de calamidades, temeu o fim dos tempos e identificou o Diabo como o grande responsável de suas mazelas. E, segundo a mentalidade da época, Satã não agia sozinho, contava com um grande número de agentes, que em troca de benefícios compactuavam com ele e espalhavam o mal pelo mundo. Os feiticeiros e, sobretudo, as bruxas, foram, segundo esses teólogos, os correspondentes privilegiados do demônio para aterrorizar os homens²⁶⁰.

Apesar de a intelectualidade portuguesa ter mantido um relativo ceticismo em relação ao poder desmedido do demônio e das bruxas – excessivamente temidos na Europa do Norte – e de não ter tido uma tradição editorial demonológica, os eruditos lusos conheciam bem as teorias em torno do pacto diabólico e do *sabá*. As instâncias de poder portuguesas não empreenderam uma loucura persecutória contra as bruxas, como feito noutras partes do continente europeu, mas, nem por isso, deixaram de se preocupar com as práticas supersticiosas do povo comum, eivadas de magismo, e com a possibilidade do pacto com o Diabo²⁶¹.

Segundo Laura de Mello e Souza, “Com a descoberta da América, a demonologia parece ter sido a ciência teológica mais bem repartida entre conquistadores

²⁶⁰ DELUMEAU, Jean. *História do medo...*, p. 302, 303, 516.

²⁶¹ PAIVA, José P. *Bruxaria e superstição...*, p. 361-3.

e colonizadores do Novo Mundo, dos cronistas e especialistas como os missionários e eclesiásticos em geral (...) ²⁶²”. Segundo as concepções desses homens, a evangelização expulsara o demônio da Europa para terras distantes, como a América. E cabia a Igreja, enfrentá-lo através da missão catequética. O “devassamento dos novos espaços” também incluía a necessidade de cristianizar e ordenar essas populações segundo os padrões culturais e religiosos europeus.

A América era uma terra nova, de natureza selvagem e inexplorada e seus povos possuíam uma cultura completamente estranha à concepção cristã ocidental. A ideia consolidada pelo Cristianismo de que todos os seres humanos são descendentes de Adão e Eva não permitia ao conquistador a hipótese dos índios serem concebidos apenas como estranhos ao seu universo ²⁶³. A alteridade era vista como um desvio de fé. Assim:

O Novo Mundo funcionava como poderoso inspirador das elucubrações demonológicas: se na Europa os poderes repressores perseguiram superstições e “maleficia” que não chegavam a recobrir verdadeiras crenças religiosas heterodoxas, em terras americanas tinham que liquidar a herança de uma Igreja pagã, consubstanciada em crenças efetivas ²⁶⁴.

Muitos cronistas e eclesiásticos, certos de que estavam reencontrando no Novo Mundo um velho inimigo, descreviam as práticas mágico-religiosas americanas utilizando como parâmetro as concepções e as terminologias demonológicas que lhes eram familiares: “Sacerdotes maias, incas ou astecas, xamãs, caraíbas e pajés tupis, enfim, todos os responsáveis pelo espaço sagrado foram quase sempre chamados de bruxos e feiticeiros (...)” ²⁶⁵. As aproximações com o *sabá* organizado de bruxas que voavam, participavam de orgias sexuais e se transformavam em animais, foram raras. Em contrapartida, foram colocados diabos, que não pertenciam ao imaginário dessas sociedades, em quase todas as representações e descrições sobre a colônia. O próprio nome da terra “Brasil” remetia, para os religiosos da época, ao Diabo, pois advinha de árvore infernal de pau vermelho que roubou o antigo e santo nome: “Terra de Santa Cruz” ²⁶⁶.

²⁶² SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno Atlântico...*, p. 23-4.

²⁶³ RAMINELLI, Ronald. Eva Tupinambá. In: PRIORE, Mary Del (org.). *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2006, p. 12.

²⁶⁴ SOUZA, Laura de Mello e. Op. cit., p. 27.

²⁶⁵ Idem, p. 28.

²⁶⁶ SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno Atlântico...*, p. 31-4.

A vida intelectual da Idade Moderna foi marcada por uma concepção dualista do mundo. São Tomaz de Aquino, com inspiração aristotélica, definia uma noção do mal como a falta do bem e mais que isso, via o mal como uma consequência necessária do bem. O conhecimento do mal era, portanto, um pré-requisito para se conhecer o bem. Os fundamentos da tradição intelectual cristã supunham o bem como uma harmonização de opostos por um Criador benevolente. Segundo Stuart Clark, essa concepção de contrariedade substantiva influenciou os pensamentos sobre todos os fenômenos naturais, sociais e intelectuais da época: “como se pensava que a contrariedade caracterizasse a lógica do próprio pensamento do criador, não havia nada a que ela não pudesse, em princípio, ser aplicada”²⁶⁷.

Acreditava-se que a natureza do mundo era composta de contrários e que a harmonia natural e social do universo dependia da auto-ordenação da contrariedade por controles divinos, originalmente implantados na Criação. Para as doutrinas cosmológicas essa interpretação era essencial, e se “Todas as ciências consistem na comparação de contrários (...) o caso que engloba todos os outros é, certamente, o da moralidade. Bem e mal são ambos contrários e associados”²⁶⁸.

A linguagem foi um campo privilegiado para a manifestação da lógica dos contrários. A “linguagem dos contrários”, como define Clark, foi altamente popular como estratégia linguística, principalmente da demonologia. Os argumentos por antítese sempre foram indispensáveis para o discurso religioso, Santo Agostinho e São Tomás de Aquino foram bons exemplos do seu uso. No entanto, foi espantosa a grande intensidade com que os valores e entidades religiosos foram dicotomizados na Idade Moderna. A religião da época não admitia nenhuma gradação, tudo estava sujeito a uma oposição absoluta e radical. Mais do que nunca estava presente a figura do Anticristo e as representações sobre o juízo final. Opostos poderosos foram erguidos para separar a humanidade do bem e do mal, o que possibilitou a proliferação de movimentos mais intensivos de purificação religiosa²⁶⁹.

Nas colônias americanas, “os *costumes heterodoxos* eram vistos como indícios de barbarismo e de presença do Diabo; em compensação, *os bons hábitos* faziam parte

²⁶⁷ CLARK, Stuart. *Pensando com demônios: a ideia de bruxaria no principio da Europa Moderna*. São Paulo: EdUSP, 2006, p. 82.

²⁶⁸ Idem, p. 83.

²⁶⁹ CLARK, Stuart. *Pensando com demônios...*, p. 96-7.

das leis naturais criadas por Deus”²⁷⁰. A vida cotidiana, com o escravismo e o comportamento desviante dos colonos, foi constantemente associada ao demônio. Em contrapartida, o universo econômico, representado, principalmente, pela produção do açúcar, foi associado a elementos divinos: “Até eclesiásticos, como Benci e Antonil, teorizavam sobre as formas de melhor se castigar o cativo sem, com isso, atrapalhar a produção”²⁷¹.

Essa visão de um universo dividido, radicalmente, por opostos não permitiria o entendimento e a aceitação dos missionários cristãos perante as idolatrias dos povos da América: “o demônio era o inimigo pessoal de cada um desses evangelizadores, de cada extirpador que o perseguia e combatia por toda parte onde se encontrava, nos ídolos que se fazia preciso quebrar e na alma dos índios, de onde deveriam ser expulsos”²⁷².

De acordo com a dicotomia rígida entre as obras de Deus e as obras do Diabo, os padres missionários estavam certos de que a sua luta pela alma dos índios era uma guerra santa entre os europeus, agentes de Deus, e os nativos, agentes do Diabo. Segundo Laura de M. e Souza, o relevo do diabo no imaginário ibérico foi maior no processo de demonização da América do que nas próprias metrópoles:

*Se espanhóis perseguem pouco as bruxas no continente, vão mover guerra sangrenta contra as idolatrias coloniais. Os próprios portugueses, tão pouco incomodados pelo sabá das feiticeiras, e mais preocupados em rastrear a presença demoníaca, iriam se mostrar, entretanto, alertas às práticas religiosas indígenas e afro-brasileiras, intrigando-se com seu caráter coletivo. Tal atitude perdurou até o século XVIII, quando no resto da Europa ninguém dava mais importância a isto*²⁷³.

As cartas jesuítas relatavam a presença incessante de Satanás na colônia. Todas as dificuldades eram atribuídas à empresa diabólica. Os ameríndios, que já acreditavam no contato sobrenatural com o outro mundo e na presença de espíritos que assombravam as matas, tiveram suas concepções ainda mais demonizadas pelos missionários. A ideia do mal se tornava insuportável para os índios, que viviam amedrontados, como descrevem algumas cartas da época. Segundo Laura, os jesuítas se tornaram grandes

²⁷⁰ RAMINELLI, Ronald. *Eva Tupinambá...*, p. 11.

²⁷¹ SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra...*, p. 196.

²⁷² SOUZA, Laura de Mello e. *O Inferno Atlântico...*, p. 36.

²⁷³ *Idem*, p. 43.

“agentes demonizadores do cotidiano colonial”²⁷⁴, por compreenderem todas as alteridades como obras do Príncipe das Trevas.

2. Híbridismos coloniais

O universo colonial foi ao mesmo tempo paradisíaco e infernal. Enquanto a natureza manteve-se glorificada de um lado, o nativo foi demonizado de outro diante de uma terra “propícia ao mal”, destino dos degredados do Reino. A visão edenizadora, limitada e parcial, não amenizou o desconforto de viver nos trópicos. Ao longo dos séculos XVI e XVII o homem americano foi demonizado através dos seus hábitos cotidianos e de sua prática religiosa, no que Laura de Mello e Souza chama de “sentido infernal da colonização”. Para esses homens sair do inferno resumiu-se em romper com a condição de colono, o que para o homem branco significou voltar para metrópole, e para o negro africano significou recuperar sua liberdade. A América não foi apenas uma fonte de riqueza para o conquistador, mas também de profundos medos²⁷⁵.

Todavia, no processo de colonização das novas terras os europeus não saíram ilesos, e da mesma forma que tentaram subjugar a cultura dos nativos indígenas e dos povos africanos escravizados, também foram influenciados pelas suas práticas mágico-religiosas. Na colônia, ampliaram-se os sentidos da magia, da bruxaria, da feitiçaria e da superstição que habitavam o mundo Europeu: “Mediando os dois universos estranhos, a Europa e o Novo Mundo, a colonização e a catequese funcionaram como grandes mecanismos que mais do que aculturar ou ocidentalizar, desencadearam a circularidade de níveis culturais”²⁷⁶.

Segundo James Sweet, entre os séculos XVII e XVIII, de acordo com a perspectiva ocidental “a feitiçaria era um conjunto relativamente estável de conceitos,

²⁷⁴ SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra...*, p. 188.

²⁷⁵ Idem, p. 117.

²⁷⁶ Ibidem, p. 43.

que implicavam uma intenção maldosa e um pecado. A feitiçaria era comumente vista como obra do Diabo”²⁷⁷. No entanto:

*A prática do mal era apenas um elemento do que devia ser entendido como um feixe de poderes religiosos ocultos. (...) estes poderes podiam ser utilizados para uma série de fins positivos – adivinhar, curar, entre outros – (...). [e] também para provocar danos e fazer coisas maldosas. (...) Aqueles que estavam dotados de poderes religiosos podiam fazer o bem e o mal ao mesmo tempo*²⁷⁸.

Na colonização do Brasil os rituais heterodoxos dos índios e dos negros africanos foram reduzidos, muitas vezes, ao seu potencial para o mal, sendo criminalizados e classificados como heréticos. Entretanto, antes do contato português com outros grupos étnicos na América, eles já possuíam um longo histórico de relações com a magia/feitiçaria. Nos capítulos anteriores viu-se como a Renascença acreditou no poder concreto que demônios e feitiçarias possuíam sobre o mundo temporal.

Para os africanos escravizados, muitas vezes, usar ritos e ícones de sua religião matriz na África era uma forma de se proteger nas relações escravas, como prevenção ao ataque de seus senhores: “Impostos a degradação física, moral e psicológica pelo sistema escravista, sua difícil condição de sobrevivência era de, algum modo, compensada com práticas mágicas”²⁷⁹. A resistência ao sistema escravista no mundo colonial se deu de diversas formas, desde manifestações explícitas, como fugas, revoltas e formações de quilombos, até as mais sutis e cotidianas, como suicídios, roubos, assassinatos e “feitiços”. As práticas mágicas eram, portanto, necessárias e essenciais nesse mundo escravista, como uma alternativa de combate, “muitas vezes a única possível”²⁸⁰, ao sistema colonial. Entretanto, a compreensão dessas práticas não perpassou apenas a dimensão da resistência.

Apesar de a sociedade colonial ter sido marcada por dois status opostos, o de livre e o de escravo, esses grupos não se mantiveram isolados e nem homogêneos. Foram comuns os contatos e fluxos culturais e religiosos entre os dois grupos. Os escravos africanos não tiveram a intenção militante de manter a todo custo sua cultura,

²⁷⁷ SWEET, James H. *Cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770)*. Lisboa: Edições 70, 2007, p. 191.

²⁷⁸ Idem, Loc. Cit.

²⁷⁹ CALDAS, Glícia. *A Magia do Feitiço: apropriações africanas no Brasil Colônia*. Artigo apresentado no II Simpósio Internacional sobre Religiões, Religiosidade e Culturas, Dourados/MS- Brasil, 2006.

²⁸⁰ SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a terra...*, p. 272.

ao contrário, demonstraram grande poder de negociação e flexibilidade, afinal, na própria África já possuíam um longo histórico de contato com outras civilizações, inclusive com os portugueses²⁸¹. Dessa forma podemos concluir que:

A concepção de uma sociedade dividida em dois setores hermeticamente fechados passa a poder ser vista pelo que realmente é: o ideal nunca alcançado dos senhores. E a concepção dos escravos como autônomos irrefletidos, simultaneamente treinados para negar sua própria humanidade e continuamente solicitados a reagir de maneiras humanas às exigências que o sistema lhes fazia, fica denunciada em todo o seu caráter mítico²⁸².

Na própria África, em reinos como o de Angola e o de Benguela, já existia, segundo Linda Heywood, um “catolicismo centro-africano” fruto do contato desses povos com os agentes comerciais portugueses, conseqüentemente: “Os escravizados que chegaram às Américas levaram elementos desse catolicismo centro-africano com eles, e essas práticas acabaram passando por novas transformações ao se tornarem parte da diáspora africana”²⁸³. No Brasil o contato entre as culturas europeia e africana se tornou mais intenso e diversificado, pelas novas relações sociais que se impunham e também pelo contato simultâneo com os grupos ameríndios.

Ao invés de procurar nessas relações vestígios de *sobrevivências* culturais dos diversos grupos africanos que vieram para o Brasil, é possível enxergar nas suas *vivências* que a própria possibilidade de adaptação foi também uma forma de resistência ao sistema escravista:

(...) tradições, crenças e padrões de comportamento africanos sofreram modificações ao se adaptarem ao novo ambiente social, econômico, humano e ecológico. Em vez de considerar tais modificações como indicativas de uma debilitada herança africana, os estudiosos passaram a ver a capacidade de adaptação como prova da força e da continuidade das crenças e do estilo de vida africanos nas Américas²⁸⁴.

²⁸¹ MINTZ, Sidney W. PRICE, Richard. *O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica*. Rio de Janeiro: Pallas/Universidade Candido Mendes, 2003, p. 43-7.

²⁸² Idem, p. 46.

²⁸³ HEYWOOD, Linda M. De português a africano: a origem centro-africana das culturas atlânticas crioulas no século XVIII In: HEYWOOD, Linda M. (org.). *Diáspora negra no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2009, p. 112.

²⁸⁴ WOOD-RUSSEL, A.J.R. *Escravos e libertos no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 42.

A historiadora Daniela Calainho comprovou a presença significativa de “negros curandeiros, benzedores, mandingueiros, calunduzeiros e adivinhadores” no reino, que através de suas práticas sobrenaturais, amplamente solicitadas, prometiam curas, riquezas e vantagens pessoais aos portugueses. Também constatou que ao longo da diáspora, os africanos e seus descendentes agregaram os elementos religiosos cristãos às suas devoções e ritos, em um processo natural que não dependeu da imposição dos colonizadores. Os ingredientes oferecidos pelo arsenal de fé católico foram incorporados nas cerimônias e nos símbolos mais íntimos das suas crenças, que não estavam sob vigilância direta das autoridades lusas. Dessa forma, a autora conclui que nada os obrigava a:

*(...) incluir em seus rituais secretos ou dentro de seus clandestinos patuás elementos próprios da religião dos dominadores – como as orações fortes de São Marcos ou o Credo às avessas, a hóstia consagrada, um pedacinho de pedra d’ara dos altares das igrejas, ou arremedar uma santa missa nos “conventículos diabólicos do sabá”*²⁸⁵.

Desse modo, é possível concluir que os escravos africanos não enfrentaram tantas barreiras, como a historiografia de outrora acreditou, para transmitir e nem para transformar sua cultura no Novo Mundo. Encontraram indivíduos de suas nações que ajudaram a manter vivos alguns de seus ritos, mas isso não significou que permaneceram intactos, afinal estiveram diante de um novo cenário. *O processo de conversão dos africanos foi mediado pela troca e pelo dinamismo, e possibilitado graças a uma crença em comum com o cristianismo: a questão do diálogo com o outro mundo. Entre os dois sistemas religiosos havia a convicção na existência de dois mundos: o visível e o invisível. Portanto, foi aceitável para os africanos, por exemplo, terem visões com a Virgem Maria*²⁸⁶.

É possível ver sob esse mesmo prisma as relações entre europeus e ameríndios no Novo Mundo. Segundo Juan Carlos Estenssoro foi ilusória a concepção de uma parte da historiografia colonial hispânica de que índios e espanhóis teriam vivido de formas opostas, marcadas por interesses conflitantes, nas quais “o mérito dos primeiros teria sido “resistir à dominação”, permanecendo o mais perto possível do que eram, antes de

²⁸⁵ CALAINHO, Daniela. *Metrópole das Mandingas...*, p. 17.

²⁸⁶ THORNTON, John. *A África e os africanos na formação do mundo atlântico, 1400 – 1800*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004, p. 279-316.

qualquer contato”²⁸⁷. Esse tipo de pensamento, segundo o pesquisador, nega ao indígena toda capacidade de mudança, sob o risco imane de perder sua identidade. Para Estenssoro, e nesse ponto suas ideias se aproximam com a concepção de Mintz e Price sobre a escravidão africana, o catolicismo europeu e as crenças indígenas não se comportaram como blocos estáticos. Os indígenas estiveram tão interessados em manter seus antigos ritos como em conhecer os ritos católicos, seja para combatê-los, domesticá-los ou apropriá-los segundo os seus interesses.

A historiadora Maria Regina Celestino em seus estudos sobre os aldeamentos indígenas coloniais observou que, contrariando a lógica de uma historiografia que enxergou a colonização dos indígenas como um processo de contínuas perdas culturais e descaracterização étnica, esses grupos estavam em pleno século XIX afirmando sua identidade e lutando juridicamente pela manutenção de suas terras nos aldeamentos: “No interior dos aldeamentos, as diversas etnias misturaram-se não apenas entre si, mas com mestiços, colonos e missionários, e nesse processo aprenderam novas práticas culturais e políticas que manearam em busca de seus interesses (...)”²⁸⁸.

Segundo a autora, os nativos foram indispensáveis ao projeto de colonização português, como mão de obra rentável, principalmente no século XVI. Por isso, os europeus também buscaram alianças com esses novos povos, pois não atingiriam seus projetos econômicos apenas com base na violência e dizimação das tribos. Assim, “(...) os índios encontravam formas de sobreviver e garantir melhores condições de vida na nova situação em que se encontravam. Colaborar com os europeus, integrar-se a colonização podia significar também resistir”²⁸⁹.

O interessante é ressaltar que tanto no contato dos europeus com os africanos, quanto nas suas relações com os indígenas, e ainda nas relações de ambos os grupos colonizados entre si, não existiu um encontro de culturas, propriamente ditas, mas sim de indivíduos sociais que foram dinâmicos e se recriaram a todo instante. Essas “culturas” não se anularam, elas se transformaram²⁹⁰. Não existem “culturas puras”, e

²⁸⁷ ESTENSSORO, Juan Carlos. O símio de Deus. In: NOVAES, Aduino (org.). *A outra margem do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 181.

²⁸⁸ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfozes indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003, p. 25.

²⁸⁹ Idem, p. 33-4.

²⁹⁰ CEBALLOS GÓMEZ, Diana Luz. *Hechicería, brujería e inquisición en el Nuevo Reino de Granada. Un duelo de imaginarios*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1995, p. 15-25.

tanto os ameríndios, quanto os africanos já haviam dominado outras civilizações/ tribos e efetuado trocas com elas antes da chegada dos europeus. É impossível negar o processo de violência do projeto colonizador para as Américas, mas é preciso analisá-lo, também, como um processo de mão-dupla no qual sempre existe uma resposta a tentativa de dominação²⁹¹.

3. Religião e superstição na colônia

3.1: O caráter das devoções coloniais: o predomínio da afetividade

Segundo Luiz Felipe Baêta Neves, a descoberta da América pelos europeus fez a Igreja católica repensar a história da humanidade, encarando essas terras como o reencontro de partes perdidas e buscando o entendimento dessas populações desconhecidas, através de aproximações com suas categorias de conhecimento, a fim de realizar uma nova tradução do mundo. Diante da necessidade de comunicação com os novos povos, o catolicismo reforçou a utilização de estratégias visuais para transmitir sua mensagem religiosa e insistiu na exteriorização dos ritos, dos quais o culto aos santos e o realismo de suas imagens foram bons exemplos²⁹².

De acordo com Oronzo Giordano, desde a Alta Idade Média, a religiosidade popular europeia valorizou e investiu no aspecto exterior da devoção cristã. Assim, era possível calcular o capital espiritual que um homem acumulava pela quantidade de

²⁹¹ WACHTEL, Nathan. A Aculturação. In: LE GOFF, P., NORA, P. (org.) *História: Novos Problemas*. RJ: Francisco Alves, 1976, p.113 - 129.

²⁹² NEVES, Luiz Felipe Baêta. *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios: colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1978. Cap.1: Ad Majorem Dei Gloriam, p. 23 – 97.

missas assistidas durante a sua vida, o que garantia a salvação de sua alma²⁹³. O cristianismo vivido pelos camponeses era marcado por um profundo desconhecimento dos dogmas, da liturgia da missa e dos sacramentos cristãos.

Para o historiador neerlandês Johan Huizinga, houve, no fim do medievo, uma necessidade irrestrita de exteriorizar tudo o que era sagrado e de materializar todas as ideias religiosas, com a tradução literal dos documentos sagrados, de forma que estivessem definitivamente impressos na cabeça das pessoas. Essa profusão de imagens religiosas, que relacionavam todos os aspectos da vida com a fé, tinha uma dupla consequência: de um lado garantia a religiosidade das populações, mas do outro expunha o sagrado a uma banalidade profana e dessacralizada²⁹⁴.

Ao longo da história do Cristianismo a Igreja demonstrou uma enorme capacidade de adaptação. Procurou, principalmente a partir da Alta Idade Média, popularizar-se entre as massas populares europeias atendendo às suas necessidades religiosas efetivas. O que lhe imputava um risco, pois o povo não era capaz de fazer as sutis distinções teológicas que cercavam os mistérios sagrados, cada vez mais eivados pelos elementos externos da fé. Segundo Huizinga, a intimidade com que se lidava com Deus e com sua corte celeste no cotidiano testemunhava a estabilidade e o imediatismo da fé, mas também oferecia o perigo de que os não crentes e também os crentes profanassem essa mesma fé de forma mais ou menos proposital nos momentos de pouca tensão religiosa. Nesse ponto, a eucaristia, como mistério cristão mais íntimo, ficava mais exposta a essa ameaça²⁹⁵.

A Reforma Tridentina realizada pela Igreja católica tinha como objetivo corrigir as “imperfeições” da religiosidade popular, que passava a ser repelida de forma mais contundente pelas elites. No entanto,

*Na maior parte das vezes, a organização catequética tridentina não conseguiria senão a aprendizagem por memorização de poucos rudimentos religiosos, dos quais nem sempre se entendia o significado pleno e que, passados alguns anos, eram esquecidos*²⁹⁶.

²⁹³ GIORDANO, Oronzio. *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*, Madrid: Credos, 1983, p. 55.

²⁹⁴ HUIZINGA, Johan. *O outono da Idade Média*. São Paulo: Cosac Naify, 2010, p. 247-51.

²⁹⁵ Idem, p. 253.

²⁹⁶ SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a terra...*, p. 125.

Assim, se o próprio catolicismo popular de origem europeia estava distante da ortodoxia católica, repleto de paganismos, superstições e “deformidades”, como ele seria então vivido na colônia, distante fisicamente das instâncias de poder e de repressão da metrópole, com poucas Igrejas e sacerdotes, e ainda eivada de diferentes credos e culturas? Na América Portuguesa, esse catolicismo seria marcado por uma relação ainda maior de afetividade com a esfera divina e continuaria sofrendo constantes mutações no contato com as culturas ameríndias e africanas²⁹⁷.

No reino a falta de ortodoxia dos fiéis era, de certa forma, compensada pelo exteriorismo da crença com a grande quantidade de igrejas, de sacerdotes, de procissões e de festas sacras, que os mantinha sob controle da Igreja. Na colônia, a situação se agravava, pois com a vida religiosa interiorizada dentro das casas era ainda mais difícil estabelecer fronteiras entre o sagrado e o profano²⁹⁸. Os colonos estabeleceram um contato próprio com Deus, com os santos e com a Virgem, mediado, quase sempre, pelas emoções. Travaram uma estratégia de compensação com o mundo religioso no qual se romperam as hierarquias. A religião foi “dessacralizada”, pois um Deus frio, distante e inacessível não era útil, nem atrativo para quem precisava enfrentar a escravidão ou o trabalho numa terra distante e desconhecida.

Durante os séculos XVI e XVII, a América Portuguesa recebeu somente a instalação de ordens religiosas, representadas em sua maioria pelos franciscanos e jesuítas. Apenas em 1551 houve a criação da primeira diocese, na Bahia. O contato dos colonos com a doutrina católica era muito irregular e o serviço religioso, frequentemente, recrutado por particulares, como os senhores de engenho:

Tal carência estrutural levou de um lado à maior indiferença e apatia de nossos antepassados antes as práticas religiosas comunitárias, do outro, ao incremento da vida religiosa privada, que na falta do controle dos párocos, abria maior espaço para desvios e heterodoxias²⁹⁹.

Tanto os povoadores, quanto os nativos, mantiveram uma leitura particular e pouco convencional do catecismo da doutrina cristã, e conviveram com a circularidade constante entre culturas e crenças diversas – ameríndias, africanas e europeias:

²⁹⁷ SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a terra...*, p. 130.

²⁹⁸ MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: NOVAIS, Fernando (coord.). SOUZA, Laura de Mello e. (org.). *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América Portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 159-63.

²⁹⁹ Idem, p. 163.

Aqui, tolerou-se e se incentivou o sincretismo quando necessário, mantendo-o nos limites do possível. Lá, incorporaram-se manifestações folclóricas à religião oficial afim de satisfazer necessidades da piedade popular (...). Traços incorporados traziam consigo um mundo pleno de significações: assimilações e seleções não eram arbitrárias, (...). É nessa tensão entre o múltiplo e o uno, entre o transitório e o vivido que deve ser compreendida a religiosidade popular na colônia, e inscrito seu sincretismo³⁰⁰.

Foi no culto à Virgem e aos santos que essa religiosidade popular alcançou sua maior expressão. O culto marial se intensificou na Europa a partir do século XV. Na colônia a Virgem era cultuada “(...) nas igrejas, nas capelas, nas procissões e confrarias, sincretizando-a conforme avançava a colonização (...)”³⁰¹. Os escravos negros tiveram sua protetora especial: Nossa Senhora do Rosário, muito reverenciada no século XVIII mineiro. Nos processos inquisitoriais as características humanas e femininas da Virgem eram ressaltadas e, principalmente, questionava-se o mistério da sua virgindade³⁰².

Segundo Huizinga: “Em nenhum outro lugar o pensamento devoto era tão ameaçado por imagens coloridas quanto no âmbito da veneração aos santos”³⁰³. A imaginação popular se apossou deles, foram tão familiares que quase todos os impulsos religiosos superficiais e sensuais estiveram relacionados a eles. Na colônia, Santo Antonio, São João Batista, São Jorge, São Roque, São José e São Sebastião foram amplamente solicitados para resolver questões mundanas. Segundo Luiz Mott, as famílias mais abastadas possuíam um quarto especial só para guardá-los e as imagens ficavam conservadas por gerações. Pequenos oratórios também foram comuns, principalmente no Nordeste, com imagens da Virgem, de Cristo e dos santos³⁰⁴.

Da mesma forma que a familiaridade e a afetividade marcavam as devoções, também se refletiam nos descontentamentos com a esfera divina, causados quase sempre pelas condições difíceis e pelas adversidades pelas quais passavam os colonos. Os santos e a Virgem, tão solicitados, também eram os alvos preferenciais de suas hostilidades. A violência contra os símbolos sagrados funcionou como uma forma de vingança daquela sociedade diante da incapacidade da corte celeste católica em resolver seus problemas e corresponder a sua fé. As ações variavam desde a mergulhar os santos

³⁰⁰ SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a terra...*, p. 134-5.

³⁰¹ Idem, p. 157.

³⁰² Ibidem, p. 158.

³⁰³ HUIZINGA, Johan. *O outono da Idade Média...*, p. 267.

³⁰⁴ MOTT, Luiz. *Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela...*, p. 166-7.

na água ou tirar-lhes os filhos, até pisotear e quebrar cruzeiros e imagens, atirando-as em bacias com fezes ou introduzindo-as nas genitálias³⁰⁵:

Num movimento ambíguo – como ambígua é a cultura popular -, afetivização e detração se aproximavam muitas vezes: o santo que se venera, que se adora, com quem se trocam confidências é também aquele que, no contexto da economia religiosa do toma-lá-dá-cá, pode-se atirar num canto, xingar, odiar em rompantes de cólera ou de insatisfação³⁰⁶.

A ridicularização dos dogmas e sacramentos católicos também era habitual. O Juízo Final, a Vida Eterna e a existência do Purgatório foram questionados pelos colonos e simplificados através de seus entendimentos. A Eucaristia, como ressaltou Huizinga, foi amplamente exposta a interpretações particulares e a hóstia, presença imediata e essencial de Deus, sujeita a profanações³⁰⁷. Algumas pessoas roubavam as partículas consagradas para incrementar seus encantamentos, outras duvidavam e zombavam da presença de Cristo nos fragmentos.

Recorria-se também a uma série de blasfêmias disparadas contra a esfera divina. As proposições heréticas punham em xeque os sacramentos da Igreja e os dogmas da fé católica e eram condenadas pela Inquisição. Cristãos velhos, cristãos novos, feiticeiros, bruxas, sodomitas, e toda sorte de gente chegou a cometer o delito da palavra na colônia. O teor das falas abrigava desde aqueles que criticavam o clero, até aqueles que duvidavam da onipresença de Deus e da virgindade de Maria³⁰⁸. Para Huizinga, a blasfêmia só pôde surgir de uma fé forte, pois “Apenas uma sociedade totalmente permeada pelo sentimento religioso, e que aceita a fé como algo óbvio, conhece todos esses excessos e degenerações”³⁰⁹.

A prática de blasfemar, por seu alcance e expansão, era uma preocupação das elites coloniais e também da cultura douta europeia que, frequentemente, associou esse delito ao ateísmo aberto e ao “pecado” da bruxaria. Segundo Jean Delumeau:

(...) em grande parte da Europa do século XVI, observadores inquietos tiveram a impressão de ser confrontados com uma

³⁰⁵ SOUZA, Laura de Mello e. O Diabo e a terra..., p. 148-56.

³⁰⁶ Idem, p. 156-7.

³⁰⁷ HUIZINGA, Johan. *O outono da Idade Média...*, p. 253.

³⁰⁸ SOUZA, Laura de Mello e. Op. Cit., p. 156-60.

³⁰⁹ HUIZINGA, Johan. Op. Cit., p. 264.

*civilização da blasfêmia e de que feiticeiros e blasfemadores haviam se multiplicado ao mesmo tempo (...)*³¹⁰.

Pode-se concluir que a religiosidade brasileira, de acordo com o que Laura de Mello e Souza defendeu, residira na mestiçagem, no conflito com a Igreja e nos paradoxos da manutenção do sistema escravista. A fluidez da estrutura eclesiástica viabilizou a construção de uma religiosidade multifacetada e plural, que abarcou elementos de tradições diversas. Assim, a especificidade da religiosidade popular na colônia, deve-se, segundo a autora, às ondas migratórias de colonos portugueses, aos feiticeiros degredados da metrópole, ao tráfico negreiro cada vez mais intenso, ao contato constante com as tribos indígenas, à invasão de holandeses calvinistas e à crescente consciência da condição colonial, que viabilizou a pluralidade de espiritualidades e crenças. “Traços católicos, negros, indígenas e judaicos misturaram-se, pois na colônia, tecendo uma religião sincrética e especificamente colonial”³¹¹.

3.2: A magia na América lusitana: hábitos dos colonos e alvo dos inquisidores.

*[a feitiçaria colonial] Foi uma das formas de ajuste do colono ao meio que o circundava; por vezes, protegeu-o dos conflitos e, por outras, refletiu as tensões insuportáveis que desabavam sobre seu cotidiano. Ajudou-o a prender o amante, matar o rival, afastar invejosos, lutar contra os opressores, construir uma identidade cultural. Muitas vezes, resolveu seus problemas com o outro mundo; outras tantas, lançou-o em abismos terríveis. Mas foi quase sempre a ponte para o sobrenatural*³¹².

Até aqui foi possível perceber como a América Portuguesa produziu manifestações religiosas híbridas, confluindo elementos das tradições pagãs europeias, das tradições africanas, dos costumes ameríndios; do judaísmo; e da religião católica oficial. Nesse cenário multifacetado foi constante o uso de soluções sobrenaturais como um meio de sobrevivência ligado, principalmente, às necessidades cotidianas e

³¹⁰ DELUMEAU, Jean. *História do medo...*, p. 607.

³¹¹ SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a terra de Santa Cruz...*, p. 97.

³¹² Idem, p. 208.

relacionado aos problemas concretos enfrentados pelos colonos (conflitos, miséria, doenças, ódios e amores).

Apesar de a Inquisição ibérica ter se preocupado muito mais com a conduta dos cristãos-novos do que com as bruxas, seus arquivos estão repletos de processos, denúncias e confissões de homens e mulheres, com origens diversas, que usaram procedimentos sobrenaturais para equilibrar as dificuldades cotidianas e vencer os limites da própria condição humana. O século XVIII foi uma época especialmente rica na produção de processos e denúncias envolvendo a realização de práticas consideradas mágicas, supersticiosas e demoníacas na colônia³¹³. Assim, os arquivos inquisitoriais constituem-se em fontes privilegiadas para o resgate do cotidiano e das crenças dos habitantes da Terra de Santa Cruz.

Através da análise do discurso dos inquisidores, das suas perguntas aos réus e da forma como encaminhavam os processos, é possível observar a importância que tinham certos elementos para comprovar, agravar ou atenuar os delitos de bruxaria e feitiçaria. As confissões e denúncias dos réus, por sua vez, também apresentam pistas sobre como essas crenças se configuravam e o que era pretendido com elas. Assim, através da análise de processos inquisitoriais ligados à feitiçaria, à bruxaria, às superstições e ao pacto com o demônio durante o período colonial, os historiadores puderam demonstrar as distintas formas de interpretação que essas práticas mágico-religiosas assumiram no imaginário das diversas populações e segmentos sociais que conviviam no ultramar. Os inquisidores procuraram enquadrá-las dentro de esquemas mentais que lhes eram familiares, o que resultou em muitos conflitos, hibridismos e alteridades.

A Inquisição portuguesa teve apenas um tribunal fora da metrópole, o de Goa, criado em 1560. Ao que tudo indica, durante a União Ibérica, período de expansão e consolidação do Santo Ofício, intensificaram-se os esforços para a instalação de um tribunal no Brasil, mas isso não aconteceu. Assim, o território ficou subordinado, durante todo o período colonial, até o fim da instituição, ao tribunal de Lisboa. A distância geográfica tornou, entretanto, o procedimento de instauração dos processos e das condenações muito lento³¹⁴.

³¹³SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a terra de Santa Cruz...*, p. 172.

³¹⁴ Idem, p. 379.

A fiscalização inquisitorial do comportamento religioso das populações no ultramar poderia ser realizada por instâncias diversas, tais como: a própria Inquisição através das Visitações do Santo Ofício – que na América Portuguesa foram três – e da vigilância dos comissários e familiares; o poder eclesiástico, por intermédio da cooperação dos bispos coloniais com o Tribunal e das devassas eclesiásticas, que encaminhavam ao Conselho Geral da Inquisição seu parecer sobre as irregularidades locais; e a Companhia de Jesus, os jesuítas eram, muitas vezes, os representantes religiosos mais próximos das populações sertanejas, ouviam muitas confissões e também direcionavam as denúncias para Lisboa, além disso, atuavam no quadro de funcionários da Instituição³¹⁵.

Caso houvesse a concretização de um processo os acusados eram enviados para Lisboa, para os cárceres de custódia, e iniciavam-se os interrogatórios. Com a confirmação da culpa, o réu continuava a ser interrogado nos cárceres do secreto, onde podia ser submetido a sessões de tortura. Os colonos tinham pavor dos navios que chegavam do reino trazendo os pareceres sobre as prisões de novos réus: “O Brasil não teve tribunais próprios como a América Espanhola; entretanto, como esta, viveu o pânico das inquirições inquisitoriais. Conheceu, pois, a *microfísica de poder* que, mesmo a distância emanava da Inquisição”³¹⁶.

Assim, o Tribunal através da sua “pedagogia do medo” fazia-se cumprir em todo primeiro domingo da quaresma, nas igrejas do reino e das colônias além-mar, a leitura e afixação do edital que estabelecia os delitos sujeitos à alçada inquisitorial. Fora isso, os sermões, os autos da fé e os degredos contribuía para popularizar as heresias. As pessoas eram incentivadas a delatar seus amigos, parentes e vizinhos e, muitas vezes, também usavam a Inquisição como mediadora dos seus conflitos e desavenças pessoais. Os delatores, da mesma forma, podiam se transformar em réus.

A Inquisição introduziu na sociedade colonial uma percepção de culpa, que levou as pessoas a identificar infrações, antes inconscientes, em comportamentos rotineiros. E despertou a vontade geral de colaborar, de alguma forma, com os inquisidores, fosse para mostrar boa vontade ou para se livrar de possíveis acusações³¹⁷.

³¹⁵ SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a terra de Santa Cruz...*, p. 380-1.

³¹⁶ Idem, p. 391-2.

³¹⁷ Ibidem, p. 394-410.

Desse modo, a instituição atuou “como organismo terrivelmente destrutador do tecido social, responsável por pânico coletivos e tragédias pessoais”³¹⁸.

As denúncias alimentavam a estrutura do Tribunal, no entanto, era a confissão a grande chave do sistema penal do Antigo Regime³¹⁹. Ela era a prova concreta da eficácia do processo, e justificava a sua existência. Além disso, no caso dos tribunais religiosos, a aceitação da culpa e, portanto, o arrependimento, reconduzia os culpados ao seio da Cristandade e devolvia a paz e a segurança da comunidade³²⁰. A Inquisição era um tribunal régio, mas com implicações religiosas e, no que pese a arbitrariedade e a violência do processo, tinha como objetivo final reconciliar os “desviantes” com a fé católica.

O Santo Ofício mantinha todas as peças dos seus processos em segredo e os réus eram inquiridos sem saber quem os havia denunciado e o “por que”³²¹. Os questionários, munidos de perguntas capciosas, que eram exaustivamente repetidas, iniciavam-se com interrogações que não estavam diretamente ligadas as culpas principais, como por exemplo, as que questionavam a presença frequente em missas e o cumprimento dos preceitos religiosos. Os acusados ficavam cada vez mais confusos das razões que os prendiam ali, e acabavam, através de respostas, às vezes, ingênuas, contribuindo para confirmar as suspeitas do Tribunal. A confissão, induzida ou sincera, geralmente aparecia à proporção que o cerco inquisitorial aumentava³²².

No caso da feitiçaria, tratava-se, mormente, de extrair dos culpados a confissão dos pactos diabólicos. Nela estava a confirmação da heresia. Na Europa Central e do Norte, pacto e *sabá* andavam juntos, mas no caso da península ibérica o pacto era visto, principalmente, como uma infração individual. Havia a preocupação de distinguir o uso da magia ligada à superstição, e o uso da magia que envolvia o pacto com o Diabo. Tratava-se da possibilidade de elaborar uma diferença, quase sempre confusa, entre a *bruxaria* e a *feitiçaria*. A historiadora Laura de Mello e Souza prefere não diferenciar os dois termos, pois ao que parece designavam práticas idênticas. No entanto, distingue a feitiçaria da magia, elencando a primeira com o pacto diabólico, e a segunda com o

³¹⁸ SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a terra de Santa Cruz...*, p. 432.

³¹⁹ Idem, p. 401.

³²⁰ DELUMEAU, Jean. *História do medo...*, p. 598.

³²¹ SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a terra de Santa Cruz...*, p. 393.

³²² Idem, p. 396.

benefício ou malefício de práticas cotidianas, tais como “inclinare vontades” e produzir adivinhações³²³.

O índio Alberto Monteiro confessou aos inquisidores fazer pacto explícito com o demônio. O objetivo foi o de conseguir fazer sexo ilícito com uma índia casada. Segundo o índio o pacto foi consumado pelas palavras: "Diabo se tu me fizeres a minha vontade permitindo-me eu durma com esta mulher, eu te prometo fazer-te o que tu quiseres, e me podes levar contigo". No entanto, segundo Alberto, o Diabo não lhe deu resposta e ele passou a desconfiar da eficácia dos seus poderes. Mostrando arrependimento e inteira confissão o índio foi penitenciado apenas com penas espirituais e instrução ordinária na fé pelo Tribunal³²⁴.

Na maior parte das vezes, todavia, os condenados negavam a existência do pacto. As práticas sobrenaturais tidas pelo Santo Ofício como obra do Diabo, segundo o estereótipo consolidado da demonologia europeia, eram para esses homens, frequentemente, apenas um meio para enfrentar seus dilemas. No entanto, ao longo do cansativo e intimidatório processo, “a lógica inquisitorial abalava as convicções do réu, que acabava por aderir ao que lhe atribuíam”³²⁵. Caso o pacto não fosse confessado, os juízes podiam impelir punições mais severas aos indivíduos que considerassem falsos, diminutos e dissimulados³²⁶.

Foi o que ocorreu com Isabel Maria de Oliveira, a ré por não confessar o pacto com o demônio foi considerada “mui diminuta e fingida”, levada à auto público de fé e degradada por três anos para o Bispado de Leiria, no reino, onde seria devidamente instruída nos mistérios da Fé. Isabel morava na cidade de Belém do Grão Pará, em 1757, quando foi enviada aos cárceres do Tribunal do Santo Ofício em Lisboa. Ela foi acusada de usar um livrinho que quando aberto fazia surgir um negrinho pronto a satisfazer suas vontades. Além disso, a moça foi flagrada por algumas testemunhas utilizando um ingrediente moído de raízes que quando mastigadas, cuspidas no chão e pisadas com o pé esquerdo, eram capazes inclinar vontades e convencer as pessoas³²⁷.

³²³ SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a terra de Santa Cruz...*, p. 207-8.

³²⁴ ANTT, Inquisição de Lisboa; processo nº 2693.

³²⁵ SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a terra de Santa Cruz...*, p. 415.

³²⁶ Idem, p. 410-11.

³²⁷ ANTT, Inquisição de Lisboa; processo nº 5180.

Isabel também foi acusada pelas testemunhas de prometer transportar as pessoas da América Portuguesa para Portugal em pouquíssimo tempo, através de poderes sobrenaturais, que para os inquisidores lhes foram concedidos pelo Diabo. Os “poderes” da moça eram bem populares porque muitos colonos recorriam às práticas mágicas para aliviar os impactos causados pela “aventura ultramarina”. Os portugueses temiam pelos familiares distantes que viajavam constantemente por mares desconhecidos e também desejavam amenizar a saudade dos que ficaram no Reino. As mulheres faziam sortilégios para terem seus maridos de volta e feiticeiros acreditavam ter o poder de impedir os naufrágios³²⁸.

Muitos réus não possuíam sequer a noção de que as práticas supersticiosas que adotavam podiam estar ligadas ao consórcio demoníaco. Para os colonos os diabos, diabinhos e diabretes que cercavam sua mentalidade e sua vida cotidiana eram bem distintos dos demônios descritos e representados nos tratados eruditos europeus. O diabo era, quase sempre, mais um intermediário com o mundo sobrenatural, assim como Deus, a Virgem e os santos, que poderia trazer benefícios e resolver problemas, ainda que através de um contrato ilícito. Assim pensava Dona Isabel Maria da Silva quando foi acusada pela Inquisição em 1763, na cidade do Pará, de invocar três pretinhos através de algumas cantigas. Os "diabretes" eram os responsáveis por lhe contar tudo o que acontecia na cidade e as pessoas a procuravam em busca dos seus poderes adivinhatórios³²⁹.

As adivinhações foram largamente difundidas no reino e na América Portuguesa. Como visto no capítulo anterior, as previsões poderiam ser feitas através de objetos diversos, ligados ao folclore português, como a tesoura com a peneira e o balaio, que migraram para a colônia e se misturaram aos costumes indígenas e africanos, ou ainda através da água, dos cristais e dos espelhos. As palavras e as orações invocatórias também foram muito utilizadas como meio de previsão³³⁰.

Do mesmo modo, havia aqueles que duvidavam da existência e dos poderes do demônio. Ignácio Pires Pereira³³¹ invocou o diabo algumas vezes para obter ajuda nos jogos de cartas, mas não adquiriu resposta alguma. Diante disso, passou a duvidar da

³²⁸ SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra...*, p. 247-57.

³²⁹ ANTT, Inquisição de Lisboa; processo nº 12889.

³³⁰ SOUZA, Laura de Mello e. *Op. Cit.*, p. 210-22.

³³¹ ANTT, Inquisição de Lisboa; processo nº 2692.

existência do demônio, do inferno, e da natureza imortal da alma. Dessa forma, parece que o réu estava mais preocupado com as exigências da sua vida cotidiana, do que com a salvação eterna de sua alma³³². Contudo, ele se arrependeu e confessando suas culpas a um padre, este o aconselhou a procurar a Mesa do Santo Ofício na cidade do Pará, o que foi feito em 1765. A Inquisição advertiu Ignácio com penas espirituais por sua ambição e invocação de demônios, e também pela crença de que não existiam diabos, o que contrariava plenamente os ensinamentos da Santa Madre Igreja Católica. Afinal, se o Diabo e sua corte infernal fossem um mito, os cristãos não teriam o que temer, poderiam fazer tudo que bem quisessem sem o medo do inferno e do Juízo Final, e as heresias, principalmente a bruxaria, perderiam o sentido.

Assim como a confirmação do pacto, a presença ou manipulação de objetos sagrados e/ou benzidos pela Igreja nas cerimônias profanas também era motivo de minuciosas investigações. A hóstia consagrada foi um dos “alvos” preferidos dos colonos. A partícula representa um elemento de grande importância mística para o catolicismo. Através da transubstanciação, o pão e o vinho da Eucaristia são transformados e consagrados no corpo e no sangue de Cristo. Em bulas e éditos papais desde o Medievo a doutrina cristã sempre se preocupou com o Santíssimo Sacramento da Eucaristia e condenou o uso das hóstias fora do ritual cristão³³³. No entanto, tanto nas colônias, como na própria Europa, foi comum o furto desses fragmentos e a sua utilização em rituais mágicos e bolsas de mandinga. Os fiéis creditavam grande poder de proteção às hóstias sem, contudo, enxergar o corpo de Jesus ali presente. Eles reconheciam o delito, mas não alcançavam a sua extrema gravidade: profanar o próprio Cristo ali presente.

Joana Maria, por exemplo, foi presa e acusada de feitiçaria pelo Santo Ofício por vender um fragmento da hóstia consagrada dizendo que se tratava de uma Relíquia do Santo Lenho. A mulher branca, cristã-velha, se encontrava na cadeia pública da cidade, no Bispado do Grão Pará, quando foi encaminhada ao Tribunal. A ré contou que após uma fingida confissão ao padre vigário Brás João Romeiro, comungou e imediatamente extraiu a Partícula sagrada da boca com a ponta de um lenço, embrulhou-a numa folha de árvore e tratou de negociar sua venda com algumas pessoas. Logo depois se arrependeu e contou o acontecido a uma vizinha, que a denunciou ao Governador.

³³² SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra...*, p. 168.

³³³ HUIZINGA, Johan. *O outono da Idade Média...*, p. 253.

Segundo Joana, o objetivo do "sacrílego delito" era conseguir a prisão pelo Tribunal e, assim, livrar-se dos maus tratos e crueldades do seu marido, que estava especialmente furioso por conta do sumiço de dois frangos e uma galinha, furtados de sua casa em sua ausência. A ré disse que ao lembrar-se do caso de um preto que furtou uma hóstia e conseguiu se livrar do cativo do seu senhor, pensou em fazer o mesmo para se livrar do marido, em um ato de desespero motivado pelo medo.

Os inquisidores consideraram a ré diminuta, simulada e fingida por não aceitar os motivos por ela dados para cometer o intento de "ultrajar o Santíssimo Corpo de Jesus Cristo Sacramentado, sendo o mesmo Venerável Sacramento o objeto principal dos nossos cultos e da nossa Fé" ³³⁴. O Tribunal, após fazer uma minuciosa investigação que resultou em mais de cem páginas de processo, concluiu que Joana não merecia misericórdia alguma, mas sim "todo o rigor da Justiça". E condenou-a a ser açoitada pelas ruas públicas da cidade, ter penitências espirituais, instrução ordinária e ser degredada para a Casa da Correção pelo tempo de doze anos pelo "erro dos que negam a existência real do mesmo Senhor, e o culto devido a este Augustíssimo Sacramento".

A primeira visitação do Santo Ofício em terras brasílicas ocorreu na Bahia, entre 1591-5, a segunda, em Pernambuco, foi de 1618 a 1621, e a terceira, destinada ao Grão-Pará, entre 1763-9. Essas eram áreas de maior prosperidade econômica. Segundo Laura de Mello e Souza, as culpas por feitiçaria predominaram nas regiões mais ricas do território, o que denota que "sincretismo e práticas mágicas se intensificavam e ganhavam complexidade na razão direta em que se desenvolvia o processo de colonização, a produção de riqueza, em que crescia o número de escravos africanos" ³³⁵.

Apesar de distante da doutrina católica romana, o cristianismo expresso na religiosidade popular era autêntico, marcado pelas vivências dessas populações, para as quais um modelo cristão "puro" era imaginário e inacessível, principalmente nas colônias do Ultramar ³³⁶. Na América Portuguesa, esse catolicismo europeu influenciado pelo paganismo, pelo magismo, pela superstição, pelo folclore e pelo judaísmo se mesclou ainda com outras formas de religiosidade - indígenas e africanas -, produzindo

³³⁴ ANTT, Inquisição de Lisboa; processo nº 9802.

³³⁵ SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra...*, p. 383.

³³⁶ Idem, p. 176.

múltiplas formas de devoção: “Mais uma vez a colônia refundia práticas mágicas e lhes conferia sentido especificamente colonial”³³⁷.

O índio Raimundo Antônio de Belém foi acusado de faltar às missas, incentivar os demais índios a também faltarem e agir como pajé entre eles. José de Souza o acusou de deflorar raparigas, atraídas para a sua choupana através das suas promessas de sarar os enfermos. O índio era muito popular pela sua capacidade de curar doenças na cidade. Manoel Antônio, Pascoal Pereira e Inocêncio Pereira também o acusaram, em 1768, dessa vez, de invocar demônios cantando com um maracá e entrar em transe que faziam o réu mudar de vozes e falar coisas confusas³³⁸. O réu foi processado por bruxaria e pacto com o Diabo, o que demonstra a demonização dos ritos indígenas, lidos pelos inquisidores, que não conseguiam compreender seu significado, como feitiçaria.

Segundo Laura de Mello e Souza, “Africanos, índios e mestiços foram os grandes curandeiros do Brasil colonial”³³⁹. O conhecimento que tinham do uso de ervas e os rituais específicos dos seus cultos foram somados aos saberes europeus da medicina popular. A doença era vista como fruto da ação de espíritos malévolos assim, a forma mais eficaz de se obter a cura era através dos meios sobrenaturais. No século XVIII, com a consolidação dessas práticas sincréticas, o número de denúncias e confissões que envolviam as curas era abundante, principalmente durante a Visitação de Geraldo Abranches ao Grão-Pará³⁴⁰.

Escravos faziam feitiços para livrarem-se dos castigos dos seus senhores ou para vingarem-se destes ou de outros escravos que pudessem prejudicá-los. Joana Maria, preta crioula, com 22 anos, moradora no engenho de Nossa Senhora de Guadalupe (Pará) foi acusada pelo seu senhor, Gonçalo José da Costa, de fazer feitiços para envenenar a índia Felipa, escrava e moradora do mesmo engenho. A princípio, Joana disse ao Santo Ofício que nada fez contra a índia, no entanto, depois, reconheceu que por duas vezes fez uso de algumas raízes, conhecidas como cipó pucão, e indicadas para abrandar os corações das pessoas³⁴¹.

³³⁷ SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra...*, p. 207.

³³⁸ ANTT, Inquisição de Lisboa; processo nº12886.

³³⁹ SOUZA, Laura de Mello e. Op. Cit., p. 222.

³⁴⁰ Idem, p. 222-33.

³⁴¹ ANTT, Inquisição de Lisboa; processo nº 2691.

Joana disse ter ganhado as raízes de uma mulata chamada Quitéria, moradora de um engenho vizinho, que a aconselhou a usá-las para abrandar o ânimo do seu senhor, Gonçalo da Costa. Segundo os ensinamentos de Quitéria, as raízes deveriam ser esfregadas nos pulsos ao mesmo tempo em que se proferiam as palavras: “Senhor paitinga [sic] assim como vossa mercê tem raiva de mim, assim se lhe abrande o coração”. A escrava plantou as raízes no seu próprio engenho e as utilizou para impedir os castigos físicos que, constantemente, recebia.

Quando foi presa a escrava estava há quase um mês, desde que incidiram sobre ela as acusações de feitiçaria, amarrada em um tronco sendo castigada por Gonçalo. Enviada para a cadeia pública da cidade, foi chamada em 17 de julho de 1764 para depor na Mesa da Visita do Inquisidor Geraldo José de Abranches. Joana possuía um perfil semelhante à maioria dos colonos processados pela “heresia” de feitiçaria na América Portuguesa: era casada, batizada, crismada, ia as missas, confessava-se e comungava. Não sabia ler, nem escrever, mas conhecia as orações e os mandamentos de Deus. E ela também compartilhava um desejo em comum com grande parte das mulheres que recorriam aos encantamentos contra seus maridos, pais ou senhores: livrarem-se dos severos castigos corporais a que eram expostas em caso de desobediência as ordens dos seus tutores.

No decorrer de seu longo depoimento ao Santo Ofício, a escrava confessou que há cinco anos havia aprendido outro encantamento para evitar os castigos do seu marido, dessa vez com uma índia – o que atenta para a grande circulação dessas práticas e a sua confluência entre grupos culturais distintos. O “remédio” consistia em lavar as suas partes íntimas, lançando a primeira água fora e guardando a segunda água para dar de beber ao seu marido. Entretanto, como naquela época não havia a privacidade dos tempos atuais, a moça foi vista em seu intento por um vizinho e desmascarada ao seu esposo.

Diante a resistência da escrava Joana em confessar o envenenamento da índia Felipa, o Inquisidor começou a lhe fazer perguntas mais objetivas sobre a forma e sobre os elementos usados nas práticas mágicas que assumiu fazer. Os inquisidores estavam preocupados, principalmente, em saber se durante as cerimônias eram usadas cruzes, orações, coisas sagradas ou bentas, caracteres ou círculos. Também questionavam a

intenção das práticas: malefício ou benefício. E finalmente, desejavam saber se houve o pacto ou a adoração do demônio durante os atos.

As cruzes, orações, círculos, coisas bentas e palavras eram constantemente utilizados. O malefício, entretanto, era apenas um dos objetivos possíveis e esperados pelos “feiticeiros”, haviam muitos outros ligados a benefícios, como a cura de doenças, a prosperidade nos negócios e nos jogos, o parto de uma criança, etc.

A crioula Joana confessou a utilização de cruzes, feitas três vezes com as raízes nos pulsos e na testa e a colocação das raízes debaixo da língua para conseguir convencer as pessoas. Também assumiu colocar as ervas na comida da índia Felipa, mas não para prejudicá-la e sim para impedir que ela lhe tivesse ódio. Enfim, insistiu que o uso das raízes sempre foi com a virtude de abrandar e não causar danos ou malefícios. Ela não confessou o pacto com o demônio, apenas assumiu que fazia coisas supersticiosas e mostrou-se arrependida frente ao Santo Ofício. O tribunal a considerou uma ré diminuta, mas demonstrou “clemência” com a escrava, tendo em vista os anos que passou na prisão e os castigos corporais a que fora submetida. Pelos seus atos supersticiosos “e que só podia produzir efeito por intervenção, e concurso do demônio” Joana foi condenada a um mês a mais de prisão e a ser instruída nas coisas da fé “necessárias para sua salvação”³⁴².

O uso de ervas, raízes, folhas, óleos, cascas e sementes para curar, adoecer e/ou “inclinare vontades” foi muito vasto nas terras coloniais. Índios, africanos e portugueses usavam suas propriedades terapêuticas como um meio de sobrevivência em banhos, emplastos, poções, comidas, bebidas ou até debaixo da língua, como fez a escrava Joana. Os jesuítas também foram hábeis manipuladores da “botica” colonial e, segundo Daniela Calainho, na falta de médicos leigos, foram grandes responsáveis pelo papel de assistência médica na colonização do Brasil. Em um primeiro momento, eles usaram os medicamentos vindos do reino, no entanto, devido às dificuldades do transporte, foram obrigados, ao longo do tempo, a manipular os recursos naturais da nova terra, com a ajuda dos indígenas:

Os jesuítas foram exímios observadores da fauna e da flora brasileira, identificando variadas espécies e cultivando as de efeitos curativos. Estudavam seu modo de ação para os inúmeros males que

³⁴² ANTT, Inquisição de Lisboa; processo nº 2691.

*acometeram a população colonial, elaborando fórmulas e receitas (...)*³⁴³.

Os calundus também fizeram parte dessa atmosfera híbrida de crenças e costumes. Suas descrições, por vezes imprecisas na documentação inquisitorial e nas devassas eclesiásticas, remetem a reuniões festivas de negros, nas quais estes cultuavam ídolos, dançavam, pulavam e entravam em transe temporários, nos quais podiam falar em nome de espíritos para realizar curas e adivinhações. Ficavam ao som de batuques e, às vezes, faziam defumações. Foram frequentes na Bahia e também na região das Minas durante o século XVIII, dada a grande quantidade de escravos negros³⁴⁴. Luiz Mott estudou um dos casos mais célebres desses calundus, o da negra Luzia Pinta em Sabará, no ano de 1739³⁴⁵.

Na prática, tendo em vista a multiplicação de esses costumes heterodoxos no avançar da colonização, pode-se supor que, apesar da doutrina severa dos regimentos inquisitoriais e da condenação eclesiástica, existiu uma relativa indiferença dos párocos locais e dos comissários do Santo Ofício com os comportamentos supersticiosos dos colonos e com os rituais tribais ameríndios e africanos. O número de denúncias à Inquisição que não evoluíram para processos formais é imenso, é certo que a burocracia do Tribunal não daria conta de tantos casos, mas também se deve levar em conta que muitas ocorrências, emblemáticas, por sinal, não foram levadas adiante pelo desinteresse dos juízes e, tantas outras, foram penalizadas com certa brandura. Luiz Mott recuperou vários episódios, inclusive de calundus, em que a soltura dos praticantes era constante³⁴⁶.

Pode-se concluir que as dezenas de processos inquisitoriais ligados à feitiçaria, à bruxaria, ao pacto com o demônio e à superstição mostram denúncias e confissões ligadas a toda sorte de atos mágicos, tais como: adivinhações, sejam através de objetos, sonhos ou orações; curas, seja através de poções, ervas, sopros, toques, sucções, rituais, objetos, palavras ou rezas; benzeduras; transportes de pessoas por meio sobrenatural; envenenamentos; cartas de tocar; dentre outros. E, para além das questões meramente espirituais, a Inquisição funcionava muitas vezes como um termômetro das tensões

³⁴³ CALAINHO, Daniela. Jesuítas e medicina no Brasil colonial. *Tempo: Dossiê História e Saúde*, Rio de Janeiro, nº 19, p. 61-75, Jul. 2005, p. 66.

³⁴⁴ CALAINHO, Daniela. *Metrópole das mandingas...*, p. 90.

³⁴⁵ MOTT, Luiz. O calundu-angola de Luzia Pinta (Sabará, 1739). *Revista do IAC*, v. 2, n. 1, p. 73-82, 1994.

³⁴⁶ MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela..., p. 198-200.

sociais presentes na sociedade colonial, e exprimia conflitos entre vizinhos, cônjuges, senhores e escravos, e políticos.

3. 3: A cooperação entre os missionários jesuítas e a Inquisição

A Companhia de Jesus e a Inquisição portuguesa nasceram na mesma época, a ordem data de 1534, embora o reconhecimento papal tenha vindo mais tarde em 1540, e o Tribunal, depois de muitas querelas políticas, foi finalmente criado em 1536. O padre Inácio de Loyola, criador da Companhia, colaborou, inclusive, junto à Cúria Romana para o reconhecimento do Santo Ofício português. As duas instituições convergiam na missão de defender o catolicismo romano, abalado pela Reforma e pelo avanço do protestantismo na Europa³⁴⁷.

Muitos religiosos da Companhia apoiaram a função reguladora de ortodoxias do Santo Ofício português e integraram os quadros de funcionários da instituição. Da mesma forma, houve jesuítas que questionaram os métodos e a função judicial da Inquisição. Enfim, não havia uma unanimidade quanto à identificação dos inicianos com essa instância de poder. Outras ordens, como os dominicanos tiveram uma tradição de sintonia bem maior com o Santo Ofício português³⁴⁸.

Houve a presença dos jesuítas entre aqueles que faziam os sermões dos autos da fé, como qualificadores (peritos em assuntos doutrinários), como verificadores, como revedores (que realizavam as visitas às naus) e também como comissários do Santo Ofício. No entanto, a participação nesses cargos nem sempre era aceita. Alguns membros da ordem acreditavam que não era conveniente a integração entre os jesuítas e a hierarquia inquisitorial, sendo mais natural que opinassem apenas em questões de ordem teológica e jurídica, para as quais possuíam grande qualificação. Essa postura

³⁴⁷FRANCO, José Eduardo. TAVARES, Célia Cristina. *Jesuítas e Inquisição: cumplicidades e confrontações*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2007, p. 9.

³⁴⁸Idem, p. 21.

parece indicar uma preocupação da ordem com sua imagem, já que a Inquisição, como máquina repressora, não era bem vista³⁴⁹.

No geral, porém, houve cumplicidade e cooperação entre as duas esferas, não só no reino, onde o poder monárquico se consolidava, como, principalmente, na difusão do catolicismo em terras distantes, como o Brasil³⁵⁰.

O modo de funcionamento da Companhia previsto nas *Constituições* concebia a metáfora do corpo humano, na qual os jesuítas se tornavam membro desse corpo, regido por uma única cabeça, e mediante sua dispersão pelo mundo continuavam unidos ao tronco por laços de dependência. Assim, era construída uma forte identidade no grupo, submetido a uma longa formação, que visava, por um lado à homogeneidade de ação, e por outro a sua capacidade de adaptabilidade diante das novas situações nas missões³⁵¹.

O Brasil comportou uma forma específica de implantação jesuítica: a aldeia. Esta fora uma implantação fixa para uma ordem caracteristicamente itinerante. As aldeias reuniam os índios sob a autoridade dos missionários que os evangelizavam. No entanto, os jesuítas também estiveram presentes em alguns lugares da colônia nos quais não tinham implantação fixa, para os quais se deslocavam nas chamadas “missões”, atividades apostólicas itinerantes, que duravam cerca de quinze dias e eram feitas em lugares onde o clero secular ou regular era quase inexistente. Nessas regiões afastadas os padres faziam pregações e confissões e, além disso, ministravam outros sacramentos como o batismo e o casamento, destinados aos colonos portugueses e também aos índios e escravos africanos³⁵². Esses missionários eram também responsáveis pelo papel de vigilância dessas localidades, sem igrejas e sem clérigos, e cabia a eles, muitas vezes, informar ao Santo Ofício ou à justiça eclesiástica as ocorrências de desvios na fé.

Foi em uma dessas missões pelo sertão colonial, mais precisamente no Piauí, que o padre jesuíta Manuel da Silva enviou ao Santo Ofício, em 19 de abril de 1758, duas confissões, a de Joana Pereira de Abreu, mestiça, com 19 anos, moradora da Freguesia de Nossa senhora do Livramento, escrava do capitão mor José de Abreu Bacelar; e a de Custódia de Abreu, índia Gueguê, com 18 anos, escrava do mesmo

³⁴⁹ FRANCO, José Eduardo. TAVARES, Célia Cristina. *Jesuítas e Inquisição...*, p. 45-6.

³⁵⁰ Idem, p. 114.

³⁵¹ CASTELNAU – L'ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e conversão dos índios no Brasil 1580-1620*. Bauru: Edusc, 2006, p. 67-70.

³⁵² Idem, p. 54-5.

capitão mor. Elas confessaram ao padre participar de encontros noturnos com o Diabo, a quem foram apresentadas por certa Mestra Cecília, em 1750.

No artigo intitulado “Transgressões na calada da noite: um sabá de feiticeiras e demônios no Piauí colonial”, o professor Luiz Mott analisa com erudição e autoridade os detalhes do documento e o relaciona com a situação econômica, política e cultural do Piauí colonial. Evidencia a originalidade dessas fontes, por se remeterem a um *sabá* de bruxas, considerado por ele “uma das manifestações mais controvertidas do Velho Mundo”³⁵³ e que, raramente, foi mencionado dos documentos inquisitoriais portugueses sobre feitiçaria.

Para o autor trata-se de um *sabá* genuíno, parte do sincrético mundo religioso popular, em sintonia com os rituais comunitários chamados de “calundus”, comuns na época, e que hoje deram, segundo o autor, origem a Umbanda no Brasil. A descoberta do professor foi essencial para a existência desse trabalho, mas no capítulo a seguir são desenvolvidas outras hipóteses para explicar a existência de um documento tão espetacular e atípico como este.

³⁵³ MOTT, Luiz. Transgressões na calada da noite: um sabá de feiticeiras e demônios no Piauí colonial. *Textos de História*, v. 14, p. 57-84, 2006. O professor Luiz Mott, professor de antropologia da Universidade Federal da Bahia, estudou com pioneirismo, afincado e grande êxito os sertões do Piauí. Escreveu um livro intitulado “Piauí Colonial: população, economia e sociedade” em 1985 que auxilia até os dias de hoje os estudos, ainda reduzidos, sobre a localidade. Em 2001, o autor descobriu nos Cadernos do Promotor da Inquisição de Lisboa alguns documentos sobre um *sabá* de bruxas no Piauí, durante segunda metade do século XVIII. Em 2006, escreveu este artigo para a revista “Textos de História”, mas a partir daí não prolongou os estudos sobre o caso.

IV CAPÍTULO – O SABÁ DO SERTÃO: CONTEXTOS E PERSONAGENS

Os agentes sociais (índios, missionários, colonos, militares) constroem o espaço móvel do sertão, levando cada vez mais longe, junto com as boiadas, as missões, os descimentos, as guerras e as fugas, a fronteira entre o “eu” civilizado e o “outro” bárbaro. Paralelamente, pelo menos desde Gabriel Soares de Souza, as narrativas constroem este lugar cultural cristalizando o sertão enquanto conceito, ao mesmo tempo em que ele se diluiu enquanto espaço geográfico. Assim como os “Tapuia” que o habitam, o sertão é móvel e feroz, constituindo um desafio à colônia³⁵⁴.

O surgimento da *missio* na Idade Moderna não esteve ligado apenas à estratégia de conversão do Novo Mundo. As missões fizeram parte de um contexto amplo de combate à heresia e às formas heterodoxas de crenças e práticas católicas em toda Europa na primeira metade do século XVI. No entanto, segundo Cristina Pompa esse “universalismo contra-reformista” não foi projetado como um padrão único para a evangelização das Américas. A missão no Brasil foi resultado de uma fabulosa adaptação ao meio físico e cultural que a Companhia de Jesus encontrou. Aqui, o espírito missionário móvel acomodou-se na experiência das aldeias. A possibilidade de adaptação estava presente na doutrina da Ordem, os *Exercícios espirituais* inicianos, por exemplo, previam a adequação das normas gerais e a tolerância com as violações, desde que não fossem demasiadamente ofensivas para Deus³⁵⁵.

A primeira etapa desse processo de missionação na América Portuguesa, com os debates sobre a natureza dos índios e sua possibilidade de conversão, foi concluída de forma “heroica” pelos religiosos, com a catequese dos grupos Tupis. Para a segunda etapa nos sertões da colônia, durante o século XVII, os jesuítas levaram consigo a bagagem dos aprendizados adquiridos com os índios tupis no litoral. No entanto, o novo cenário e os novos personagens impuseram aos padres novos desafios. A homogeneidade dos Tupi da costa contrastava abruptamente com a enorme diversidade cultural dos povos do sertão, genericamente chamados de “Tapuia”. Os “Tapuia” foram

³⁵⁴ POMPA, Cristina. *A religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru, SP: EDUSC, 2003, p. 199.

³⁵⁵ Idem, p. 68, 84.

vistos pelos missionários e pelos colonizadores como a alteridade absoluta, como representantes da barbárie e indomáveis inimigos de todos. O próprio contexto do sertão foi descrito através de imagens de oposição: por um lado, ele era o reino da selvageria, e por outro, o lugar de riquezas. Os descimentos realizados pelos jesuítas com fins catequéticos confundiam-se com as expedições de apresamento de índios. Os “Tapuia”, ora olhavam os padres com desconfiança, e ora os procuravam para se abrigar e proteger nas aldeias³⁵⁶.

Os contatos entre indígenas, religiosos, portugueses, mamelucos e luso-brasileiros foram mediados por um processo de negociação, marcado pelo incessante reajuste dos seus sistemas simbólicos³⁵⁷. Desse movimento não houve cultura que saísse incólume, todos os grupos envolvidos influenciaram e foram influenciados, usaram e foram usados, aceitaram e foram aceitos, resistiram e se transformaram.

1. Jesuítas: de missionários a fazendeiros no norte da América Portuguesa.

Quando chegaram a América Portuguesa em 1549, na expedição de Tomé de Souza, os padres jesuítas ficaram localizados em aldeias no litoral, os deslocamentos para o interior foram escassos devido aos perigos causados pelos obstáculos naturais e pelos índios “selvagens”. No século XVI, o Brasil ainda era um mundo a se conquistar³⁵⁸.

Nas primeiras impressões da atividade pastoral dos índios no Brasil, Manuel da Nóbrega descreveu uma imagem negativa dos nativos, vistos como “selvagens”, “ignorantes”, “inconstantes” e “bestiais”. Somado a dificuldade com os índios, a Companhia enfrentava a hostilidade dos colonos, que se opunham aos padres no que concerne ao controle dos índios, mão-de-obra importante àquela altura, e do governador, que os acusava de fomentar violências contra os poderes civis incitando os nativos. Nos anos de 1580 os padres também foram questionados sobre a validade de

³⁵⁶ POMPA, Cristina. *A religião como tradução...*, p. 221-3, 200-4.

³⁵⁷ Idem, p. 94-5.

³⁵⁸ CASTELNAU – L'ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha...*, p. 56-7.

suas políticas evangelizadoras, por causa das constantes insurreições indígenas. Além de preocupados em salvar as almas indígenas, os jesuítas no Brasil também estavam preocupados em salvar a si próprios dos pecados temporais, como, por exemplo, o da promiscuidade com as índias³⁵⁹.

Os inicianos eram verdadeiros especialistas em sua experiência com os índios, sabiam a língua brasílica e possuíam aptidões especiais de conversão, confissão, pregação, gestão, ensino e governo. Esse alto nível de especialização fez com que as autoridades civis os solicitassem constantemente para as missões desbravatórias pelo território. Especialistas, porém pouco numerosos, foram mantidos isolados por longos períodos nas aldeias, por falta de substitutos, e às vezes abusaram da sua autoridade sobre os gentios. Os delitos mais comuns cometidos contra os eles eram: excessos de violência, pecado sexual e negligência espiritual³⁶⁰.

As *Constituições*, como visto, objetivavam orientar todos os membros da Companhia espalhados pelo mundo, dada a diversidade de costumes em cada região, a fim de que a instituição mantivesse uma única imagem em todas as partes. O propósito principal dos inicianos, segundo esse documento, era ajudar as almas. Para tal, deviam manter uma postura exemplar e conhecer a doutrina, alcançando os graus de instrução necessários para melhor servir a Deus. Esses conhecimentos eram responsabilidade dos colégios jesuíticos, fundados para capacitar os jovens recém ingressos nos estudos e na sua atuação nas missões apostólicas³⁶¹.

A Companhia de Jesus recebia a propriedade das terras onde seriam construídos os colégios, administrados por um reitor nomeado pela Ordem. Esses centros educacionais detinham o controle dos bens temporais jesuíticos e realizavam a gestão das propriedades produtivas ao seu redor. Os colégios eram, portanto, lugares de formação dos padres, de culto divino, de sociabilidade religiosa e também de gerência das atividades econômicas que mantinham o funcionamento da Instituição, tais como a

³⁵⁹ CASTELNAU – L'ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha...*, p. 102-41.

³⁶⁰ Idem, p. 219-21 e 158.

³⁶¹ ASSUNÇÃO, Paulo de. Colégios jesuíticos e o servir a Deus: a experiência e o tempo ensinam tudo. *Em aberto*: Brasília, v. 21, n.78, p. 59-76, dez. 2007, p. 60.

criação de gado, o cultivo de diversas lavouras, as expedições em busca de cravo e cacau, dentre outras³⁶².

A Companhia, ao assumir o projeto colonial de missionação, teve que compartilhar dos valores vigentes nos trópicos, assumindo práticas e comportamentos antes desconhecidos pelos jesuítas. No Brasil não era possível obter rendas de mosteiros, o que exigia maior criatividade da Ordem para manter sua própria conservação e a dos índios³⁶³. Os padres reclamavam em cartas enviadas à Coroa e aos seus superiores em Roma da pobreza e da miséria das terras coloniais. O trabalho na América era bem diferente das obras de misericórdia feitas na Europa, dando comida e roupas aos pobres, pousada aos peregrinos, enterro aos mortos e realizando visitas aos encarcerados³⁶⁴. Em terras brasílicas, para a continuação da empresa da cristandade, os seus trabalhadores precisavam de recursos materiais para garantir o sustento dos membros da corporação e das atividades missionárias, suscetíveis à inconstância no envio dos soldos pelas autoridades régias:

A expansão da fé e a conversão do gentio promoveram, por outro lado, a expansão das propriedades jesuíticas e a conversão dos religiosos em administradores num mundo marcado pelo trabalho e pelo ganho, como forma de servir a Deus. A posse de terra e de bens temporais os levaram a aceitar as estruturas coloniais. A incorporação do inaciano na empresa colonizadora servia como parte de um plano de unidade política com fins mercantis, que se compunha com os valores religiosos para dar vazão ao domínio colonial³⁶⁵.

As doações de terras feitas pela Coroa ou por particulares foram a forma encontrada para construir os colégios e prover as aldeias. A partir do início das atividades produtivas, os padres vendiam os produtos excedentes, como mandioca e gado, para obter os recursos adicionais que possibilitavam o financiamento de seus ofícios religiosos e educativos. A compra de escravos para garantir o trabalho nas lavouras e da criação de animais também foi comum. Padres como Manuel da Nóbrega, chamavam a atenção das autoridades civis e religiosas para a necessidade da adoção dessas posturas temporais, caso contrário, dada à debilidade das estruturas coloniais, as ações missionárias e toda a fé cristã estariam em risco. Outros provinciais, no entanto,

³⁶² CHAMBOULEYRON, Rafael. Os jesuítas e o “aumento e conservação” do estado do Maranhão e Pará (século XVII). *Clio* – Série revista de pesquisa histórica, Recife: Ed. Universitária da UFPE, n. 27-1, p. 76-104, 2009, p. 82.

³⁶³ CHAMBOULEYRON, Rafael. Os jesuítas e o “aumento e conservação”..., p. 82

³⁶⁴ ASSUNÇÃO, Paulo de. Colégios jesuíticos e o servir a Deus..., p. 73.

³⁶⁵ Idem, p. 63.

com uma visão menos pragmática, criticavam o uso da mão-de-obra escrava e a incorporação dos bens de raiz pela Companhia, defendendo o ideal de pobreza como o exemplo a seguir³⁶⁶.

O tempo e a experiência colonial confirmaram a importância da administração temporal para a conservação dos padres, das aldeias e das missões e, dessa forma, da própria colonização: “pobreza individual para os jesuítas, não poderia ser confundida com falta de estrutura institucional, sem o qual para os mesmos não há missões, nem cristãos”³⁶⁷. As doações de terra ganharam novas proporções e as atividades jesuíticas deixaram de fornecer apenas a subsistência dos padres. Foi grande o patrimônio construído pela Instituição, que também se dedicou a própria compra de terras: “Os funcionários de Deus que vieram para a América Portuguesa trabalharam orando, cultivando, contando e ampliando a seara divina, adaptando-se às condições e à cultura nos trópicos”³⁶⁸. Os padres justificavam o crescimento da Ordem para a manutenção da cristandade, desassociando-a das práticas comerciais. A aquisição de terras, segundo eles, não era uma compra, e sim a possibilidade de conservar o que já possuíam³⁶⁹.

O novo patrimônio necessitava do talento dos membros da Companhia e exigia a formação em ofícios diversos, tanto para atender a rotina trivial nos colégios e nas igrejas, quanto para a realização das atividades mecânicas, principalmente na complexa administração da produção dos engenhos, com o cultivo da cana e produção do açúcar. “(...) as atividades eram vistas como parte de uma atitude grandiosa para aumento da seara divina, sustento dos estudantes e religiosos, construção de igrejas e capelas, obtenção de objetos para o culto, fruto do trabalho nas terras jesuíticas”³⁷⁰. Nem todos os jesuítas tinham o perfil de administrador, muitos homens enxergavam essa tarefa, somada às dificuldades do meio, às hostilidades dos nativos e ao isolamento, como um imenso fado, e alegando à sua debilidade física pediam o retorno imediato ao reino. Outros membros, ao invés de se lamentar, resolviam aproveitar os prazeres oferecidos

³⁶⁶ ASSUNÇÃO, Paulo de. Colégios jesuíticos e o servir a Deus..., p. 62.

³⁶⁷ CARDOZO, Alirio. CHAMBOULEYRON, Rafael. O advogado do Império: um jurista discute o direito de comércio dos padres do Maranhão no século XVII. *Ciências Humanas em Revista*: São Luís, v. 4, n. 1, jun., 2006, p. 161.

³⁶⁸ ASSUNÇÃO, Paulo de. Op. Cit., p. 60.

³⁶⁹ Idem, p. 67.

³⁷⁰ Ibidem, p. 64.

pela nova terra, burlando os votos de pobreza e de castidade e contrariando o comportamento de privações³⁷¹.

Devido à consolidação do seu patrimônio os padres enfrentaram problemas diversos. O fundo do Cartório Jesuítico na Torre do Tombo contém diversas petições para resolver litígios que envolviam disputas entre os colégios, os particulares e a Coroa. Um grande entrave para os “negócios jesuíticos” foi à cobrança de dízimos pelo rei. Os inacianos se recusavam a pagar os dízimos sob suas terras e exigiam privilégios especiais pelo seu papel de religiosos e missionários³⁷². Com os colonos eles disputavam a compra de terras, o direito a certas heranças e a utilização da mão-de-obra indígena.

No Maranhão e no Grão-Pará as atividades econômicas dos colonos portugueses dependiam, principalmente, da exploração do trabalho compulsório dos indígenas. Os índios, obtidos através dos “apresamentos”, foram importantes para a economia da região Norte até a segunda metade do século XVIII. O governo tentou implementar medidas para reverter essa situação e introduziu escravos africanos na região, mas as disputas pela mão-de-obra indígena foram constantes ao longo de todo período colonial, marcado por acirrados embates entre os jesuítas e os colonos. Em 1661 as disputas culminaram em uma revolta da população de São Luís contra os padres da Companhia. Logo depois foi a vez da capitania vizinha do Pará, onde estava o padre Antonio Vieira em missão pelo Norte. Vieira foi preso e retornou ao reino no mesmo ano³⁷³.

Segundo Rafael Chambouleyron, o papel dos jesuítas foi fundamental na definição de uma política indianista no Maranhão e no Grão-Pará, devido a sua intensa participação na região e na própria corte. A Companhia de Jesus se instalou de forma consolidada na localidade com a chegada do padre Antônio Vieira em 1653, mas antes disso os padres já influenciavam as decisões sobre as missões direcionadas aquelas terras. Após a expulsão de 1661 os padres perderam o poder temporal sobre as aldeias dos índios, que voltaram a recuperar a partir de 1680. A grande influência dos jesuítas no local criou novos descontentamentos com os moradores, que se sublevaram novamente em 1684, dessa vez na chamada “revolta de Beckman”. A repressão violenta

³⁷¹ ASSUNÇÃO, Paulo de. Colégios jesuítos e o servir a Deus..., p. 67-74.

³⁷² CHAMBOULEYRON, Rafael. Os jesuítas e o “aumento e conservação”..., p. 84-6.

³⁷³ CHAMBOULEYRON, Rafael. Em torno das missões jesuíticas na Amazônia (século XVII). *Lusitania Sacra*, Lisboa, 2º série, n. 15, 163-209, 2003, p 164, 179.

dos seus líderes a favor da causa dos religiosos abriu caminho para a publicação do *Regimento das Missões*, em 1686, que colocou o problema da administração dos índios de uma vez por todas nas mãos dos missionários³⁷⁴.

A concentração de grande parte da força de trabalho nas mãos dos padres causou a animosidade de moradores e autoridades, dependentes da mão-de-obra indígena para construção de sua economia. No entanto, essa não foi uma relação apenas de antagonismo. Os religiosos lutavam contra os excessos dos colonos, por um lado, mas por outro, também precisavam estabelecer alianças para garantir a própria sobrevivência da Ordem. A atuação dos jesuítas na região não se restringia aos cuidados com os gentios, eles também “abasteciam” a vida religiosa dos portugueses e luso-brasileiros, agindo como sacerdotes e ministrando sacramentos na falta de padres seculares. Construíram colégios e igrejas que também funcionaram como espaços de sociabilidade com os moradores e usaram o sacramento da confissão como instrumento a favor dos seus interesses, persuadindo nobres influentes em suas ações. Assim, as decisões em torno das missões não eram tomadas apenas pelos clérigos, dependiam, antes de tudo, das negociações estabelecidas com os indígenas, os habitantes e as autoridades³⁷⁵.

As relações de natureza econômica também dependiam, igualmente, de acordos com a população. Os jesuítas, donos de muitas propriedades, precisavam de um mercado consumidor para os seus produtos excedentes, o que exigia bons relacionamentos com o entorno. Para os padres, a administração dos seus bens temporais, que possibilitavam a manutenção e o sustento da sua missão, era tão importante quanto à aplicação dos exercícios espirituais, o ensino dos jovens e a pregação de sermões. Dessa forma, os inacianos se destacavam “não somente como missionários, mas também como elaboradores de respostas concretas para os problemas mais amplos da colonização do Maranhão”³⁷⁶. E não havia apenas críticas em relação as suas atuações, o rei também deixava claro sua satisfação pelo trabalho com os descimentos de índios, que gerava a pacificação das tribos, e com a povoação das fronteiras através das missões, que funcionavam como importante arma contra as invasões externas³⁷⁷.

³⁷⁴ CHAMBOULEYRON, Rafael. Em torno das missões..., p. 171-182.

³⁷⁵ Idem, p. 183-91.

³⁷⁶ CHAMBOULEYRON, Rafael. Os jesuítas e o “aumento e conservação”..., p. 81.

³⁷⁷ Idem, p. 86.

Os missionários defendiam o uso correto e cristão do trabalho indígena como a única maneira de desenvolver as atividades econômicas no norte do país. Para o padre Antonio Vieira, a única solução possível era descer índios livres e importar escravos africanos para o trabalho nas lavouras:

A escravidão dos negros foi vista pela maioria dos religiosos como algo necessário para o bom funcionamento da sociedade colonial e da conquista portuguesa na América. No plano teórico, a defesa de uma postura mais humanitária para com o escravo era delineada de forma precisa e idealizada, pelos jesuítas, em função dos preceitos da caridade humana e da doutrina cristã. Na prática, a realidade era outra³⁷⁸.

Os jesuítas estiveram, ao longo de toda sua jornada na América Portuguesa, buscando “reflexões sobre as formas de desenvolvimento da economia e sociedades coloniais (...)”³⁷⁹. Nunca formaram um grupo alheio a sociedade e estiveram em comunhão com os interesses dos colonos, seja nas suas necessidades religiosas, seja no desenvolvimento da sua economia, seja nas missões desbravatórias pelo sertão ou nos aldeamentos indígenas³⁸⁰.

2. Colonos, índios e jesuítas na formação do Piauí colonial.

2.1. A “Guerra dos Bárbaros” e a conquista do território

A “Guerra dos Bárbaros”, ou melhor, os incontáveis episódios bélicos que envolveram índios, tropas regulares, paulistas, curraleiros, colonos, missionários e instituições de governo na segunda metade do século XVII, foi muito mais do que guerra de extermínio para permitir o avanço da frente pastoril. Os documentos de várias origens relativos aos diferentes episódios refletem um quadro complexo de contínuas rearticulações de relações econômicas e de poder (sem que as primeiras determinem necessariamente as segundas), de avanços e recuos da “Região colonial” no sertão, em que os “Tapuia” não exerceram apenas o papel de vítimas mudas ou

³⁷⁸ ASSUNÇÃO, Paulo de. A escravidão nas propriedades jesuíticas: entre a caridade e a violência. *Acervo*, Rio de Janeiro, v. 15, nº1, p. 115-132, jan./jun. 2002, p. 128.

³⁷⁹ CHAMBOULEYRON, Rafael. Em torno das missões jesuíticas na Amazônia..., p. 96.

³⁸⁰ Idem, p. 95-6.

*de protagonistas de uma cega quanto inútil “resistência”, mas souberam também (ou pelo menos tentaram) se inserir nas contingências históricas em função de seus interesses de sobrevivência física e cultural*³⁸¹.

A partir do século XVII, com a expansão da economia colonial, intensifica-se o processo de ocupação dos “sertões de dentro”. As “entradas”³⁸² para terras inexploradas geraram novas zonas de contato e disputas com as populações autóctones, que nem sempre foram “assimiladas” ou “dominadas” pelas forças militares ou pela iniciativa dos missionários³⁸³. Os povos indígenas do sertão nordestino estiveram envolvidos em um processo de alianças, guerras e pazes com as frentes colonizadoras, que começou no momento inicial da ocupação e se estendeu por todo período colonial. A chamada “Guerra dos Bárbaros” atingiu as regiões de sertão: do Recôncavo baiano, com a margem baiana do rio São Francisco e o sul da capitania do Piauí; das capitanias de Pernambuco, Paraíba, Rio Grande e Ceará, incluindo a margem pernambucana do rio São Francisco, o sertão do Ararobá e as ribeiras dos rios Moxotó e Pajeú; e das capitanias do Maranhão e do Piauí³⁸⁴.

Nas capitanias do Norte o processo de expansão da economia colonial implicou em duas formas diferentes de apropriação do território e organização social, de um lado a produção do açúcar para exportação, e do outro a zona da pecuária. Os conflitos resultantes da expansão territorial estavam ligados, principalmente, ao avanço da fronteira pecuária. As tensões foram agravadas no desenrolar da guerra com os holandeses, que envolveu várias comunidades indígenas, que se tornaram aliadas ou inimigas dos portugueses. Entre a segunda metade do século XVII até meados do século XVIII, o sertão norte da América portuguesa, que corresponde hoje ao Nordeste interior do Brasil, sediou uma guerra longa e violenta entre os povos autóctones nativos e os

³⁸¹ POMPA, Cristina. *Religião como tradução...*, p. 218.

³⁸² As “entradas”, “bandeiras” ou “jornadas do sertão” foram, segundo Pedro Puntoni, empresas patrocinadas pela autoridade competente, como o governador ou o capitão-mor, para captura de índios, escravos ou ocupação de terras. O governador poderia abastecer a expedição com armamentos e se a tarefa fosse executada com êxito, os capitães seriam remunerados pelos serviços prestados, com mercês, escravos ou mantimentos. PUNTONI, Pedro. *A arte da guerra no Brasil: tecnologia e estratégia militar na expansão da fronteira da América Portuguesa, 1550-1700. Novos Estudos*: São Paulo, CEBRAP, n. 53, p. 189-204, mar. 1999, p. 196.

³⁸³ PUNTONI, Pedro. *A arte da guerra no Brasil: tecnologia e estratégia militar na expansão da fronteira da América Portuguesa, 1550-1700. Op. Cit.*, p. 195.

³⁸⁴ MEDEIROS, Ricardo Pinto de. Povos indígenas nas guerras e conquista do sertão nordestino no período colonial. *Clio – Série revista de pesquisa histórica*, Recife: Ed. Universitária da UFPE, n. 27-1, 331-361, 2009, p. 332.

recém-chegados portugueses e luso-brasileiros. Na documentação que restou sobre o conflito, os cristãos classificavam os indígenas como “bárbaros” e invasores de um território que era português. As disputas tiveram um caráter heterogêneo e pulverizado, sem a presença de um núcleo unificado de resistência indígena³⁸⁵.

Os colonos, soldados, missionários ou agentes da coroa entraram sertão adentro com objetivos distintos. Alguns homens dedicavam-se ao apresamento de índios que seriam vendidos como mão-de-obra; outros desejavam as terras livres para a criação extensiva de gado; e os padres queriam salvar as almas “bárbaras” dos “Tapuia”³⁸⁶, assim como fizeram com os grupos Tupi no litoral. Os acontecimentos dividiram-se, grosso modo, no século XVII, entre o Recôncavo baiano (1651-79) e as guerras do Açu (1687-1704), no sertão do Rio Grande do Norte e Ceará. Os grupos indígenas mais importantes na querela foram os cariri e os tarairiú. Os tarairiú comandados pelo chefe Canindé, antigos aliados dos holandeses, quase derrotaram os portugueses em disputas no Rio Grande do Norte. Devido à resistência e aos levantes dos índios os governadores passaram a utilizar tropas regulares instaladas nas fortalezas e mobilizar as milícias das ordenanças em frotas volantes de ataque. Como recompensa às tropas pelos serviços prestados a Coroa e os governadores ofereciam-lhes patentes valendo soldos, que nem sempre eram validadas³⁸⁷.

Após esses conflitos iniciais, os conflitos voltaram a aparecer na documentação durante o século posterior. Segundo Ricardo Medeiros, a partir das primeiras décadas do século XVIII, principalmente entre os anos de 1719 e 1722, foram encontradas várias cartas enviadas ao governador geral do Brasil solicitando índios para a “Guerra dos Bárbaros”, tanto na região do Recôncavo, quanto no sertão do São Francisco e no Piauí. O apoio dos índios, principalmente os aldeados, foi importante para o combate de outros povos nativos, rivais. Em 1676, por exemplo, Francisco Dias de Ávila recebeu apoio dos Cariri aldeados pelos capuchinhos franceses nas ilhas do São Francisco para derrotar os Anaió³⁸⁸.

³⁸⁵ PUNTONI, Pedro. A arte da guerra no Brasil..., p. 196.

³⁸⁶ Desde o início da colonização os portugueses dividiram os índios em dois grupos: tupi e tapuia. Os “Tupi” tinham uma homogeneidade linguística, já os “Tapuia” designavam uma diversidade de grupos indígenas com cultura e línguas distintas. Enquanto os primeiros localizavam-se, principalmente no litoral, os segundos estavam nos sertões da colônia. In: VAINFAS, Ronaldo (dir.). *Dicionário do Brasil colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001, p. 544-5.

³⁸⁷ PUNTONI, Pedro. Op. Cit., loc. cit.

³⁸⁸ MEDEIROS, Ricardo Pinto de. Povos indígenas nas guerras e conquista do sertão..., p. 333-4.

Francisco Dias de Ávila se ofereceu, em 1675, como capitão da expedição na margem pernambucana do sertão do rio São Francisco, onde havia se rebelado algumas aldeias da “nação” Guegue. O governador o enviou para região como capitão-mor de cem homens brancos e alguns índios, as primeiras ordens foram de tentar convencer os rebelados com razões e promessas, como a obtenção de algumas terras na Bahia, mas caso isso não fosse possível deveriam ser submetidos à força³⁸⁹.

Data dessa época a ocupação do sudeste do Piauí. Segundo a historiadora Ana Stela Oliveira, o projeto colonial para a região piauiense foi dividido em duas partes, a primeira com a chegada dos sertanistas provenientes do São Francisco no final do século XVII, e a segunda a partir da expulsão dos jesuítas na segunda metade do século XVIII, com a expansão da criação de gado e os conflitos com os Pimenteira, últimos povos indígenas em guerra com o colonizador na capitania. O sudeste do Piauí funcionava como rota de dois pontos de irradiação da pecuária para o interior da colônia, a corrente baiana e a pernambucana, fora isso, também era caminho do gado que seria distribuído na Bahia e em Minas Gerais. O rio Piauí era o principal curso d'água da região e abastecia essas rotas. O território possui uma bacia hidrográfica generosa, cercada pelos vários afluentes do rio Parnaíba, que se desdobram em campinas e várzeas, por isso sempre foi um corredor de migrações, tanto de índios quanto, mais tarde, de colonizadores³⁹⁰.

A expedição dos bandeirantes da chamada Casa da Torre, instituição fundada e administrada pelo vasto patrimônio da família d'Ávila da Bahia, tendo a frente o capitão-mor Francisco Dias de Ávila perseguiu os índios Galanches e Gueguê localizados às margens do Rio São Francisco, nas proximidades do sul do Piauí. Em um ano de luta a região foi dominada, e os colonizadores ultrapassaram o rio São Francisco e estenderam seus domínios até a fazenda Sobrado, na Bahia³⁹¹.

A historiografia tradicional e os cronistas da época atribuíram a conquista das terras piauienses a esse seleto grupo de desbravadores, tratados como “descobridores”

³⁸⁹ MEDEIROS, Ricardo Pinto de. Povos indígenas nas guerras e conquista do sertão..., p. 334-5.

³⁹⁰ OLIVEIRA, Ana Stela de Negreiros. O povoamento do sudeste do Piauí: indígenas e colonizadores, conflitos e resistência. Tese apresentada a Universidade Federal de Pernambuco. Recife: UFPE, 2007, p. 26-7.

³⁹¹ Idem, p. 28.

do Piauí³⁹². A eles cabiam os títulos das sesmarias, mas o trabalho de ocupação foi realizado por uma massa de pessoas anônimas, como arrendatários, vaqueiros, posseiros, escravos africanos, religiosos e indígenas. Fora isso, é preciso levar em conta que a ocupação da área foi à custa da violência empregada contra os diversos agrupamentos indígenas que se mostraram resistentes pelo caminho. Até o início do século XIX,

(...) numerosas expedições foram organizadas, com a finalidade de expulsar o nativo de suas terras, escravizá-lo nas fazendas de gado e reduzi-lo em aldeamentos. Os primeiros colonizadores começaram a expandir seus currais rumo aos vales dos rios Piauí, Gurguéia, Canindé e Parnaíba (...). Inicialmente, os primeiros conquistadores do território não objetivavam a aquisição da terra para a instalação de fazendas, visando-se apenas à conquista dos povos indígenas para serem utilizados como mão-de-obra, principalmente nas tropas militares. Essa caçada violenta dizimou inúmeras etnias³⁹³.

Em 1676 ocorreram as primeiras concessões de sesmarias que beneficiaram Domingos Afonso Mafrense, Julião Afonso Serra, o próprio Francisco Dias de Ávila e Bernardo Pereira Gago. As terras foram doadas pelo governador de Pernambuco, Dom Pedro de Almeida. Cada um recebeu dez léguas de terras nas margens do rio Gurguéia, na Bacia do Parnaíba. Esses foram os primeiros homens a serem outorgados com títulos de terra no Piauí. Coube aos sucessores da família d'Ávila completar a penetração e a ocupação para o Oeste do território. Assim, tornaram-se grandes proprietários de fazendas na localidade e também muito poderosos politicamente devido aos acordos feitos com o governo no decorrer dessas empreitadas para o sertão³⁹⁴.

Posteriormente, Domingos Afonso Mafrense, o Domingos Sertão, sócio da Casa da Torre, recebeu outras propriedades nas margens do rio Parnaíba: em Parnaguá em 1681; no Gurguéia e Paraim em 1684; e novamente no Parnaíba em 1686³⁹⁵. A expansão pecuária nas terras piauienses esteve diretamente ligada as doações feitas aos sócios da Casa da Torre:

Foi no vale do rio Canindé que Domingos Afonso Sertão, grande proprietário português residente em Salvador, na Jequitáia, considerado o descobridor destes sertões, fundou varias fazendas de

³⁹² ALVES, Vicente E. L. As bases históricas da formação territorial piauiense. *Revista Geosul*, Florianópolis, v.18, n.36, p.55-76, jul/dez 2003.

³⁹³ OLIVEIRA, Ana Stela de Negreiros. O povoamento do sudeste do Piauí..., p. 27-8.

³⁹⁴ Idem, p. 28.

³⁹⁵ Ibidem, p. 28-9.

*gado, sendo a mais importante, a da Aldeia de Cabrobó, elevada à condição de vila em 1712, recebendo o nome de Mocha*³⁹⁶.

A principal ocupação desses sertões foi, portanto, em todo período colonial, a criação extensiva de gado, que se caracterizava como atividade econômica auxiliar no funcionamento dos engenhos canavieiros. A pecuária teve seu principal foco de irradiação na Bahia, de onde partiram os primeiros criadores de gado rumo ao interior do Brasil, seguindo o curso do Rio São Francisco até o lado oriental da bacia do Parnaíba, área na qual se constituiu o território piauiense, pelas margens dos rios Piauí, Canindé, Paraim e Gurguéia (ver mapa 1). Em 1697 foi constatada a existência de 129 fazendas de gado e 153 sítios às margens dos rios e lagoas do Piauí³⁹⁷.

A pecuária extensiva determinou a ocupação do território de forma dispersa e a vida das pessoas se resumia ao trabalho dentro das fazendas, sem muita comunicação com o mundo exterior. Nos anos iniciais de povoamento assistiu-se a quase ausência de núcleos urbanos na região. Apenas em fins do século XVII, precisamente em 1697, surgiu a primeira povoação no Piauí: a freguesia de Nossa Senhora da Vitória, nas margens do rio Mocha, precedida pela fundação da capela de mesmo nome feita pelo Padre Miguel de Carvalho. Esta foi elevada à categoria de vila em 1717, mesmo ano em que foi criada a comarca do Piauí. Em alvará régio de 1718 o Piauí tornou-se capitania independente da jurisdição do Maranhão. Porém, continuou subordinado ao Bispado de Pernambuco até 1728, quando passou a estar sob alçada da diocese do Maranhão³⁹⁸.

Domingos Sertão retornou à Bahia deixando cerca de 30 fazendas de gado para serem administradas por homens de sua confiança no Piauí. Após sua morte, em 1711, deixou em testamento todas as suas terras sob a responsabilidade do reitor do Colégio da Bahia, assim, as fazendas passaram a ser gerenciadas pelos jesuítas. Afonso Sertão foi um homem importante para as relações de poder da época, ocupou o posto de capitão-mor da Companhia de Infantaria de Ordenança, foi tesoureiro geral da Bahia, Provedor da Santa Casa de Misericórdia da mesma cidade, era cavaleiro da Ordem de Cristo e pertencia a várias irmandades religiosas³⁹⁹.

³⁹⁶ MOTT, Luiz. Transgressões na calada da noite: um sabá de feiticeiras e demônios no Piauí colonial. *Textos de História*, v. 14, p. 57-84, 2006, p. 1.

³⁹⁷ OLIVEIRA, Ana Stela de Negreiros. O povoamento do sudeste do Piauí..., p. 29.

³⁹⁸ MOTT, Luiz. *Piauí Colonial: população, economia e sociedade*. Teresina, projeto Petrônio Portella, 1985, p.84.

³⁹⁹ OLIVEIRA, Ana Stela de Negreiros. Op. Cit., p. 29-30.

Quando o padre Manuel da Costa, enviado pelo reitor do Real Colégio da Bahia João Antônio Andreoni, chegou ao Piauí para tomar posse das fazendas, o patrimônio estava sendo distribuído entre os filhos naturais de Afonso Sertão, o que gerou complicações e disputas. O inventário do sertanista durou cinco anos. O primeiro administrador das fazendas foi o padre Manuel da Costa. Em 1749 foi fundado no Piauí, pelos jesuítas do Colégio do Maranhão, o Seminário do Rio Parnaíba, localizado em Oeiras, tendo como regente o jesuíta Francisco Ribeiro. O Seminário foi estabelecido tendo como padroeira Santa Úrsula. Era mantido por subsídios reinóis e pelos pais dos alunos. Foi o primeiro estabelecimento de ensino secundário do Piauí, com disciplinas de gramática e humanidades. No entanto, como observou Ana Stela, a atuação da Companhia de Jesus na localidade estava mais ligada à administração de terras do que às missões e à catequese. A mais importante fazenda da Companhia era a Vila da Mocha, primeira capital do Piauí, que hoje corresponde a cidade de Oeiras:

Nas fazendas administradas pelos jesuítas, em 1739, já havia cerca de 30.000 cabeças de gado vacum e 164 trabalhadores. Quando foram incorporadas à coroa, algumas fazendas estavam repartidas em sítios ou arrendadas a particulares. (...) os padres compraram outras fazendas e exerceram grande influência na região, aproveitando-se do trabalho de cerca de 700 escravos, entre negros e índios domesticados⁴⁰⁰.

Antes de 1711, os jesuítas estavam envolvidos em missões esporádicas na região entre o Maranhão e o Ceará, mais precisamente na serra de Ibiapaba, divisa do Piauí com o Ceará, com população indígena de quatro mil habitantes, a maior parte da “nação” Tabajara. Segundo Odilon Nunes essa foi considerada a maior missão confiada aos jesuítas em toda província do Brasil. Estavam a frente da missão o padre Ascenso Gago e seu companheiro padre Francisco de Araújo. Também missionavam por aquela área os franciscanos provenientes do Distrito da Bahia⁴⁰¹.

Os religiosos da Companhia de Jesus tiveram como primeira residência no Piauí a Fazenda Torre. Depois foram divididos em três sedes: nas margens do rio Canindé, no chamado Brejo de Santo Inácio; no Brejo de São João, na região de Nazaré do rio Piauí; e na região do rio Parnaíba, onde construíram capelas e moradas. Após o recebimento da herança de Sertão, os padres compraram outras fazendas sustentadas pelo trabalho escravo de negros e índios domesticados. As propriedades compradas entre 1754 e 1759

⁴⁰⁰ OLIVEIRA, Ana Stela de Negreiros. O povoamento do sudeste do Piauí..., p. 30-1.

⁴⁰¹ NUNES, Odilon. *Pesquisas para a história do Piauí* – Volume I. Teresina: FUNDAPI; Fund. Mons. Chaves, 2007, p. 113.

foram: Guaribas, Matos, Salinas, Cachoeira, e Pobre. As propriedades Itauera e São Romão foram arrematadas em conflitos judiciais com Domingos Jorge e a fazenda Água Verde foi uma doação de Marinho Soares. Em 1743 havia, aproximadamente, 170 trabalhadores nos domínios inacianos, que ajudavam a sustentar o Colégio da Bahia e o Noviciado de Jiquitaia, ambos na Bahia⁴⁰². Segundo Odilon Nunes: “Dessa forma, duas importantes instituições culturais do Brasil colonial, senão as mais importantes, eram mantidas pela riqueza piauiense”⁴⁰³.

As inúmeras terras que os jesuítas possuíam no sertão geravam conflitos com os donos das grandes propriedades, principalmente com os membros da família Ávila. “A geopolítica eclesiástica chocava-se frontalmente com os objetivos expansionistas e exclusivistas da Casa da Torre”⁴⁰⁴. Ao mesmo tempo em que Garcia d’Ávila perseguia os jesuítas, seu maior sócio era amigo e protetor deles.

Apesar das primeiras conquistas empreendidas pelos homens da Casa da Torre e o começo da organização administrativa do Piauí, continuavam as entradas e as missões em busca de terras e mão-de-obra indígena para os sertões dessa capitania. Os portugueses encontravam grande resistência dos índios ao aldeamento, principalmente dos Guegue, dos Acroá e dos Gamela. Os colonos enviavam cartas aos governadores da Bahia e de Pernambuco pedindo o envio de índios aldeados para auxiliarem nos conflitos da região. No fim do século XVII os bandeirantes paulistas, como Domingos Jorge Velho, também foram chamados para lutar nessas guerras, principalmente nos sertões maranhenses contra os Tremembé e demais gentios de corso⁴⁰⁵.

As queixas ao rei sobre mortes, extorsões e roubos envolvendo tribos indígenas na região eram numerosas, estando grande parte desses nativos localizados nos sertões do Piauí. Na documentação os índios foram representados pelas autoridades locais como vadios, preguiçosos e ladrões, mesmo os aldeados: “os índios vão continuando sem remédio no seu antigo viver”⁴⁰⁶. Em 1718 o rei autorizou o projeto do mestre de campo Bernardo Carvalho de Aguiar, que pretendia destruir o gentio das terras entre o

⁴⁰² ASSIS, Nívia Paula Dias de. OLIVEIRA, Ana Stela de Negreiros. *Padres e fazendeiros no Piauí colonial – século XVIII*. ANPUH - XXV Simpósio Nacional de História. Anais. Fortaleza, 2009, p. 4-5.

⁴⁰³ NUNES, Odilon. Op. Cit., p. 115.

⁴⁰⁴ CARVALHO, João Renôr Ferreira de. *A Geopolítica Lusitana do século XVIII no Piauí colonial*. Imperatriz, MA: Ética, 2007, p.32.

⁴⁰⁵ MEDEIROS, Ricardo Pinto de. Povos indígenas nas guerras e conquista do sertão..., p. 348-50.

⁴⁰⁶ Arquivo Histórico do Piauí. Carta do governador do Piauí ao rei em 1773. Seção de arquivo da capitania (CABAcap), códice 146, estan. 02, prat. 01, p. 27.

Ceará e o rio Parnaíba através de um exército composto de mais de quatrocentos índios aldeados, fora os brancos. Esse mestre entraria em conflito, no sertão do Piauí, com os objetivos do coronel Garcia d'Ávila Pereira, que não queria intromissões no seu arraial – provido as suas custas na capitania -, onde seria ele próprio o responsável pela continuação conquista. O rei interferiu a favor dos d'Ávila⁴⁰⁷.

Em 1739 novas expedições foram enviadas a região com o objetivo de aldear os índios, mas sem grandes sucessos. Em 1745 foi obtida a paz com uma parte dos Guegue. No mesmo ano o ouvidor-geral do Piauí reclamava das hostilidades do gentio Acroá e seguia para enfrentá-los com uma comitiva de colonos particulares acrescentados dos gentios Guegue aldeados, inimigos da “nação” Acroá. Os Acroá resistiram, alguns morreram, outros foram presos, mas depois propuseram um tratado de paz com os portugueses. No entanto, o ouvidor não respeitou o acordo e enviou uma tropa que entrou em choque novamente com os índios, resultando na morte de trinta e três Acroá. Muitos missionários denunciavam em suas cartas os excessos e a ambição das tropas e das autoridades portuguesas, que invadiam tribos sem aparente motivo e capturavam os índios para vender aos fazendeiros⁴⁰⁸.

Em 1747 o ouvidor entra novamente em choque com os Guegue, ocasionando a morte de vinte e quatro homens e capturando outros tantos que foram repartidos entre oficiais e autoridades, no entanto dois fugiram para o mato. Obstinado em sua guerra contra os índios, o ouvidor-geral deu ordens a José de Abreu Bacelar, morador das Cajazeiras, no distrito de Parnaguá – fazenda onde moravam as mulheres que confessaram o *sabá* motivo dessa pesquisa – para encontrar e castigar da sua forma aqueles gentios. Bacelar matou aproximadamente doze índios e aprisionou mais de trinta, no entanto, com a fuga de grande parte deles, chegou à vila apenas com cinco Guegue. O ataque foi justificado pelos inconvenientes que esses índios causavam as freguesias de Gurgueia e de Parnagua. Na falta de gente para a empreitada, a região só possuía duas aldeias com poucos índios, José escreveu para o missionário das aldeias da “nação” Araió e Anaperu para que lhe remetesse gente de guerra, mas não foi atendido e cumpriu sozinho a tarefa⁴⁰⁹.

⁴⁰⁷ MEDEIROS, Ricardo Pinto de. Povos indígenas nas guerras e conquista do sertão..., p. 352.

⁴⁰⁸ Idem, p. 353-4.

⁴⁰⁹ MEDEIROS, Ricardo Pinto de. Povos indígenas nas guerras e conquista do sertão..., p. 354-5.

Em 1751, João do Rego Castelo Branco informava ao rei a invasão dos Acroá no Parnagua e dos Guegue na ribeira do Gurgueia. As disputas recomeçavam e os Acroá, em represália, invadiam constantemente os aldeamentos dos Gamela, seus rivais, o que deixava os padres preocupados. O capitão também reclamava dos moradores, que não queriam investir no sustento das tropas para a guerra contra os índios que não lhes afetavam diretamente. Em 1758 várias resoluções do Conselho Ultramarino discutiam os conflitos com os gentios e ressaltavam que a partir de 1755, com a lei de liberdade dos índios, a organização da guerra contra os bárbaros havia sido prejudicada, pois o principal incentivo dos particulares era a utilização da mão-de-obra dos cativos como escravos⁴¹⁰.

Portanto, segundo Ricardo Pinto Medeiros, a chamada “guerra dos bárbaros” possuiu uma duração muito maior do que grande parte da historiografia sobre o tema defendeu⁴¹¹. E não se tratava de um conflito apenas entre os “bárbaros” indígenas e os bandeirantes apesadores de índios, os conflitos envolveram todos os segmentos sociais da época, capitães, autoridades, índios, missionários, moradores, fazendeiros e a própria coroa portuguesa. Grande parte das cartas trocadas entre as capitânicas do Maranhão, do Piauí, de Pernambuco, do Ceará, do Rio Grande do Norte e da Bahia nessa época refletiam sobre os embates e sobre a notável resistência indígena. Fundamental também foram as estratégias de utilizar a própria força militar indígena dos aldeamentos para compor os exércitos dos colonizadores enviados as matas, não só pelo seu conhecimento da terra, mas também para fomentar as rivalidades entre “nações” inimigas. No livro de registro da Capitania do Piauí entre os anos de 1763 e 1781 é possível encontrar diversas cartas de patentes para índios, um deles da “nação” Acroá, ganhou a patente de capitão nessa época, mas curiosamente, também ganhou o nome de um dos capitães que mais perseguiu os índios na história do Piauí, João do Rego⁴¹². Em muitos combates os índios atacaram e mataram entre si. Por outro lado, também souberam recuar e propor alianças de paz quando a resistência não era mais possível.

A “Guerra dos Bárbaros” tornou possível repensar a visão construída sobre o Norte do país a partir do antagonismo entre jesuítas e colonos. Os padres criticavam a violência e a ganância dos conquistadores e tentavam proteger os nativos nos

⁴¹⁰ Idem, p. 355-6.

⁴¹¹ Ibidem, p. 359.

⁴¹² Arquivo Público do Piauí. Livro de registro Tomo II, Capitania do Piauí 1763-1781. SPE, cod. 274, estn. 02, prat. 04, p. 80.

aldeamentos. No entanto, também estiveram, muitas vezes, ao lado da coroa e dos colonos contra as rebeliões indígenas, afinal, através da catequese, lutavam pelo mesmo propósito: cristianizar e submeter os nativos ao poder do monarca português. E para além de um comportamento homogêneo entre os padres, existiram muitas diferenças entre posturas individuais. A documentação permite resgatar o caso de alguns clérigos que colocaram a própria permanência em risco na colônia para ajudar os nativos. Foi o caso do frei Eusébio Xavier no Piauí, autoridades locais escreveram para o rei acusando o padre de incentivar os índios genipapos à fuga de suas fazendas, ele acabou expulso em 1728⁴¹³. O jesuíta João Ribeiro de Carvalho também foi expulso do Brasil, na segunda metade do século XVIII, por ser contra uma expedição que visava castigar os gentios Gueguês e Acroá na capitania, ele se recusou e enviar índios aldeados para o confronto⁴¹⁴. Os indígenas também tinham escravos africanos como aliados em suas fugas, no dia 28 de julho de 1778 o capitão João do Rego Castelo Branco pediu uma diligência contra os índios Gueguês que fugiram para as matas com a ajuda de um negro cativo fugido e pede autorização régia para castigá-los⁴¹⁵. A colônia permitiu a ressocialização entre grupos culturais distintos que comungavam interesses em comum.

Por fim, é preciso frisar que os conflitos de terra no Piauí não se reduziram ao confronto entre indígenas e colonos. O século XVIII também presenciou na região uma série de disputas entre posseiros e sesmeiros e entre os usufrutuários e as autoridades. Os homens da Casa da Torre e os ricos sesmeiros que moravam no litoral mantinham homens poderosos como procuradores de suas terras no Piauí. Esses procuradores cobravam um pagamento de dez mil réis, em cada ano e em cada fazenda, aos posseiros que desejassem utilizar essas propriedades. As denúncias dos abusos, da opressão e da violência na cobrança dessas taxas preenchem uma série de documentos enviados a El-Rei no período. Os padres tentavam, sem sucesso, interceder a favor dos posseiros. Em 1743, a Câmara da Vila de Mocha fez uma representação ao Rei pedindo que as sesmarias fossem demarcadas e ficassem pertencendo a quem realmente cultivava e enriquecia as terras. Em 1753, finalmente, depois de muitas contendas, a Coroa concedeu aos sesmeiros a posse das terras, com no máximo três léguas de comprimento.

⁴¹³ AHU ACL CU 013, Cx. 11, d. 977.

⁴¹⁴ AHU ACL CU 013, Cx. 27, d. 2570.

⁴¹⁵ Arquivo Histórico do Piauí. Seção de arquivo da capitania (CABAcap), códice 146, estan. 02, prat. 01, p. 67 v.-68; 73-73v.

Contudo, a decisão não resolveu o problema de terras na capitania, as disputas marcaram todo século XIX e continuaram na contemporaneidade⁴¹⁶.

2.2. A política pombalina e os conflitos com os jesuítas

Um dos pontos-chave da política pombalina foi a centralização do poder real, não só no reino como nas possessões portuguesas no além-mar. As terras ao Norte do Brasil tiveram atenção privilegiada da Coroa dada a sua dispersão e a falta de controle pelas autoridades coloniais. Na segunda metade do século XVIII, a metrópole preocupou-se em formar núcleos urbanos na capitania do Piauí, mas encontrou muita resistência dos colonos, pois, para eles: “Morar nas vilas e cidades significava submeter-se às medidas disciplinadoras das instâncias coloniais”⁴¹⁷. Uns dos alvos dessa política foram os jesuítas, grandes monopolizadores da mão-de-obra indígena nas missões pelo sertão.

No primeiro semestre de 1755, o monarca sancionou uma série de leis relativas à integração dos ameríndios na Monarquia Lusitana. A Lei de 04 de abril concedia privilégios aos portugueses que cassassem com índias; pela Lei de 06 de junho as aldeias indígenas passavam a ser governadas pelo poder civil; e no dia 07 de junho, foi criada a Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão, com o intuito de desenvolver a região e acabar com o monopólio comercial religioso. Pombal também previa o desenvolvimento de outras atividades comerciais além da pecuária, como o cultivo do algodão e do fumo, e a busca de madeira e de pedras preciosas, através da importação de escravos negros dos mercados da Bahia, São Luís e Recife. Nessa época, também começou o desenvolvimento da indústria do charque financiada por fazendeiros ricos e

⁴¹⁶ NUNES, Odilon. *Pesquisas para a história do Piauí...*, p. 130-2.

⁴¹⁷ FONSECA, Rodrigo G. Entre o projeto imaginado e a obra executada: as resistências dos habitantes do sertão piauiense às pretensões da administração colonial no século XVIII. *Mneme – Revista de Humanidades UFRJ*, v. 9, n. 24, Set/out 2008, p. 2.

poderosos portugueses. A atividade atingiu o auge no século XIX, aliada a agricultura do algodão e concentrando os maiores plantéis de escravos no Norte do país⁴¹⁸.

Em 17 de agosto de 1758 a criação do Diretório dos índios representou outro “golpe” para a Companhia de Jesus. Através desta lei, o poder temporal dos jesuítas foi suprimido em todo Brasil, os aldeamentos foram transformados em vilas, sujeitas à administração direta da Coroa através da indicação de um diretor, e os índios transformaram-se em súditos e “cidadãos” (segundo a concepção de cidadania da época). Os índios nomeavam entre eles um principal, capaz de representá-los junto ao governo, e um religioso continuava encarregado da catequese e da conversão. No entanto, não foi fácil estabelecer as novas vilas, pois havia diferenças consideráveis entre a legislação e a realidade local que se verificava com a escassez de população, com a resistência à vida urbana, e com os constantes ataques dos *gentios*⁴¹⁹.

Os aldeamentos piauienses mais antigos, criados ao longo do século XVII, que existiam na época da implementação do Diretório eram: São Francisco Xavier, com os índios Tabajara; Nossa Senhora do Livramento, na lagoa do Parnaguá, com os índios Rodeleiros, Acoroá e Mocoases; Nossa Senhora das Mercês, dos índios Jaicó; Cajueiro, com os Tremembé; Nossa Senhora da Conceição do Ó, com os Aroases; Nossa Senhora do Desterro, com os Tremembé; Guaribas, com 2.051 Gueguês, que se rebelaram em 1747 e mataram o missionário responsável fugindo pelas matas; e São Félix da Boa Vista, com os Acoroá, Timbira e Aranhis. Curiosamente, nenhum dos aldeamentos no Piauí foi elevado à categoria de vila, como definia o Diretório e como aconteceu em outras capitânicas. Apenas as antigas freguesias tornaram-se vilas. Um dos motivos para o descumprimento da lei pode ter sido o número insuficiente de nativos nos aldeamentos para se transformarem em vilas⁴²⁰.

O Diretório dos Índios, segundo Maria Regina Celestino, deve ser compreendido no contexto geral da política pombalina, que visava, principalmente, o fortalecimento do poder régio em detrimento dos setores que o afrontavam, tais como: a burguesia mercantil, a aristocracia nobiliária, e a aristocracia eclesiástica. A demarcação das

⁴¹⁸ FALCI, Miridan Britto Knox. MARCONDES, Renato Leite. Escravidão e reprodução no Piauí: Teresina (1875). *CONGRESSO BRASILEIRO DE HISTÓRIA ECONÔMICA*. Anais. São Paulo: ABPHE, 2001, p. 7.

⁴¹⁹ SANTOS, Fabiano Vilaça dos. *O governo das conquistas do norte: trajetórias administrativas no Estado do Grão-Pará (1751-1780)*. Tese. Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2008, p. 262-4.

⁴²⁰ OLIVEIRA, Ana Stela de Negreiros. O povoamento do sudeste do Piauí..., p. 40-1.

fronteiras do país foi uma prioridade, nesse ponto a região norte teve destaque, e o próprio governador do estado do Maranhão e Grão-Pará era irmão de Pombal, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, que foi o redator do Diretório Pombalino. O documento representou mudanças na política indianista, mas também manteve continuidades, em especial com o Regimento das Missões de 1686. Diferente dos missionários jesuítas, que procuraram se adaptar as condições indígenas para concretizar o projeto de evangelização, o Diretório procurou enquadrar os índios nos padrões de comportamento coloniais, tornando como obrigatória a língua portuguesa, proibindo a nudez, combatendo o alcoolismo, obrigando os índios a morarem em casas separadas e a adotar um nome e um sobrenome, oriundos de famílias portuguesas. As medidas de assimilação também incentivavam a miscigenação, principalmente com os brancos, para aumentar o contingente populacional de certas áreas, e abolia a discriminação legal contra os índios, que deixavam de estarem sujeitos aos estatutos de limpeza de sangue. Sem dúvida, essas prerrogativas para transformar os índios em súditos agricultores entraram em conflito com os interesses dos sesmeiros da região⁴²¹.

Nesse contexto, foi nomeado o sargento-mor João Pereira Caldas para governador da capitania do Piauí em 1759, cargo que ocupou até 1769. Pereira Caldas era visto como inimigo dos jesuítas e chegou ao território com a missão de acabar com os abusos e extorsões contra o patrimônio da Coroa portuguesa, organizar a máquina administrativa e criar as primeiras vilas do território:

As diretrizes a serem seguidas pelo governador podem ser resumidas em quatro aspectos essenciais: estabelecimento do governo político, com todo aparato necessário ao exercício das funções públicas; cumprimento das leis de 6 e 7 de junho de 1755 a respeito da liberdade dos índios; organização do aparato militar; fundação de vilas para abrigar a população dispersa pelo interior, inclusive, os índios que deveriam ser mantidos afastados da tutela temporal dos religiosos, conforme o Diretório⁴²².

Em 1761, a Vila de Mocha foi elevada à cidade com o nome de Oeiras, em homenagem ao ministro Sebastião José de Carvalho, então conde de Oeiras, e se tornou sede do governo (ver mapa 2). A capitania passou a ser chamada de São José do Piauí, em homenagem ao monarca português. A maior parte das vilas estava localizada na região Centro-Norte da capitania, tais como Campo Maior, Marvão do Piauí, São João

⁴²¹ ALMEIDA, Maria Regina Celestino. *Os índios na história do Brasil*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010, p. 109-13.

⁴²² SANTOS, Fabiano Vilaça dos. *O Governo das conquistas do norte...*, p. 262.

de Parnaíba e Valença do Piauí. Ao Sul foram criadas apenas as vilas de Nossa Senhora do Livramento de Parnaguá e a vila de Jurumenha. Dessa forma, o governo garantia a posse da Capitania do Piauí de Norte a Sul. Nesse período encontravam-se aldeados grande parte dos índios Jaicó, Gueguê e Acoroá. Apenas os Pimenteiras, a sudeste da capitania, região que ainda permanecia sem povoações significativas, estavam em guerra com os colonizadores⁴²³.

Nesse período destaca-se na documentação a figura do capitão João do Rego Castelo Branco, famoso pelos combates aos indígenas Gueguê, Acoroá, Timbira e Pimenteiras. No dia 6 de março de 1780 o capitão recebeu ordens reais para invadir o “sertão dos bárbaros pimenteiras” e fazer com que se rendessem⁴²⁴. Na carta do dia 12 de dezembro de 1779, João declarou a continuação da guerra contra o gentio das Pimenteiras, mas reclava da falta de mantimentos e das epidemias que prejudicavam a expedição⁴²⁵. A coroa soube agradecer os serviços prestados por ele, que recebeu todas as honrarias possíveis da época, foi sargento-mor, tenente-coronel, administrou fazendas do Fisco e aldeamentos, foi louvado na Câmara, e recebeu o Hábito de Cristo⁴²⁶. Seu nome aparece em várias cartas do Arquivo Público do Piauí e do Conselho Ultramarino, envolvido em queixas dos colonos pelos seus abusos de poder e pelo massacre de aldeias inteiras de índios.

Em 1760 os jesuítas foram expulsos do país, presos e remetidos para a Lisboa. As antigas fazendas de Domingos Sertão ficaram sob a administração régia como Fazendas do Real Fisco. A administração da coroa parece não ter sido tão eficiente como a dos padres. Segundo Ana Stela, inúmeros documentos do Arquivo Público do Piauí denunciam os abusos dos feitores dessas fazendas, as queixas se dirigiam principalmente contra Luiz Antonio Ribeiro, acusado de maltratar os escravos, de violentar as mulheres, de diminuir a produtividade do gado, e de destruir as matas. Alguns colonos não concordaram com a expulsão dos padres e enviaram petições ao governador denunciando a deploração das terras, antes gerenciadas pelos religiosos⁴²⁷.

⁴²³ OLIVEIRA, Ana Stela de Negreiros. O povoamento do sudeste do Piauí..., p. 37-8.

⁴²⁴ Arquivo Histórico do Piauí. Seção de arquivo da capitania (CABAcap), códice 146, estan. 02, prat. 01, p. 77.

⁴²⁵ Idem, p. 82v-83.

⁴²⁶ OLIVEIRA, Ana Stela de Negreiros. Op. cit., p. 42.

⁴²⁷ Idem, p. 31-3.

A ordem de desterro aos inacianos das capitanias do Grão-Pará e do Maranhão chegou com a Carta Régia de três de setembro de 1759, naquela altura os padres não pensavam em uma expulsão geral. As autoridades procederam confiscando seus bens, enquanto os jesuítas eram enviados em prisão domiciliar nos Colégios de São Luís e do Pará. De lá, alguns meses depois, foram remetidos para as naus e destinados à prisão na Torre de São Julião da Barra, no litoral lisboeta. Os testemunhos dos padres na prisão revelaram um ambiente desconfortável, fétido, úmido e tomado de bichos. Em 1773, através da Bula *Dominus ac Redemptor* a Companhia de Jesus estava, definitivamente, extinta⁴²⁸.

Segundo o historiador português Jorge Couto, a expulsão da Companhia de Jesus dos domínios portugueses se trata de um fenómeno histórico complexo ocorrido nos três principais reinos católicos do século XVIII: Portugal, França e Espanha. Os governos desses territórios, eivados dos princípios do Despotismo Esclarecido não toleravam a existência de corpos autônomos que não estivessem submetidos ao poder incontestável do soberano e seus órgãos de governo oficiais. A Ordem dos inacianos impunha certa resistência às novas orientações políticas desses reinos. Em Portugal e na Espanha a perseguição aos padres teve um carácter mais dramático devido aos enormes privilégios e a grande influência econômica, social e política que eles adquiriram nas colônias americanas⁴²⁹.

Nas províncias do Norte, a importação de mão-de-obra escrava não foi suficiente para compor amplos contingentes populacionais capazes de guarnecer as vastas fronteiras da América Portuguesa. O estatuto que previa a liberdade dos indígenas estava dentro dessa política de fomentar, em larga escala, a miscigenação e aumentar, assim, o número de habitantes. Na segunda metade do século XVIII, a atuação dos missionários daquelas regiões deveria se enquadrar nos parâmetros propostos pela Coroa. As ordens regulares ali presentes (jesuítas, carmelitas e franciscanos), além do ministério espiritual, colaborariam para a criação de novas povoações nas fronteiras, impedindo as ameaças externas dos países estrangeiros. Francisco Xavier de Mendonça Furtado, Capitão-General do Estado do Grão Pará e Maranhão, recebeu instruções

⁴²⁸ RODRIGUES, Luiz Fernando Medeiros SJ. As prisões e o destino dos jesuítas do Grão-Pará e Maranhão: narrativa apologética, paradigma de resistência ao anti-jesuitismo. *Clio* – Série revista pesquisa de história, Recife: Ed. Universitária da UFPE, n. 27-1, p. 9-41, 2009, p. 14-32.

⁴²⁹ COUTO, Jorge. As missões americanas na origem da expulsão da Companhia de Jesus de Portugal e seus Domínios Ultramarinos. In: Biblioteca Nacional de Portugal (org.). *A expulsão dos jesuítas dos domínios portugueses: 250.º aniversário*. Lisboa: BNP, 2009, p. 9.

régias para inspecionar as aldeias dirigidas por eclesiásticos e enviar um relatório ao reino. O governador comunicou ao soberano o excessivo poder dos missionários na região e a conveniência de deixar para os religiosos apenas o domínio espiritual sobre os índios, retornando o poder temporal para a jurisdição real⁴³⁰.

Os jesuítas ofereciam muita resistência às novas ordens régias, para eles a perda do poder temporal sobre os índios significava uma violação do *Regimento das Missões*. Também se opuseram a criação da Companhia Geral do Comércio do Grão Pará e Maranhão e criaram dificuldades para as operações de demarcação das fronteiras. Na expedição ao rio Negro os religiosos não queriam ceder os índios aldeados para cooperar com o serviço régio, o que gerou graves dificuldades para a missão. E resultou, a partir de 1757, em uma atitude de constante hostilidade entre o governo e os padres, o que culminou na expulsão definitiva poucos anos depois⁴³¹.

2.3. A escravidão negra no Piauí colonial

O Piauí tem uma posição geográfica interiorizada, longe da costa e entre dois polos de desenvolvimento econômico, Maranhão e Pernambuco. A região sofreu ondas migratórias vindas de Pernambuco, da Bahia, do Ceará, do Maranhão, de Goiás e até mesmo de São Paulo. O devassamento das terras foi feito por dois tipos de conquistadores, os sertanistas por contrato, que aprisionavam os índios para vender como mão-de-obra, e os sesmeiros da Casa da Torre, criadores de gado. Como visto, no século XVII surgiram os primeiros núcleos populacionais na região, principalmente formados pelos “entradistas”. As entradas eram compostas de (luso) portugueses, mamelucos, índios catequizados, missionários e também escravos negros. Aos poucos os currais se tornaram a atividade econômica preponderante e a mão-de-obra escrava começava a entrar Piauí a partir de meados do século XVII, em substituição ao trabalho indígena. As fazendas de gado eram compostas por brancos, negros, índios e mestiços⁴³².

⁴³⁰ COUTO, Jorge. As missões americanas na origem..., p. 22-3.

⁴³¹ Idem, p. 24-31.

⁴³² FALCI, Miridan Britto Knox. MARCONDES, Renato Leite. Escravidão e reprodução no Piauí..., p. 2-3.

Em 1697 o padre Miguel de Carvalho fez uma quantificação da população do território na sua “Descrição do sertão do Piauí” e constatou que a população negra era superior na maior parte das freguesias, excetuando-se a Gurguéia. Na região de Oeiras existiam 68 fazendas, a população negra era de 115 pessoas, ultrapassando a dos brancos que era de 84 pessoas. A contribuição dos índios era pequena, apenas 36 indivíduos, acredita-se que a maioria estava nas matas, e 8 mestiços. No total havia 243 habitantes naquela localidade. Para abastecer as fazendas de gado havia uma pequena produção de milho, feijão e mandioca em sítios próximos, onde a maioria da população também era de negros. Em todo o Piauí o total era de 129 fazendas, com 438 habitantes, dos quais 48% eram escravos, 35% brancos e 17% mestiços e indígenas. Do mesmo modo, a população feminina era bem reduzida, um total de 38 mulheres encontradas em apenas duas freguesias, a de Canindé e a de Itaim-açú. Não se sabe se o padre contou as mulheres negras e índias, maioria, que, na falta das brancas, eram levadas para relacionamentos com os vaqueiros⁴³³.

Em 1762 existiam 536 fazendas no Piauí, voltadas para criação de gado, e a população havia alcançado o número de 11.993 habitantes, dos quais 40% eram escravos negros. Oeiras, lugar da primeira freguesia, ainda era a região mais populosa, mas a população ia se adensando na direção do Parnaíba até o norte da Capitania, em Campo Maior. Em 1798 já se estimava que o Piauí tivesse 51.721 habitantes, em 1826 esse número passou para 84.273, com um percentual de 29,7% de escravos. Em relação à faixa etária, os jovens são maioria – de 0 a 20 anos-, tanto entre os livres, quanto entre os escravos. O que aponta para a reprodução constante da população escrava, no século XIX apenas 16% da população constituía-se de escravos africanos, os outros 13% representavam os filhos, os netos e os bisnetos dos escravos que já estavam na região. A maior parte dessa escravaria era composta por mulheres (47%), o sexo feminino também era maioria entre os livres nessa época⁴³⁴. O auge do número de cativos foi atingido no século XIX, com a entrada do Piauí no mercado internacional devido à produção de algodão, fumo, arroz, açúcar e borracha de maniçoba⁴³⁵.

Como os escravos que eram vendidos para as fazendas do Piauí advinham de capitânicas diversas da colônia, tais como Bahia, Maranhão e Recife, era possível

⁴³³ FALCI, Miridan Britto Knox. MARCONDES, Renato Leite. *Escravidão e reprodução no Piauí...*, p. 4.

⁴³⁴ *Idem*, p. 5.

⁴³⁵ *Ibidem*, p. 7-8.

encontrar escravos de várias “etnias”, vindos de regiões como: Congo, Benguela, Cassange, Cabundá, Mina, Angola, Belundo, Moçambique, Relobo, dentre outras. Segundo Miridan Knox Falci, os escravos de Congo e de Benguela foram a grande maioria, com porcentagens de 18,5% e 12, 9% sobre a população total de cativos, respectivamente. No século XVIII com a euforia do algodão muitos escravos foram “alimentar” o trabalho nas lavouras piauienses, mas no século XIX o número de escravos africanos decaiu, a maioria são seus descendentes⁴³⁶. Com a expulsão dos jesuítas em 1760, as suas terras passaram para administração régia. Os escravos dessas terras eram chamados, genericamente de “escravos nacionais” ou “escravos da nação”⁴³⁷. Infelizmente grande parte da documentação relativa a inventários, registros de nascimento e óbito dos escravos se perdeu, ainda é possível encontrar referências dispersas para o século XIX, mas para grande parte do período colonial pouca coisa foi conservada no Arquivo Público do Piauí.

Em relação ao trabalho escravo, Miridan observou uma série de ocupações que podiam ser preenchidas pelos cativos, como alfaiate, ferreiro, oleiro, padeiro, pedreiro, sapateiro. Os escravos com menos de 14 anos representavam 42% do total, o que presume a grande utilização do trabalho do menor. Em Oeiras, a atividade de vaqueiro era a segunda mais designada para os meninos, a primeira era a atividade na roça. As meninas aprendiam desde pequena o trabalho de rendeiras⁴³⁸.

2.4. Relações sociais e vida religiosa

O Piauí foi um território marcado pelos conflitos ligados a posse de terras. Primeiro, entre os colonos e os índios, depois, entre os procuradores das terras e os posseiros e sesmeiros que trabalhavam nelas, e ainda, ocorriam disputas entre esses segmentos e as autoridades civis e religiosas. Diferente da composição populosa dos engenhos, as fazendas de criação extensiva de gado vacum, que predominavam na região, eram povoadas de três moradores e às vezes apenas um. Através das guerras

⁴³⁶ FALCI, Miridan Britto Knox. *Escravos do sertão: demografia, trabalho e relações sociais*. Teresina: Fund. Mons. Chaves, 1995, p. 41-2.

⁴³⁷ Idem, p. 107.

⁴³⁸ Ibidem, p. 121.

travadas com os índios e a consecutiva abertura de estradas para as capitanias vizinhas, o Piauí experimentou um crescimento dos currais e da população, no entanto, a área a ser conquistada era muito maior e a densidade populacional era extremamente pequena. Segundo Odilon Nunes, como consequência dessa circunstância o Piauí colonial não teve comércio fixo, apenas itinerante, próprio dos mascates, ou o comércio do boiadeiro que partia em direção ao litoral distante para vender carnes e couramas, que abasteciam principalmente as regiões da mineração⁴³⁹.

Durante o século XVI e meados do século XVII, a pecuária só possibilitou a formação de pequenos núcleos populacionais, movidos por um comércio local. Sobre a baixa urbanização do Piauí relata o vigário da Vila da Mocha, Antônio Luiz Coutinho:

Acha-se situada esta freguesia de Nossa Senhora da Vitória no centro do sertão do Piauí; não tem outra povoação, vila ou lugar mais que a vila da Mocha, que consta de 60 moradores, pouco mais ou menos, e pouco ou nenhuns permanentes, por serem os mais deles solteiros, e se hoje se acham nela, amanhã fazem viagem e o que avulta nela são os oficiais de justiça. Tem circunvizinhos alguns moradores na distância de 1 légua, que tratam de algumas pequenas roças de mandiocas, milhos, arrozes, que nem a terra admite agricultura abundante por mui seca no tempo do verão e não haver com que regar, e por serem muitas as enxurradas no tempo do inverno. Como a maior parte dos fregueses são criadores de gado vacum e cavalar e não podem comodamente morar junto da vila se acham dispersos por vários riachos, morando com suas famílias para com comodidade tratarem da criação de seus gados⁴⁴⁰.

Em 1728, como visto, a freguesia do Piauí foi anexada ao bispado do Maranhão. Frei Manuel da Cruz foi a primeira autoridade eclesiástica maranhense que exerceu poder no Piauí. O bispo criou as paróquias de Valença, Gurguéia e Marvão. Posteriormente, em peregrinação pastoral visitou todo território da sua diocese. Na mesma época o padre Tomé Carvalho ofereceu uma fazenda sua, avaliada em doze mil cruzados, para a construção de um educandário jesuítico, para missionar os moradores espalhados pelo sertão. A ideia não vingou, mas a insistência da atividade missionária

⁴³⁹ NUNES, Odilon. *Pesquisas para a história do Piauí Colonial...*, p. 121-3.

⁴⁴⁰ Relação da freguesia de Nossa Senhora da Vitória da Vila da Mocha, do sertão do Piauí, do bispado do Maranhão, pelo vigário Antônio Luiz Coutinho, 11 de abril de 1757 (fl.502/510). In: MOTT, L.R.B. O Piauí colonial..., p 46.

fundaria mais tarde o Seminário do Rio Parnaíba⁴⁴¹. Construído no distrito da Mocha e depois transferido para Aldeias Altas.

Os principais templos da Província foram: a Igreja Matriz de Nossa Senhora da Vitória, construída em Oeiras em 1733; a Igreja de Nossa Senhora do Monte Carmo, matriz de Piracuruca, de 1743, a Igreja de Santo Antonio, matriz de Jurumenha, de 1746; a Igreja de Nossa Senhora Mãe Divina Graça, matriz da região do Parnaíba, de 1795; e a Igreja de Nossa Senhora das Mercês, matriz de Jaicós, criada já no século XIX. Até a segunda metade do século XIX somente Oeiras e a vila de Parnaíba possuíam aglomerações urbanas de realce, na maior parte das outras regiões as populações viviam isoladas em suas fazendas e sacramentos como o batismo e o casamento eram feitos nas capelas particulares dessas terras. Algumas propriedades com suas capelas tornaram-se, inclusive, berço de povoados, transformados posteriormente em vilas e cidades:

*Cerca de 180.000 pessoas moravam na zona rural, em fazendas, sítios, chácaras, etc., distantes das igrejas e capelas principais que ficavam na sede dos municípios. (...) Certamente, os padres em suas desobrigas percorriam o sertão, a cavalo, acompanhados de um ajudante, levando a hóstia consagrada para a extrema-unção dos moribundos, a água benta e os santos óleos para os batizando*⁴⁴².

A vila de Mocha foi durante o período colonial a principal povoação do Piauí. Ela se localizava no meio da capitania e era composta por vastas campinas de gado vacum e cavalariço, desenvolvendo o comércio de carnes e couros, e provendo os grandes mercados consumidores das Minas. Além da povoação principal da Mocha, existiam outras freguesias com núcleos populacionais, tais como: N. S. do Livramento de Parnaguá, S. Antonio da Gurguéia, N. S. da Vitória da Mocha, N. S. da Conceição dos Aroás, S. Antônio do Surubim, N. S. do Carmo da Piracuruca, N. S. do Desterro dos Cratéus, S. Bernardo na Parnaíba, dentre outras. O Parnaíba foi descrito como a localidade mais carente de moradores, os poucos habitantes da região estavam nas suas fazendas, distantes léguas umas das outras⁴⁴³.

Grande parte das relações sociais estabelecidas na capitania ocorria entre os vaqueiros e os donos das fazendas. Os vaqueiros tinham direito a um quarto das cabeças de gado que acrescentassem ao rebanho, em uma escolha determinada por sorteio.

⁴⁴¹ NUNES, Odilon. *Pesquisas para a história do Piauí Colonial...*, p. 128-30.

⁴⁴² FALCI, Miridan Britto Knox. *Escravos do sertão...*, p. 79-80.

⁴⁴³ NUNES, Odilon. *Op. cit.*, p. 134-5.

Havia também as relações, entre senhores e escravos, negros ou indígenas. Mesmo após a Lei da liberdade dos índios em 1755, esses grupos étnicos continuaram a ser escravizados, ainda que em menor volume devido aos contingentes de escravos negros enviados para a região. Muitos fazendeiros se comprometeram a partir da década de 70 do século XVIII, a fazer casas nas sedes municipais, mas nem todos honraram o compromisso com a Coroa⁴⁴⁴.

Os jesuítas foram descritos como os grandes precursores da ação catequética no Piauí. Começaram suas missões nos sertões a partir de 1666. A serra de Ibiapaba foi o ponto de partida das suas incursões missioneiras. No entanto, os padres seculares também estiveram em incursões pelo sertão. O padre Antonio de Sousa Leal, do hábito de São Pedro, esteve envolvido em missões no Ceará e no Piauí. Outras ordens como a dos Franciscanos também estiveram por essas terras nos primórdios da sua colonização. As palavras de Monsenhor Cícero Nunes, importante eclesiástico do Piauí no século XIX, descrevem bem as impressões que os homens da época tiveram sobre a religião no Piauí colonial:

Na fase colonial, a história religiosa do Piauí limitou-se à organização da catequese, frustrada com a expulsão dos jesuítas. De pouca monta foram as missões que os franciscanos tentaram manter. Não tiveram o prestígio e outros elementos de êxito que foram o segredo das vitórias da Companhia de Jesus⁴⁴⁵.

E continuando na mesma linha de reflexões o escritor piauiense Dagoberto Carvalho Junior diz:

O anátema de Pombal há de ter apagado da nossa incipiente memória cristã a marca da religiosidade inaciana, banido de nossos arquivos todos os documentos que lhe dissessem respeito e até substituído de nossos altares os santos da Companhia mas, não terá conseguido distorcer a imagem de genialidade e predestinação dos jesuítas que a objetiva de duzentos anos de história impõe à consciência nacional brasileira⁴⁴⁶.

⁴⁴⁴ NUNES, Odilon. *Pesquisas para a história do Piauí Colonial...*, p. 151-2.

⁴⁴⁵ NUNES, Cícero (Mons.). Apud: CARVALHO Jr. Dagoberto. *História episcopal do Piauí*. Teresina: COMEPI, 1980, p. 20.

⁴⁴⁶ CARVALHO Jr. Dagoberto. Op. cit., loc. cit.

No entanto, não foram apenas os membros da Companhia de Jesus, os franciscanos e os padres seculares que estiveram no Piauí a serviço da santa fé católica. Os arquivos inquisitoriais também registraram desvios de fé na capitania. O professor Luiz Mott localizou na Torre do Tombo 21 nomes de moradores do Piauí denunciados para o Tribunal de Lisboa, 13 por desvios de fé e 8 por crimes sexuais, dentre estes 7 sacerdotes. O primeiro morador sentenciado foi o cristão-novo Dionísio da Silva, natural da Paraíba que resolveu procurar os sertões da Mocha para se dedicar a atividade pecuária em expansão. Ele era filho de cristãos-novos e sua família já havia sido perseguida e condenada em 1729 na Paraíba pela Inquisição. Em 1730 ele fugiu para o Piauí e passou onze anos como vaqueiro nas novas terras até o Tribunal localizá-lo, através de um Comissário de São Luís, em 1741. Os depoimentos dos vizinhos foram muito elogiosos a sua conduta religiosa, mas já havia provas anteriores suficientes contra ele e sua família. Em 1742 foi enviado para Lisboa e saiu no Auto da Fé de 1744, destinado a cumprir algumas penitencias espirituais⁴⁴⁷.

Também no ano de 1741 foi preso e enviado para Lisboa o padre José Aires. Ele estava no Piauí a mando do Bispo do Maranhão, Frei Manuel da Cruz, que realizava sua primeira visita pastoral àquelas terras. José Aires foi acusado pelo vigário de Paranaguá, Francisco Xavier Rosa, de abusar dos seus poderes e realizar prisões em nome do Santo Ofício. Processado pela Inquisição foi condenado a ir degredado para os Algarves. Para Luiz Mott, o episódio envolvendo a disputa entre dois sacerdotes refletia o estado de desleixo do clero nos sertões pecuaristas, do mesmo modo, outros sacerdotes estiveram envolvidos em desvios, seja na moral ou seja na ortodoxia da religião que desrespeitavam ou praticavam heterodoxamente⁴⁴⁸.

O padre Antonio Henriques de Almeida Rego, português, morador da Mocha foi acusado de dar publicidade à correspondência que o Tribunal lhe enviava de Lisboa. O padre Salvador Correia, sobrinho do padre Manuel Lopes de Carvalho, único sacerdote brasileiro a ser queimado pela Inquisição acusado de se declarar o novo Messias, foi delatado por pintar um pano com labaredas e induzir os fiéis a acharem que era o Santo Sudário. Outras testemunhas, acusaram-no ainda de comer carne em dias proibidos, dizendo ter licença especial do Papa para isso⁴⁴⁹.

⁴⁴⁷ MOTT, Luiz. *Inquisição no Piauí*. Jornal Diário do Povo, 1987, p. 1-4.

⁴⁴⁸ Idem, p. 5-6.

⁴⁴⁹ Ibidem, p. 6-7.

Outras acusações contra seis sacerdotes piauienses envolviam o delito de solicitação durante as confissões. Mott, usou como fonte o livro de “Registro dos Padres Processados por Solicitação” que no século XVIII apontou esses homens. O padre Valentim Tavares Lira, morador da Fazenda dos Guaribas, distrito de Paranaguá, foi acusado pela parda Joana, casada com Antônio Silveira de Brito, homem branco, de tê-la solicitado muitas vezes quando ia confessar-se. No mesmo distrito, o padre Antonio Esteves Ribeiro foi denunciado, em 1745, por Mariana da Figueira, mulher solteira, de tê-la chamado para ir a sua casa. Também foram acusados os padres Inácio Joaquim Bitencourt e José Correia Queiroz pelos mesmos erros. Os frades itinerantes do sertão, da mesma forma, não resistiram às tentações da carne. Frei Eusébio dos Prazeres, franciscano, ao passar pela freguesia de Santo Antônio da Gurguéia, ouviu a confissão de Inácia da Conceição e depois “tocou em seus peitos”, não satisfeito, confessou depois a escrava crioula Francisca Gomes e “meteu a mão pela sua saia”⁴⁵⁰.

Em 1760, quando o bispo do Maranhão, D. Frei Antonio de São José percorreu os sertões da Mocha para inquirir os moradores sobre a existência de feiticeiros, benzedores e bígamos obteve algumas denúncias. Joaquim de Santana, pardo, sapateiro, natural da Bahia, foi acusado de bigamia, assim como Manuel Duro, mas pela falta de provas e evidências as denúncias não se transformaram em processos formais. A maior parte das pessoas estava envolvida em culpas relacionadas aos desvios da fé católica, segundo Mott: “a principal área de desobediência observada entre os colonos do sertão piauiense”⁴⁵¹. No total, seis pessoas são acusadas de praticar feitiçaria, dois denunciados de usarem “patuás”, dois por terem dito blasfêmias e um caso de falsa identidade⁴⁵².

Em Paranaguá no ano de 1741, a mestiça forra Bibiana foi denunciada por feitiçaria pelo Vigário Rosa, por causa dos “calundus” que fazia para ter advinhações e por causa de umas contas que carregava no braço como proteção. O mesmo sacerdote disse ter arracado essa espécie de “pulseira” do braço de outros escravos na região. Na visita de 1760, vários fregueses acusaram o preto João Tocó, escravo de Antonio Costa de ser feiticeiro, que foi visto ensinando certos rituais, capazes de atrair homens, a uma mameluca, e cobrando caro por tais serviços. Essa mesma mameluca confessou ter no corpo um “orgão de afecto”, como um diabinho particular que lhe ajudava. Outra

⁴⁵⁰ MOTT, Luiz. *Inquisição no Piauí*. Jornal Diário do Povo..., p. 7-8.

⁴⁵¹ Idem, p. 9.

⁴⁵² Ibidem, p. 8-9.

mameluca, Maria da Conceição também sabia muitas orações para atrair homens. Já Rosa Maria realizava adivinhações pondo uma tesoura com ponta para baixo sobre o quimbando. Segundo Mott, quimbando, neste contexto, devia ser entendido como sinônimo de peneira, sendo tal processo divinatório, também observado em outras regiões do Brasil. O pardo Graciano Dias, igualmente, foi acusado da adivinhação do quimbando⁴⁵³.

O Capitão do Mato Félix, mestiço, foi visto portando um patuá e o preto Matias sapateiro fazendo curas de quebranto com palavras. O preto forro Luiz da Silva, morador no Riacho da Mina era infamado por ser feiticeiro e o escravo Afonso, da Fazenda da Panela, propriedade dos Jesuítas, foi visto curando animais com as palavras. Também o escravo, João, morador da Fazenda de Bonifácio Pereira tinha fama de feiticeiro, e foi acusado de matar com a sua magia a negra Quitéria. O pardo João Veloso, morador na fazenda da Lagoa das Pedras vestiu-se com o hábito do frade para ouvir a confissão da mulata Honesta. O Mestre do Campo Francisco Inácio de Sidee Melo foi denunciado por sua mulher porque costumava dizer “não haver inferno e que a alma não é mortal”. Já no século XIX, José Francisco Souto Maior, natural de Pernambuco, foi acusado de ter proferido heresias, dentre elas “que Deus tinha obrigação de salvá-lo posto que o criara”⁴⁵⁴.

As denúncias provenientes da visita episcopal de 1760 foram enviadas aos inquisidores, sem causarem maiores investigações. Duas décadas depois, em 1782, Luiz Ribeiro, pardo, do Piauí, foi encontrado trazendo no pescoço hóstias consagradas dentro de um patuá, que com uma fivela prendia ao pescoço. Ele ficou três anos nas cadeias de Belém, até que veio a ordem de Lisboa para que o soltassem, pela falta de testemunhos. Segundo Mott: “os eclesiásticos da Colônia agiam com maior rigor e intolerância que os próprios Inquisidores, prendendo e sequestrando arbitrariamente por delitos que o Tribunal da Fé depois mandava libertar”⁴⁵⁵.

Por volta de 1780 o Santo Ofício recebeu o nome de dois candidatos piauienses para o cargo de Familiar da Inquisição: Antonio do Rego Castelo Branco e seu irmão Félix do Rego Castelo Branco. Filhos do temido tenente coronel João do Rego Castelo Branco, cavalheiro da Ordem de Cristo aclamado pelo governador devido as suas expedições contra os índios Gueguês e os Pimenteiras. Antonio e Felix ajudaram o pai

⁴⁵³ MOTT, Luiz. *Inquisição no Piauí*. Jornal Diário do Povo..., p. 10.

⁴⁵⁴ Idem, p. 11.

⁴⁵⁵ Ibidem, p. 12.

na luta para subjugar o gentio Pimenteira na década de 70. No entanto, apesar do prestígio político da família e da pureza de sangue dos antepassados o processo de habilitação não foi concluído. Dessa forma, não se tem notícias de familiares ou comissários do Santo Ofício no Piauí⁴⁵⁶.

A confissão do *sabá* ocorrido no Piauí, objeto desse estudo, foi descoberta por Luiz Mott depois desse levantamento inicial sobre os moradores piauienses nos arquivos inquisitoriais. Em relação aos casos de feitiçaria registrados observa-se a predominância de indivíduos pardos, mestiços e mulatos realizando práticas mágicas e externando suas superstições, quase sempre sincréticas, fruto de uma terra povoada por escravos negros, indígenas de grupos culturais diversos, portugueses e cristãos-novos, que no século XVIII, circulavam bastante pela colônia partilhando suas crenças e saberes. O Piauí foi, desde os primórdios de sua colonização, uma terra de passagem, rota de vaqueiros, comerciantes, missionários e bandeirantes das mais diversas capitânicas do Brasil: Bahia, Pernambuco, São Paulo, Ceará, Pará, Maranhão, Paraíba, dentre outras. Da mesma forma, recebeu escravos africanos de regiões diversas e realizou o comércio de carne e couro com a Bahia e a região das Minas. Alguns indivíduos interromperam seus itinerários, mudaram o fio dos seus destinos e ficaram nas terras piauienses, outros vieram para esse solo em busca de oportunidades de trabalho, principalmente, no setor pecuário, ainda houve aqueles que se estabeleceram no sertão com a esperança de salvar as almas bárbaras e indomáveis dos “Tapuia”, e alguns, simplesmente, não tiveram escolha, foram trazidos como escravos. Independente do motivo que levou esses homens aos sertões do Piauí, todos estiveram juntos na tarefa de construir sua estória, ou melhor, suas histórias. Entre guerras, conflitos, cartas, tratados, processos, trabalhos, construções, criações e opiniões deixaram sua marca nessa terra.

⁴⁵⁶ MOTT, Luiz. *Inquisição no Piauí*. Jornal Diário do Povo..., p. 12-4.

3. Por dentro do *sabá*

3.1 A descoberta do documento

Em 2001 na Bahia, o historiador e antropólogo Luiz Mott fez a transcrição de um documento que narrava os encontros noturnos de algumas mulheres com o demônio no Piauí colonial. O próprio autor disse que se tratava de um *sabá*. O texto constituiu-se das confissões da mestiça Joana Pereira de Abreu e da índia Gueguê Custódia de Abreu para o Tribunal do Santo Ofício. O documento também trouxe em anexo a confissão da branca Maria Leonor, que embora não tenha participado do *sabá*, faz algumas declarações da vida religiosa piauiense ao padre⁴⁵⁷.

Em 2006, Mott escreveu um artigo sobre o caso para a revista Textos de História, chamado “Transgressões na calada da noite: um *sabá* de feitiçeras e demônios no Piauí colonial”. No artigo, o professor analisa com erudição o contexto do Piauí colonial, que já era objeto de suas pesquisas tanto no campo da religião, como em outras áreas. Ele estudou com afinco as fazendas de gado da região e fez uma etnohistória dos índios locais, produzindo uma vasta bibliografia sobre o Piauí⁴⁵⁸. Também se dedicou as “multiformes credices populares” dos piauienses através de um levantamento das denúncias e dos processos inquisitoriais sobre feitiçaria dos pardos, mulatos, negros e mestiços que viviam por lá.

No final do artigo, Mott conclui que as confissões relatavam um *sabá* genuíno, com a reprodução perfeita dos elementos que caracterizavam as cerimônias europeias

⁴⁵⁷ ANTT, IL, Caderno do Promotor n.121. Torre do Tombo. Livro 313, folhas 125-127.

⁴⁵⁸ Bibliografia de Luiz Mott sobre o Piauí colonial: "Fazendas de gado do Piauí: 1698-1762", Anais da Revista de História, 1976:343-269; "Descrição da Capitania da São José do Piauí", Revista de História, Nº112, 1977:543-574;"Estrutura demográfica das fazendas de gado do Piauí Colonial: Um caso de povoamento rural centrífugo", Ciência e Cultura, vol. 30, outubro 1978:1196-1210; "Uma escrava do Piauí escreve uma carta", Mensário do Arquivo Nacional, Nº 5, 1979:-10; "Os índios do Piauí e a pecuária nas fazendas de gado de período colonial", Revista de Antropologia (USP), vol.22, 1979:61-78; "Etnohistória dos índios do Piauí", Mensário do Arquivo Nacional, Nº7,1981:15-30; "O padrão não está: Análise do absentismo nas fazendas de gado do Piauí Colonial", Ciência e Cultura, Nº34, 1982:890-896; Piauí Colonial: população, Economia e Sociedade. Terezina, Secretaria de Cultura do Piauí, 1985; "Inquisição no Piauí", Jornal Diário do Povo, 29 de outubro de 1987; "Conquista, aldeamento e domesticação dos índios Gueguê do Piauí: 1764-1770", Revista de Antropologia, USP, vol.30-31-32, 1987-1989:55-78; "Transgressão na calada da noite: Um *Sabá* de feitiçeras e demônios no Piauí Colonial".

desse tipo, mas que também há nelas informações específicas do sincretismo luso-afro-brasileiro. Há, por exemplo, a interposição de elementos sintonizados com os calundus coloniais de tradição Bantu-Angola. Dessa forma, para o autor, as cerimônias sabáticas também foram reproduzidas na América Portuguesa, porém mescladas com outros elementos culturais. Além disso, o documento, para ele, não descreveu apenas práticas de bruxaria, mas também de sodomia. Joana e Custódia mantinham práticas sexuais com penetração anal com o demônio e também entre si durante os encontros do “congresso noturno”, o que para Mott caracteriza a existência de uma relação homossexual entre elas.

O Diabo aparecia para essas moças, muitas vezes, em forma de um moleque preto, que foi traduzido por Mott como uma entidade dos terreiros de Umbanda, lembrando os “caboclos”, “pretos-velhos” e outros seres encantados. Em dado momento, a índia Custódia, que já havia renunciado à fé católica, diz ao Diabo que quer se confessar e o demônio lhe responde que “na sua casa ele tinha muitos padres, que se não confessasse senão com eles”, dizendo que enviaria seus próprios padres “infernais”, por assim dizer, para fazer a confissão. Nessa passagem o demônio deixa claro que possui seu próprio clero, sua “igreja” alternativa. Para Mott, o ato de querer se confessar representava o desejo da índia em ter consultas com seu sacerdote ou com entidades específicas, tais como fazem os filhos de santo, para receber os sagrados “passes” da umbanda.

O fato de essas moças reunirem-se a noite, igualmente, demonstrou para Mott uma relação com as cerimônias umbandistas, que, segundo ele, realizam até hoje rituais noturnos e sigilosos nos cemitérios, com a utilização de ossos e restos mortais. Por último, o professor termina revelando uma descoberta, o padre Gabriel Malagrida, que percorreu os sertões do Piauí e deve ter encontrado por lá o jesuíta Manuel da Silva, diz-se ter reencarnado como um encantado da Umbanda depois da sua trágica morte como feiticeiro, o que consta em um site sobre Umbanda no Brasil. Assim, segundo Mott:

Quem sabe se a partir da divulgação destes meus relatos das feiticeiras do Campo do Enforcado, o Caboclo das Sete Encruzilhadas nos revele a incorporação ao panteão da Umbanda, mais estes novos encantados: o Moleque Tundá e as pretas velhas Joana, Josefa Linda e a cabocla Custódia Gueguê. Consta igualmente que os jesuítas estão resgatando a história do velho missionário, cujo processo de beatificação encontra-se em andamento em Roma. Ora pro nobis, São

*Gabriel Malagrida! Saravá, caboclo Malagrida das Sete Encruzilhadas!*⁴⁵⁹

Não se pretende com essa dissertação negar a interpretação do professor Luiz Mott, mas sim oferecer uma análise mais cultural e menos etnográfica do documento encontrado nos arquivos inquisitoriais. Não se duvida que Joana, Custódia e Josefa⁴⁶⁰ eram praticantes dos calundus influenciados pelos rituais africanos, nem que mantinham práticas mágico-religiosas ou que invocavam demônios. Afinal, esses eram costumes reproduzidos com certa regularidade pelos colonos portugueses, imersos em uma mentalidade híbrida, que confluía formas diversas de lidar com o sobrenatural. No entanto, questiona-se a hipótese desse *sabá*, tal como foi descrito, ter sido praticado por elas.

Como visto nos capítulos anteriores, havia uma grande tradição demonológica erudita desde o século XVI na Europa ocidental, que tendeu a demonizar as tradições folclóricas populares. Nas colônias americanas, do mesmo modo, os homens brancos enxergaram a cultura ameríndia, seus rituais e seus ídolos como obra do Diabo. A essa altura, a África já era um continente conhecido e seus costumes heterodoxos também foram “traduzidos” na ótica de um mundo marcado por opostos. Como não eram católicos, não estavam ao lado de Deus, portanto, só poderiam advir de Satã. Para aqueles homens a alteridade significava um desvio de fé. No entanto, isso não significou, na prática, que a cultura cristã tivesse permanecido rigorosamente oposta às culturas africana e ameríndia. Ao longo da colonização, indígenas e escravos africanos ressignificavam seus sistemas simbólicos a partir dos novos contatos culturais estabelecidos. Os europeus também sofreram transformações nos seus sistemas culturais. O resultado foi a formação de novas formas de religiosidade na colônia, notadamente híbridas.

Assim, acredita-se que o padre, como representante de uma cultura douta e letrada, “traduziu” as incompreensíveis e híbridas manifestações mágico-religiosas confessadas por Joana e Custódia no sertão piauiense, como um *sabá*. Adicionando muitos diabos, orgias e metamorfoses aos depoimentos das moças. Foi possível, através

⁴⁵⁹ MOTT, Luiz. Transgressões na calada da noite..., p. 19.

⁴⁶⁰ Josefa foi citada várias vezes por Joana e Custódia nas suas confissões, como sendo participante desse “congresso noturno” com o demônio. Josefa teria, inclusive, iniciado a índia Custódia no ritual no sítio das Cajazeiras, quando foi morar lá após ter sido comprada por José de Abreu Bacelar. Não foi encontrada a confissão da escrava Josefa, mas é possível extrair informações detalhadas sobre seu comportamento através das descrições de suas companheiras.

das descrições, identificar em que momentos o padre interferiu de forma mais contundente nas falas e em que momentos ficaram abertas lacunas, preenchidas pelas crenças dessas mulheres. Informações sobre a trajetória de vida do padre e de José de Abreu Bacelar, rendeiro da fazenda das Cajazeiras, “cenário” onde tudo aconteceu, também foram, igualmente, reveladoras. Por último, foi necessário refletir sobre o fato da Inquisição não ter prolongado as investigações sobre o caso, que permaneceu encerrado nos Cadernos do Promotor.

3.2. O padre Manuel da Silva em suas andanças pelos “sertões de dentro”

O padre Manuel da Silva nascera em Santiago de Besteiros (Diocese de Viseu - Portugal) em 1697. Entrara para a Companhia de Jesus em quatro de março de 1717 e fizera a Profissão Solene no dia 15 de agosto 1734, na cidade de São Luiz do Maranhão. Professor de Filosofia e Teologia exercera a função de Mestre de Noviços do Colégio dos Jesuítas e também ajudara as Irmãs Ursulinas do Maranhão. Era Exímio em dar os *Exercícios Espirituais de Santo Inácio*⁴⁶¹, além de se tornar um ardente missionário dos sertões do Maranhão, Bahia, Paraná, Piauí e Goiás. Durante a perseguição geral desencadeada contra os jesuítas em 1760, o padre esteve preso na Ilha das Cobras (Baía de Guanabara – RJ), até ser deportado, 1761, para Portugal, onde foi encarcerado em São Julião da Barra e ali faleceu entre os dias 16 e 17 de abril de 1766, aos sessenta e nove anos de idade, dos quais quarenta e nove vividos na Companhia de Jesus⁴⁶².

Pelas referências de Serafim Leite o padre parecia estar acima de qualquer suspeita na sua missão de evangelizar pelos sertões do país. Isso, se não fosse a denúncia das irmãs do Recolhimento de Nossa Senhora da Anunciação contra o jesuíta. A instituição foi criada através da intercessão do jesuíta Gabriel Malagrida na Corte, que tinha desde 1751 um Alvará Régio para criar no Estado do Maranhão e Grão-Pará,

⁴⁶¹ Escritos por Inácio de Loyola, fundador da Ordem dos jesuítas. Consistem numa síntese da vocação, do discernimento e da disposição de servir a Deus, passando pelas penitências mais duras para atender o chamado de Jesus Cristo. PAIVA, Raul. *Exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loyola*. São Paulo: Edições Loyola, 2011, p. 21,

⁴⁶² LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus...*, p.125.

seminários e recolhimentos para convertidas e não convertidas. Em 1752, foi doado pela Câmara do Maranhão um terreno, na capital, São Luís, para alicerçar o Recolhimento. Para mantê-lo funcionando os jesuítas pediam esmola a particulares, foi nesse contexto que o padre Manuel da Silva, prestes a sair de São Luís para missões pelos sertões do Piauí e pela Comarca de Goiás, se ofereceu para recolher donativos para a instituição. Os colonos doavam desde pequenos objetos, até terrenos, dinheiro, escravas e fazendas de gado para as obras religiosas⁴⁶³.

O padre recebeu muitas esmolas, no entanto, não repassou os ganhos para o Recolhimento, ao invés disso, fundou fazendas de gado com muitos escravos na comarca de Goiás, entorno da Ribeira da Canabrava. A regente Maria Josefa enviou diversas cartas para o governador do Maranhão pedindo que procuradores vendessem todos os bens da Companhia de Jesus administrados pelo jesuíta e que o dinheiro fosse revertido para subsistência da instituição, que se encontrava em extrema necessidade de pobreza⁴⁶⁴.

No entanto, antes que isso se concretizasse os jesuítas foram expulsos dos domínios portugueses e suas fazendas passaram para o domínio metropolitano. A Sórora não desistiu de reaver os bens, e fez uma representação em 1760, ao Governador e Capitão Geral do Estado do Pará, Maranhão e Rio Negro, Manoel Bernardo de Mello e Castro, pedindo proteção e intervenção para resolver o caso. O governador enviou em julho de 1761 uma solicitação ao Secretário de Estado de Marinha e Ultramar, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, para resolver o caso⁴⁶⁵. Entretanto, depois de muitas cartas e disputas, a instituição não conseguiu reaver seus bens.

Assim, Manuel da Silva não fugiu a regra e foi mais um jesuíta que administrou fazendas de gado, em nome da Companhia de Jesus, no sertão colonial. Segundo o inventário dos bens da Ordem realizado após a expulsão dos padres da colônia, o inaciano administrava seis fazendas com duas mil cabeças de gado e dezessete escravos, nas margens do rio das Almas, Santa Teresa e Canabrava em Goiás⁴⁶⁶. Em 1761 o governador da capitania do Maranhão enviou um ofício para Francisco Xavier de

⁴⁶³ RODRIGUES, Maria José Lobato. Educação feminina no recolhimento do Maranhão: o redefinir de uma instituição. Tese. São Luís, Universidade Federal do Maranhão, 2010, p. 40-4.

⁴⁶⁴ Idem, p. 45.

⁴⁶⁵ AHU ACL CU 009, cx. 40, doc. 3943.

⁴⁶⁶ Revista trimestral do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Tomo XXVII. Rio de Janeiro: Tipografia de Domingos Luiz dos Santos, 1864, p. 182-4.

Mendonça Furtado sobre ter recebido ordens para prender e enviar a Lisboa os padres jesuítas Manuel da Silva, português, e Pedro Maria Tebaldi, italiano, caso aparecessem naquela capitania⁴⁶⁷. A Carta Régia de 10 de abril de 1760 que autorizou João Pereira Caldas a prender os jesuítas, só atingiu esses dois padres muito depois porque se encontravam em missões no interior de Goiás e não foram localizados. Segundo Odilon Nunes, Manuel da Silva era muito conhecido na região, como missionário volante, que desde muito tempo agia nos sertões de Pastos Bons e Piauí. Logo depois de ser preso, foram apreendidas duas malas suas que deixara na vila de Mocha, sem conter, no entanto, nenhum objeto de grande valor⁴⁶⁸.

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 insiste na ausência da doutrina católica na vida daquelas pessoas, “carrega nas tintas” para descrever as apostasias e blasfêmias proferidas por aquele ritual. Depois de detalhadas descrições sobre as violências que eram dirigidas a Cristo, aos santos, a Virgem, e aos sacramentos cristãos, ele sempre insistia em dizer que aquelas mulheres não iam às missas, não confessavam e não comungavam. Parece ao leitor, que o padre queria indicar a desregularidade, ou mesmo ausência, da prática cristã naquela região como a grande causadora da existência de um ritual demoníaco como aquele. O diabo é o tempo todo colocado como o “Homem” que traz vantagens para as mestiças, que podiam contar com ele, na falta da presença divina, para resolver todos os seus problemas. Até mesmo a moça branca, Maria Leonor, disse que rezava o pai nosso às avessas porque no sertão abandonado pela Igreja não havia quem a corrigisse. Ao mesmo tempo, o padre queria mostrar que a Companhia de Jesus estava presente no sertão, como de fato acontecia, colaborando, inclusive, com a Inquisição nas denúncias de desvio de fé. Os jesuítas, por essa altura, não sabiam que seriam expulsos do Brasil, mas com certeza sentiam as ameaças de Pombal pela mudança da política indianista.

O jesuíta torna-se um elemento central de compreensão das práticas encontradas nos Cadernos do Promotor de Lisboa. Ele é o grande elo que une as crenças daquelas mulheres com texto produzido para a Inquisição. A ideia não é extrair o quanto de

⁴⁶⁷ AHU ACL CU 009, Cx. 40, doc. 3931.

⁴⁶⁸ NUNES, Odilon. *Pesquisas para a história do Piauí...*, p. 149-50.

“verdadeiro” e o quanto de “construído” existe no documento, mas apenas entender melhor o contexto cultural no qual as “informações etnográficas” estão inseridas. O documento, mesmo marcado pela interpretação demonológica do jesuíta, demonstra a todo tempo o arrependimento daquelas mulheres frente aos pactos diabólicos estabelecidos no passado. As mestiças ligavam seus erros de fé, principalmente, a sua rusticidade, negando uma maledicência explícita. Ao mesmo tempo, a falta de doutrinação cristã, e a ausência de igrejas e missas no Piauí, pareciam colaborar, segundo as suas descrições, para que essa rusticidade as afastasse, de forma decisiva, da disciplina e da fé cristã. O demônio assim, segundo a forma como o texto foi estruturado, parece aproveitar-se da “frouxidão” da Igreja para espalhar o mal. O principal objetivo dos jesuítas era a salvação das almas. E, apesar, de no Brasil colonial, terem se dedicado a outras funções como a administração de fazendas, o tino comercial da Ordem não invalidou sua missão obstinada em propagar a palavra de Cristo. Na América Portuguesa, tal como o diabo, eles estiveram em lugares que até Deus duvida!

A Inquisição não levou “tão a sério” esse desvio de fé e nem a ausência da cristandade no Piauí, tal como fez o jesuíta. Como observou Luiz Mott nos seus estudos sobre os calundus coloniais, as autoridades locais foram, algumas vezes, mais rigorosas na identificação e punição dos desvios de fé do que o próprio Tribunal. Até porque, desde sua formação em Portugal, ele esteve mais preocupado com a conduta dos cristãos-novos do que com os “feiticeiros”. A burocracia era outro empecilho, o tribunal investigava minuciosamente a conduta dos acusados e registrava tudo em processos extremamente longos e onerosos. Seria quase impossível, dessa forma, que todas as denúncias produzidas pelo Brasil colonial tivessem se transformado em processos. Em 1758, pleno século XVIII, a imagem da Inquisição encontrava-se desgastada no reino. Assim como as elites intelectuais europeias deixavam de acreditar nas bruxas, também viam com maus olhos os espetáculos dos Autos da fé. O Marquês de Pombal, do mesmo modo que não queria os jesuítas concorrendo com o poder régio absoluto, também não queria o poder inquisitorial. No entanto, foi dominando a Instituição de forma gradual e segura. No pensamento lusitano a Inquisição passou a ser vista como símbolo de atraso cultural e o número de condenados sofreu grande decréscimo a partir da segunda metade do século XVIII⁴⁶⁹.

⁴⁶⁹ CAMPOS, Pedro Marelo Paschde. *Inquisição, magia e sociedade*: Belém, 1763-1769. Tese. Niterói: UFF, 1995, p. 69.

3.3. Os ingredientes do “Congresso Noturno”: entre práticas mágicas, calundus e descrições sabáticas.

Em 1758 na fazenda Cajazeiras da Gurguéia, localizada na Freguesia de Nossa Senhora do Livramento, o missionário jesuíta Manuel da Silva recolheu as confissões da mestiça Joana Pereira de Abreu, com 19 anos na época, e da índia Gueguê Custódia de Abreu, batizada, com 18 anos, ambas escravas do capitão-mor José de Abreu Bacelar. Custódia justifica a escolha pela confissão ao padre:

(...)por eu não saber ler, nem escrever, e também por não haver por estes sertões Commissário do Santo Ofício a quem eu possa denunciar se outro mais afeto que o da verdade e o de obedecer aos Editais do Santo Tribunal pela interposta pessoa do padre Missionário Manuel da Silva, da Companhia de Jesus, há anos em Missões pedâneas e vindo do Maranhão⁴⁷⁰.

Joana Pereira de Abreu era solteira, com 11 anos de idade e escrava de Antônio da Silva dos Santos, por alcunha chamado “O Pitomba”, residente na vila da Mocha, capitania do Piauí, quando conheceu uma mestiça forra, da mesma vila, chamada Cecília. A “Mestra Cecília”, como Joana a caracteriza no documento, foi responsável, juntamente com sua ajudante, Josefa Linda – mestiça e escrava da mesma fazenda - por lhe ensinar o dito “comércio com o demônio”⁴⁷¹. Oito anos depois, precisamente em 19 de abril de 1758, Joana confessou suas culpas ao padre Manuel da Silva que tratou de encaminhar o acontecido ao Santo Ofício. Na ocasião, devido à morte do seu antigo senhor, a mestiça era moradora das Cajazeiras.

Alguns anos depois do acontecido em Mocha, os destinos de Joana de Abreu e Josefa Linda (não há a confissão dela, apenas referências constantes nas confissões de Joana e Custódia) cruzariam com o da pequena “gentia”, Custódia, na Freguesia de Nossa Senhora do Livramento. As mestiças foram compradas pelo Capitão José Bacelar e logo trazidas como escravas para as Cajazeiras. Assim que chegou, Josefa mostrou-se muito amiga de Custódia e lhe contou alguns segredos, como as torpezas que cometia

⁴⁷⁰ ANTT, IL, Caderno do Promotor n.121. Torre do Tombo. Livro 313, folhas 125-127. Os Editais do Santo Ofício referidos no documento indicavam as principais heresias a serem denunciadas à Inquisição, ficavam geralmente fixados nas portas das igrejas no início da Quaresma.

⁴⁷¹ O termo é usado no próprio documento. ANTT, IL, *Caderno do Promotor* n.121. Torre do Tombo. Livro 313, f.125.

com um “homem” – que assumia a forma humana, mas não era humano – na vila da Mocha. Assim, prometeu ensinar tudo o que havia aprendido com o “sujeito” à índia, pois ele poderia trazer muitas vantagens a ambas. O ritual que Josefa propagou nas Cajazeiras foi muito semelhante ao que a “Mestra Cecília” ensinara, anos antes, à própria Josefa e à Joana Pereira de Abreu, na vila da Mocha.

Logo no título do documento fica explícita a formalidade com que o jesuíta Manuel da Silva interpretou a narrativa das escravas: “Apresentação de Joana Pereira de Abreu”. O texto segue muito bem escrito e com informações eruditas. Joana Pereira de Abreu descreveu como foi seu primeiro contato com o demônio, às vésperas do dia de São João. Assim começou a mestiça:

(...)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. Aceitei eu, como rapariga de nenhuns miolos e por outra parte de costumes de pouca ou nenhuma boa educação (...). Então me disse ela que eu havia de ir nua à porta da Igreja da mesma vila de Moucha, em que vivíamos, e na qual a Igreja da vila se conserva sempre o santíssimo sacramento, que ali havia de bater com as partes prepósteras assim nua umas três vezes na porta da Igreja indo sempre para trás, e havia no mesmo ponto de chamar por este nome e vocábulo: Tundá, o qual vocábulo nem eu lhe sei bem decifrar a significação inteira e cabal, mas julgo ser nome do Demônio. E que dali havia de endireitar nua para (...) o Enforcado, (...). E que ali me havia de aparecer um moleque e que eu pondo-me na postura de quatro pés, ele me havia de conhecer pela prepóstera⁴⁷².

Joana revelou ao Santo Ofício que parte da cerimônia de iniciação à “seita” da qual participava consistia em esfregar as nádegas (prepóstera) na porta da igreja em sinal visível de desprezo e afronta ao Corpo de Cristo, simbolizado pelo Santíssimo Sacramento. A consumação da renúncia à Lei de Cristo e da comunhão com o demônio se daria a partir da cópula anal, na qual um moleque a reconheceria na posição de quatro pés pelas nádegas. O lugar de encontro, conhecido como “o Enforcado”, foi descrito na documentação como um local de muitas covas de defuntos aonde foram enforcados alguns delinquentes⁴⁷³.

⁴⁷² ANTT, IL, Caderno do Promotor n.121. Livro 313, n.125.

⁴⁷³ O professor Luiz Mott - no artigo Transgressões na calada da noite: um sabá de feiticeiras e demônios no Piauí colonial - compara esse local descrito como o Enforcado com a realização de rituais noturnos sigilosos nos cemitérios e a utilização de restos de ossos pela Umbanda. No entanto, o que se pode verificar é que a opção por locais distantes e “sombrios” era uma prática comum realizada pelos magos e “bruxos” europeus.

Existem várias considerações acerca dessas passagens. Em primeiro lugar, o dia escolhido para a iniciação no dito “comércio com o demônio” foi a véspera do dia de S. João. José Pedro Paiva, nos seus estudos sobre as práticas mágico-supersticiosas dos portugueses, sublinhou que elas estavam envoltas por um conjunto de regras e significações simbólicas comuns. Assim, os gestos mágicos não eram compostos por ações ingênuas e espontâneas, mas possuíam uma estrutura formal que deveria ser obedecida para garantir a eficácia do procedimento. A simbologia do tempo, como foi descrita no segundo capítulo desse trabalho, considerava certos dias mais propícios para a efetivação de alguns atos. O dia de São João esteve repleto desse misticismo, acreditava-se que algumas ervas para serem eficazes precisavam ser colhidas no dia de S. João⁴⁷⁴. Da mesma forma, a escolha da véspera dessa data para o encontro “sabático” do Piauí não foi inofensiva. Muitos rituais mágicos eram realizados nas vésperas da noite de São João, ligados a simbologia dos solstícios de verão europeus.

As horas do dia também seguiam alguns critérios, a noite era escolhida para a realização dos malefícios, pois se acreditava que os espíritos demoníacos eram convocados a partir da escuridão e das trevas. A escolha do “Enforcado” revela-se, igualmente, proposital. Lugares ligados à morte violenta, como os pelourinhos, eram amplamente procurados, pois estariam repletos de almas errantes, inconformadas com seu destino e mais vulneráveis às manipulações dos magos⁴⁷⁵. Pode-se supor, diante da mentalidade da época, que os demônios também se apoderavam com mais frequência desses lugares para tentar corromper esses espíritos. Outra informação importante é a escolha do número três: “bater com as partes prepósteras assim nua uma três vezes”. Segundo Paiva e Francisco Bethencourt de todos os números usados nos rituais mágicos esse foi o mais corrente, pois simbolizava a superação da rivalidade que contém o número dois, representando a síntese do Deus trinitário cristão⁴⁷⁶. E Joana bateu com a prepóstera três vezes na porta da Igreja de forma que estivesse “indo sempre para trás”. Os gestos de inversão, feitos ao contrário do habitual também eram comuns nesses rituais, pelo caráter de transgressão que continham⁴⁷⁷. A opção pela “porta” da igreja também pode ser interpretada a partir dessas simbologias, já que as portas, janelas e

⁴⁷⁴ PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição...*, p. 131-32.

⁴⁷⁵ Idem, p. 133.

⁴⁷⁶ BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia...*, p. 136.

⁴⁷⁷ PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição...*, p. 135.

pontes eram vistas como pontos de passagem entre dois estados, entre forças contrárias, no caso Deus (dentro da igreja) e o demônio (fora)⁴⁷⁸.

Joana chama a “Mestra Cecília”⁴⁷⁹ de mãe no fragmento selecionado do texto. Essa é a única hora que aparece a palavra mãe para designar Cecília no documento, todas as outras vezes ela aparece como a grande Mestra. A ideia do mestre que ensina seus discípulos estava presente nos tratados de demonologia europeus, como a doutrinação de um membro mais recente da seita diabólica, por outro mais antigo, que transmitia os conhecimentos em nome do demônio. “Mãe” talvez seja a forma como a escrava realmente chamava Cecília, enquanto que “mestra” pode ter sido a palavra encontrada pelo jesuíta, já que Cecília cumpria o papel de doutrinadora. Da mesma forma ela chamava Josefa Linda de “irmã mais velha”. Luiz Mott acredita que a opção por esse vocabulário familiar denota a relação entre os pais e os filhos de santo. No entanto, se mesmo nos calundus, com a influência evidente dos rituais africanos, vocábulos como “mãe” e “irmã” não apareciam, acredita-se que há outra interpretação possível para o caso. Os escravos, retirados de suas terras natais, distantes dos seus parentes e amigos, reconstruíam suas identidades e redes de sociabilidade na colônia, encontrando, muitas vezes, com outros escravos, ou com as demais pessoas que conviviam a sua projeção de família. Joana tinha 11 anos em 1750, quando tudo aconteceu, talvez fosse natural que chamasse de mãe uma mulher mais velha, com quem convivia diariamente e que se propôs a lhe passar ensinamentos. Josefa Linda, nesse contexto, era a “irmã mais velha”, com 14 anos, que esteve ao seu lado mesmo quando foram vendidas para as Cajazeiras.

Joana justifica sua opção por consentir aos ensinamentos de Cecília dizendo que “foi tola, miolo mole e rude”. Em várias partes do documento as moças insistem na sua fragilidade frente aos poderes diabólicos devido a sua tolice e seu pouco conhecimento. O que deixa transparecer, mais a visão do padre sobre elas, do que a visão delas sobre si mesmas. Para Mott, esse era um indicativo de que Manuel pretendia apelar para a clemência dos inquisidores perante o caso. Entretanto, mesmo que isso seja possível, os comentários fazem parte de uma visão mais ampla, eivada de preconceitos, que a

⁴⁷⁸ Idem, p. 133.

⁴⁷⁹ Encontrei no livro de Laura de Mello e Souza uma coincidência no caso de uma portuguesa Ana Antonia do Boco que em 1624 foi processada por feitiçaria e também participava de um ritual de adoração do demônio. Nesse caso, assim como no *sabá* do Piauí, foi uma mestra chamada Cecília que iniciou Ana na cerimônia. No entanto, Ana não usa a palavra “mestra” para caracterizá-la, diz apenas que Cecília ensinou as práticas. SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno Atlântico...*, p. 167-8.

sociedade cristã patriarcal tinha das mulheres, principalmente se tratando de escravas e mestiças.

A palavra moleque, para designar o Diabo, indica uma interferência da cultura africana: “Negrinho; por extensão, menino de pouca idade. Do quimbundo *muleke*, garoto, filho”⁴⁸⁰. Luiz Mott identificou dois outros casos em que a palavra “moleque” foi usada na colônia: pela sóror Vitória da Encarnação na Bahia e pelo índio tupinambá Miguel Pestana, preso pela inquisição em 1737 dizendo que o Diabo o importunava em forma de moleque⁴⁸¹.

O vocábulo “tundá” também encontra significação no quimbundo, língua banto falada em Angola, como imperativo do verbo sair, “sai!”⁴⁸². Para Luiz Mott, parece referir-se ao termo “acotundá”, presente em cerimônias de matriz africana no arraial de Paracatu, na região de Minas, em meados do século XVIII. Os integrantes do rito participavam de uma dança, considerada diabólica pelas autoridades, em que adoravam um boneco e pareciam entrar em transes, caindo no chão e dançando freneticamente ao som de atabaques e tambores. Também proferiam nomes de santos e de Deus e usavam a água benta, numa perfeita simbiose entre o seu Deus da nação Courá e o catolicismo. As descrições lembravam os calundus, muito comuns e o caso, como tantos outros, não despertou maiores repercussões na Inquisição⁴⁸³. O termo “tunda” também possui significação entre os negros do Equador, representando um ente fantástico feminino, uma espécie de “duende” que espalha terror entre as crianças, fazendo travessuras e pregando peças⁴⁸⁴.

É bem possível que houvesse a circulação desses termos e designações por toda colônia. O Piauí recebeu gente de quase todas as partes, e inclusive mantinha relações comerciais estreitas com a região das Minas, onde surgiu a cerimônia do “acotundá”. Não se sabe de que lugar vinham as mestiças Joana e Josefa Linda, a documentação diz que Joana era “mestiça escrava de preto”. Nessa época o Piauí estava repleto de escravos africanos e, principalmente, de mestiços, pardos e mulatos. Segundo Miridan

⁴⁸⁰ LOPES, Nei. *Enciclopédia brasileira da diáspora africana*. São Paulo: Selo Negro, 2004, p. 444.

⁴⁸¹ MOTT, Luiz. *Transgressões na calada da noite...*, p. 6.

⁴⁸² Idem, p. 6.

⁴⁸³ MOTT, Luiz. *Acotundá: Raízes Setecentistas do Sincretismo Religioso Afro-Brasileiro*. In: MOTT, Luiz. *Escravidão, homossexualidade e demonologia*. São Paulo: Ícone, 1988, p. 87-115.

⁴⁸⁴ LOPES, Nei. *Enciclopédia brasileira...*, p. 659.

Knox os principais grupos de escravos vinham do Congo e de Benguela⁴⁸⁵. Mocha, local de onde vieram as mestiças, foi uma das vilas mais populosas do Piauí, concentrando muitas fazendas, inclusive dos jesuítas, e também muitos escravos negros. No documento elas também citam o nome de outras mulheres que participavam da “seita noturna”, e não há uma homogeneidade étnica, algumas são mestiças, outras mulatas, outras brancas, outras índias, que ainda podiam ser livres, forras ou escravas. A Freguesia de Nossa Senhora do Livramento, onde ficava a fazenda Cajazeiras da Gurguéia, havia sido no século XVII um aldeamento indígena, em torno da lagoa de Parnaguá. Portanto, é provável que a região tivesse muitos índios, como a própria Gueguê Custódia.

Os inquisidores Heinrich Kraemer e Jacobus Sprenger assim descreviam a prática da bruxaria que “de todas as superstições, é a mais conflitante, a mais maligna, é a pior”:

(...) na prática deste mal abominável são necessários quatro pontos em particular. Primeiro, renunciar de maneira mais profana à fé católica, ou pelo menos negar certos dogmas da fé; segundo, dedicar-se em corpo e alma a todos os males; terceiro, oferecer a Satanás crianças não batizadas; quarto dedicar-se a todo tipo de luxúria carnal com íncubos e súcubos, e a todo tipo de deleites asquerosos⁴⁸⁶.

Nos encontros noturnos realizados pelas mestiças Joana e Custódia estão presentes quase todos os elementos descritos acima, exceto o infanticídio, definido pelos inquisidores como a oferenda de crianças para Satanás. Os atos carnais eram feitos através dos íncubos e súcubos que eram entidades demoníacas desencarnadas, o primeiro ligado ao sexo masculino e o segundo ao feminino. Joana se encontrava com “Tundá” para a prática de atos nefandos, mas não mencionava esses termos eruditos.

Nas palavras de Joana, ou melhor, do demônio falando por ela:

Arrengo do batismo e do padre que me batizou, da madrinha e padrinho que me puseram a mão. Arrengo da confissão e dos padres que me confessam. Arrengo da comunhão, que recebem os que comungam. Nem ali creio que esteja o Sujeito que dizem ser Deus. Nem eu conheço outro Deus mais que o Tundá (...) e não é Cristo. Nem eu creio na Igreja e arrengo dela e de todos os que estão dentro dela. Arrengo do matrimônio e dos que o fizeram. Arrengo da Mãe

⁴⁸⁵ FALCI, Miridan Britto Knox. Escravos do sertão..., p. 41.

⁴⁸⁶ KRAMER, H. SPRENGER, J. Melleus Maleficarum/O martelo das bruxas. Tradução de Alexander Freak, 2007, p. 23. disponível em: <http://www.mkmouse.com.br/livros/malleusmaleficarum-portugues.pdf>

*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 arrenegava 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.*⁴⁸⁷.

No fragmento acima, Joana abjura da fé católica “da maneira mais profana” como dizia o *Malleus Maleficarum*. Ficando claro que esse era um procedimento necessário para iniciação na seita diabólica. O primeiro alvo foi o sacramento do batismo, cerimônia absolutamente necessária na doutrina cristã para a salvação das almas. Até mesmo seres puros como as crianças, no caso da morte sem o batismo, eram levados, segundo a Igreja, para o limbo, onde estariam “sujeitos aos tormentos dos condenados”⁴⁸⁸. Depois, um a um, todos os outros sacramentos foram “invalidados” da vida da escrava, tais como a confissão, a comunhão e o matrimônio. Também foram dirigidas ofensas específicas à Virgem e aos santos. O terceiro capítulo desse trabalho demonstrou como esse foi um costume comum na América Portuguesa. Na religião colonial, com o predomínio da afetividade, os santos e a Virgem, como intercessores de Deus, eram alvo de devoções fervorosas, mas também de iras incontroláveis, caso não atendessem aos pedidos dos fiéis, seguindo a lógica da economia religiosa do “toma lá dá cá”. Segundo Laura de Mello e Souza, sentimentos como a afetivização e a detração caminhavam juntos no movimento ambíguo da cultura popular⁴⁸⁹. Os trechos em latim foram utilizados ao longo de todo documento para esconder as passagens imorais mais escandalosas, uma estratégia da tradição escolástica presente nos livros de Teologia Moral⁴⁹⁰.

Em outro extrato do texto, Joana disse que Cecília caracterizava o diabo como “Homem” “e nunca como demônio, por respeito ao tal Homem e desprezo do verdadeiro Deus”. O diabo para Cecília era mais do que uma figura concebida na constante oposição a Deus, conforme salientava a doutrina cristã, ele era a única fonte de poder das suas crenças. Não era apenas o opositor de Deus, mas o seu próprio e único mestre, seu Homem, independente da existência divina que desejava se desprezar por completo. Brian Levack ressaltou nos seus estudos sobre o fenômeno de “caça às bruxas” na Europa Moderna, que muitas mulheres acusadas desse “delito”,

⁴⁸⁷ ANTT, IL, Caderno do Promotor n.121. Livro 313, n.125.

⁴⁸⁸ THOMAS, Keith. *Religião e o declínio da magia...*, p. 43.

⁴⁸⁹ SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz...*, p. 156-7.

⁴⁹⁰ MOTT, Luiz. *Transgressões na calada da noite...*, p. 7.

provavelmente, fizeram pactos com o Diabo em busca de prazeres materiais. O nome do “Príncipe das trevas” estava em todos os lugares: nos sermões, nas igrejas, nas procissões e nos Autos da fé. A Igreja também investiu esse ser do mal com um imenso poder, que seria quase equivalente ao de Deus. Assim, é natural que as camadas populares tivessem reproduzido esse discurso por todos os cantos. Laura, através dos processos inquisitoriais ligados a feitiçaria na colônia, igualmente, percebeu que a presença do diabo era muito destacada pelos colonos, visto como um intermediário com o mundo sobrenatural, ao qual se recorria em busca de benefícios⁴⁹¹.

Joana, após o primeiro rito de iniciação, encontrou-se várias vezes com o dito “Homem”, sempre repetindo a mesma “ladainha” que mestra Cecília lhe ensinou, batendo a “prepóstera” três vezes na porta da Igreja e abjurando de todos os sacramentos e dogmas cristãos. Abaixo, ela descreve com detalhe a cópula com o dito moleque infernal:

Apareceu logo em forma de Moleque o nomeado Homem da Cecília minha Mestra. Adorei-o antes de me por de quatro, para ter turpíssimos e nefandos atos. Beijei-lhe os pés, pudenda et partes preposteras, e ali me pus de quatro pés. Senti logo na mesma postura que me serviam turpissimi, non solum prepostere et in pudendis, mas também em mais partes do corpo. Mais esta primeira vez, e não em todas. Mais para o segundo dia, em todas as partes ainda as mais mínimas e em todas as juntas ao mesmo tempo, exercitando turpia et turpes actus (...).

A palavra mais comum naquela época para se referir as nádegas era “traseira”, e em menor escala “parte prepóstera”, termo usado pelos inquisidores nas visitas à Bahia e ao Grão-Pará⁴⁹². O beijo ritual anal era outro elemento comum nos *sabás* europeus e também apareceu em algumas descrições de possíveis *sabás* portugueses⁴⁹³. A forma de contato e iniciação na qual se configurava o pacto com o demônio passava por diversos atos carnavais fora dos padrões cristãos previstos para a procriação. Destacase nas confissões o sexo anal realizado com a mulher na posição de “quatro pés”. Segundo o *Malleus* os diabos copulavam com as feiticeiras para reproduzir o vício da luxúria e da carne, que tentavam os homens. Tal intento não era com vistas ao prazer, já que os demônios eram espíritos, sem carne e sem sangue, mas para fazer com que os homens ficassem sujeitos a todos os seus vícios. Os “deleites venéreos” estavam, assim,

⁴⁹¹ SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno Atlântico...*, p. 177.

⁴⁹² MOTT, Luiz. *Transgressões na calada da noite...*, p. 6.

⁴⁹³ PAIVA, José Pedro. *Feitiçaria e superstição...*, p. 151.

mais propensos a serem realizados pelas mulheres, seres débeis e frágeis: “Todas as bruxarias provem do apetite carnal que nas mulheres é insaciável...”⁴⁹⁴. Manuel da Silva também caracteriza Joana e Custódia como frágeis e tolas durante o texto. De forma geral, a mentalidade cristã misógina da época Moderna, acreditava que a “fragilidade” feminina deixava as mulheres mais propensas às ações do demônio. Padres, monges e demais religiosos depreciavam o sexo feminino, principalmente por causa das tentações da carne que ameaçavam seus votos de castidade. Assim, as mulheres:

*(...) pelo seu primeiro defeito de inteligência, são mais propensas a abjurar da fé, assim, como no segundo defeito de afetos e paixões exageradas, procuram, matutam e infligem diversas vinganças, seja por bruxaria ou outros meios. Pelo qual não é assombroso que existam tantas bruxas neste sexo. As mulheres também têm memória débil, e nelas é um vício natural não serem disciplinadas, senão seguir seus próprios impulsos, sem sentido algum no que pretendem fazer; e isto é tudo o que sabem, e a única coisa que conservam na memória*⁴⁹⁵.

E seguindo com sua descrição da cerimônia infernal Joana revela:

A vista descortinava só uma figura: esta umas vezes era homem, outras animal imundo, outras cachorro, outras bode, ou cabrito, outras cavalo, só estas e não mais. Principiava turpia, v.g., per figuram humanam e vinha-me à cabeça sugestão de outra figura, sem eu dizer palavra, já virava aquela figura que habebam in corde, e logo o universal próprio de cada um.

O diabo, assim, assumia formas diversas e se transmutava em animais: cachorro, bode, cabrito e cavalo. As descrições dos sabás europeus estavam repletas dessas transformações das bruxas e dos diabos em animais. Segundo Ginzburg, nos processos europeus foi muito comum que os acusados confessassem ter assumido, temporariamente, a forma de lobos, protetores da fertilidade dos campos, e nos primeiros testemunhos sobre o *sabá*, havia conexões muito fortes entre as feiticeiras e os lobisomens. Ginzburg encontrou menções a homens capazes se de transformar em lobos nos escritos de Heródoto, no século V antes de Cristo. Também, segundo o autor, na África, Ásia e América foram localizadas crenças análogas, de tempos remotos, referidas as metamorfoses temporárias de seres humanos em leopardos, hienas, tigres e jaguares. Um arquétipo, que, para Ginzburg, está profundamente radicado na psique

⁴⁹⁴ KRAMER, H. SPRENGER, J. *Melleus Maleficarum/O martelo das bruxas...*, p. 45.

⁴⁹⁵ Idem, p. 43.

humana, e foi, igualmente, reproduzido por eruditos e populares⁴⁹⁶. No entanto, no modelo erudito do *sabá*, a metamorfose foi somada ao contato com o diabo e aos atos carnais heterodoxos. Na América colonial, as pessoas viram o demônio aparecer sob formas variadas: gato, macaco, cobra, sapo, dentre outros.

Conforme o tempo passou, Joana aprofundou suas relações com o demônio, tornando-o cada vez mais íntimo da sua vida e desprezando tudo que vinha do seu maior opositor, Jesus Cristo. Entregava não só seu corpo ao “Senhor das trevas”, mas também a sua alma. Cometendo, assim, uma das infrações consideradas mais graves pela igreja católica, porque segundo sua doutrina a alma não pertencia aos homens e sim a Deus:

Não mais cria que havia Deus, nem inferno, nem cousa alguma da fé. Entregava-lhe a alma e o corpo. Chamava-o meu Senhorzinho, minha vida, meu coração. Cria e dizia-lhe que só ele me daria o céu. Que só ele me criou, me remiu, e que não outro criara o céu, nem a terra, nem a mim. Que Jesus Cristo era um corno, um filho da puta e outros nomes e tremendas blasfêmias. Isto foi sempre pelos anos do meu infame comércio e ensinos de Mestra Cecília.

Chamando o diabo de “meu Senhorzinho, minha vida, meu coração”, Joana reflete, segundo Luiz Mott, a onipresença do escravismo no imaginário colonial e utiliza expressões carinhosas, frequentemente, dirigidas ao sexo oposto, como era feito nas cartas de tocar⁴⁹⁷. Chamar o diabo de “senhor” também indica uma relação de vassalagem comum nos pactos estabelecidos com satã. Em Portugal, no depoimento de uma testemunha em 1749, mulheres encontravam com o demônio a noite, entregavam suas almas e o chamavam de “meu Bello”, beijando e copulando com ele em seguida⁴⁹⁸.

Mestra Cecília também ensinou Joana a invocar o diabo dentro da sua própria casa através de um ritual com o uso de potes:

E refinou ela o ensino dizendo: E, pois põe nos quatro cantos da casa quatro potes, um em cada canto, vazios. Pega por uma parte e vai correndo até o último, dizendo na boca de cada pote: Salve, salve, salve, chegando ao último diz: Salve Lúcifer. E logo de dentro há de sair um Homem. E lhe fiz assim, e assim foi: me pareceu que dentro do quarto pote, apenas proferi, saiu logo esse Homem. E lhe fiz as adorações e respeitos costumados e o mais que ela me tinha ensinado.

Luiz Mott disse em seu artigo não ter encontrado nenhuma referência a esse ritual em outros documentos da Inquisição, no entanto, encontra-se, com frequência,

⁴⁹⁶ GINZBURG, Carlo. *História noturna...*, p. 141-3.

⁴⁹⁷ MOTT, Luiz. *Transgressões na calada da noite...*, p. 8.

⁴⁹⁸ PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição...*, p. 151.

referências do uso de potes por cristãos-novos. Nas descrições dos feiticeiros, as panelas e bacias de barro foram mais comuns⁴⁹⁹.

O demônio possuiu na Idade Moderna muitos codinomes, os mais comuns era diabo e satanás, mas também podia ser designado como Lúcifer, Belzebu e Asmodeus, de origem teológica⁵⁰⁰. No fragmento acima, o uso da expressão “Salve Lúcifer” indica, portanto, uma interferência dos conhecimentos eruditos do padre.

Nos tratados de demonologia europeus há descrições de mulheres que usam vassouras ou simplesmente são levadas pelo vento para ultrapassarem as imensas distancias até o *sabá*, que geralmente acontecia em lugar distante e ermo para assegurar o segredo do pacto. Aqui, não se sabe se iam até a vila de Mocha usando dons sobrenaturais ou se o demônio “lhes confundia a cabeça”, conferindo a ilusão de que eram transportadas, outra possibilidade também presente no imaginário europeu.

(...) a maior parte das noites, vamos de companhia umas das atrás das outras, cada uma com o seu em figura de Homem à Moucha destas Cajazeiras (...). 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 (...). Donde já está como superiora de todo o Congresso a Mestra Cecília (...). O Congresso é numeroso de mulheres trazidas, como suponho, da mesma sorte, de várias partes de terras distantes, mas eu as não conheço, não lhes sei os nomes. No Congresso, há mulheres de todas as cores e castas.

Nos tratados demonológicos era mencionado o uso de unguentos que esfregados no corpo das bruxas seriam capazes de permitir o transporte para o *sabá*⁵⁰¹. As escravas do Piauí não falam desses componentes, considerados por muitos historiadores como “alucinógenos”. Porém, em várias passagens, como “vinha-me à cabeça a sugestão de outra figura”, deixam transparecer que os contatos com o “Homem” diabólico não eram físicos, mas sim frutos de experiências mentais. O próprio *Malleus Maleficarum* discorreu, amplamente, sobre a capacidade do demônio em criar ilusões nas mentes dos homens.

No *sabá* do Piauí a feitiçaria atingiu todas as “cores e castas”, o que realmente se verificou, tanto no reino quanto na colônia. As práticas mágicas foram manipuladas ou solicitadas por uma variedade de indivíduos, ricos e pobres, pretos, brancos, amarelos,

⁴⁹⁹ MOTT, Luiz. Transgressões na calada da noite..., p. 8-9.

⁵⁰⁰ PAIVA, José Pedro. Bruxaria e superstição..., p. 154.

⁵⁰¹ Idem, p. 145.

pardos, mestiços e mulatos. Todos em busca de uma solução pragmática para suas angústias.

Joana disse no documento que não conhecia e não sabia de onde vinham essas mulheres. Delumeau destaca a importância da confissão do pacto com o demônio e do *sabá* para as autoridades europeias, o que fez com que, frequentemente, as experiências contadas pelas camadas populares fossem interpretadas segundo a linguagem da demonologia. Podem-se observar na estrutura dos processos inquisitoriais que ao longo das inquirições as respostas dos réus ficavam mais vagas, depois das insistentes perguntas, repetidas inúmeras vezes, eles diziam que cometiam alguns dos atos pelos quais eram acusados, mas sem oferecer detalhes⁵⁰². Provavelmente, o padre jesuíta, ao ouvir a confissão das moças, fez muitas perguntas tendenciosas sobre o ritual realizado, baseadas no seu entendimento e na sua percepção religiosa e erudita do uso de forças sobrenaturais e mágicas. O que pode tê-las levado a confirmar algumas informações que contribuíram para a elipse do *sabá*, sem, contudo, oferecer detalhes a respeito. A informação de que esse congresso era numeroso e agregava mulheres de partes distantes, todas as noites, parece não estar em sintonia com a realidade demográfica do Piauí àquela altura. A população estava crescendo, mas não estava concentrada nos centros, se encontrava dispersa pelas fazendas, algumas distantes léguas umas das outras. Como reunir esse grande número de mulheres de todos os cantos nesse *sabá*? Provavelmente, o jesuíta queria insistir no caráter coletivo da prática, mas no próprio documento, em outros momentos, Joana falava apenas de quatro pessoas que estavam juntas com ela para a realização dos ritos. E além de citar os nomes, dava alguns detalhes como a cor e a condição social de livre ou escravo.

Nas cerimônias, a “Mestra Cecília” aparecia, frequentemente, “sentada em um banco ou tripeça”. Nos *sabás* europeus, o demônio aparecia sentado em um trono. O documento também relaciona alguns gestos típicos de reverência ao diabo: “A minha dita irmã disse que eu me pusesse de joelhos quando ele aparecesse e batesse nos peitos: o que também tudo me tinha já ensinado a Mestra Cecília”. O beijo anal, da mesma forma, foi muito citado⁵⁰³. Para Luiz Mott, o gesto de “bater nos peitos” indica as performances de incorporação dos candomblés africanos⁵⁰⁴, no entanto, ao que parece,

⁵⁰² DELUMEAU, Jean. História do medo..., p. 568-70.

⁵⁰³ PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição...*, p. 155.

⁵⁰⁴ MOTT, Luiz. *Transgressões na calada da noite...*, p. 19.

eram procedimentos comuns das descrições europeias. Em Lisboa, uma mulher chamada Josefa Maria confessou que adorava o Diabo em forma de carneiro ou burro “batendo nos peitos”⁵⁰⁵.

Continuando com os “infernais exercícios dos Demônios até cantar o galo”, Joana revelou um aspecto da vivência religiosa naquela região:

A missa, quando alguma vez a fui ouvir (que foi rara), e quando muito para comungar ou para mostrar que cumpria com os sacramentos de uma vez ao ano, os quais sacramentos eu já não cria, na igreja sempre o Demônio em figura humana se punha diante de mim, virado com o rosto para mim. E as adorações que havia de fazer a missa e a Deus sacramentado, o fazia para ele, blasfemando e orando em ódio contra todos e contra todas as cousas de Deus.

Como visto, a colonização tardia do Piauí também influenciou na composição de sua malha eclesiástica. Em Oeiras foi construída o primeiro templo regular do Piauí, a igreja de Nossa Senhora da Vitória em 1733. A vila de Mocha era o centro da região piauiense e lá estavam, a partir de 1711, as maiores fazendas dos jesuítas. Portanto, apesar de não ter uma vida religiosa intensa, Mocha também não parece ter sido totalmente esquecida pelos religiosos. Já a fazenda das Cajazeiras ficava em uma localidade pouco povoada e sem igrejas. Os missionários estiveram por lá, e provavelmente outros padres visitaram a fazenda antes de Manuel de Silva. Realmente a presença nas missas devia ser rara, mas talvez o acesso aos sacramentos fosse um pouco mais constante, já que podiam ser ministrados pelos jesuítas.

Por fim, Joana pede clemência aos inquisidores, mostrando seu profundo arrependimento: “E peço ao Santo Tribunal se compadeça de mim, que por poucos miolos e verdes de rapariga e mal educada, vim a dar neste abismo”.

O depoimento de Custódia, índia Guguê, se assemelhava com o de Joana em muitos aspectos. A índia foi levada ainda pequena para o sítio das Cajazeiras pelo capitão José de Abreu Bacelar, como sua escrava. Em 1758, após a lei da liberdade dos índios, ela ainda era escrava na dita fazenda. O que supõe que a lei não foi cumprida e após a conquista de alguns grupos indígenas, as crianças e os jovens ainda eram vendidos e escravizados. Segundo Custódia, Josefa Linda, que chegou às Cajazeiras dois anos antes da sua “irmã” mais nova Joana, mostrou-se muito sua amiga e “camarada”. Logo, Josefa contou toda sua vida à índia, inclusive as torpezas realizadas

⁵⁰⁵ PAIVA, José Pedro. Op. cit., p. 153.

com um “Homem” e pôr-se a ensiná-la, pedindo segredo. Para Luiz Mott, o segredo pode ter feito com que os sabás não tivessem aparecido nos documentos coloniais. Todavia, eles também eram secretos na Europa e as descrições apareciam mesmo assim, o mundo colonial ainda dificultava mais ainda a permanência de um segredo, visto que várias práticas de “feitiçaria” foram denunciadas pelos vizinhos que viam tudo, até dentro da casa das pessoas, alimentados, em parte, pela “pedagogia do medo” da Inquisição.

Josefa reproduziu o ritual que fazia com Joana na vila da Mocha, com a índia. Custódia contou no documento que a casa senhorial era muito grande, a família do seu senhor numerosa e que ele tinha muitos escravos. Como aponta a documentação do Piauí, José Bacelar era realmente um homem muito rico e poderoso, foi arrematador dos dízimos do Piauí e deixou um longo testamento com muitas propriedades ao seu irmão, Luís Carlos Pereira de Abreu Bacelar. Assim, Josefa, dentro da própria casa senhorial, em um canto escuro, começou a ensinar Custódia:

E que ela fazia a minha figura, para eu dessa sorte ir aprendendo o ceremonial para entrar a fazer no dia em que ele viesse. E que eu fosse tomando bem tento e como decorando para me ficar bem na cabeça pouco a pouco. Fez logo que eu assim nua ficasse em pé arriada no canto. E logo ela também nua se pôs diante de mim de joelhos, batendo nos peitos, fazendo adorações e dizendo: Meu Senhorzinho, minha vida, meu coração que tanto tempo há que não o tenho visto.

O ritual parece ser igual ao que a mestra Cecília ensinou. Josefa prosseguiu por alguns dias ensinando à índia a forma de proceder com seu “Homem”, inclusive o beijo anal ritual, que para Luiz Mott indica uma relação homoerótica entre as duas. Não é uma hipótese impossível, mas o estudo dos atos nefandos não é objeto dessa dissertação e sim dos trabalhos do professor. Em dado momento, Josefa:

Veio com uma imagem de lá Cristo feito de alquima (?) 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 aquela era o Moleque e que aquela era a Negrinha.

Chamar Jesus Cristo de moleque e Nossa Senhora de negrinha escrava indica a fala da mestiça. Essa passagem pode revelar o grande sentido do ritual praticado nas Cajazeiras. Transferir para Cristo e para Virgem, símbolos máximos da catequese, denominações que serviam para caracterizar os escravos, moleque e negrinha, aponta a liberação de uma tensão causada pela escravidão na vida dessas mulheres. Josefa, vendida ainda pequena como escrava para Antonio Pitomba e, na altura em que foi escrito o documento, recentemente revendida para José, podia estar insatisfeita com sua condição de escrava e escolheu Cristo e a Virgem para canalizar sua fúria. Não havia na Europa e muito menos nas colônias americanas uma cristianização perfeita das camadas populares, que tendiam a dessacralizar os elementos cristãos, trazendo-os para perto de uma realidade profana. Nesse movimento, sentimentos como o amor e a raiva andavam juntos e eram transferidos para as devoções populares. Porém, no caso de Josefa existiu uma razão mais latente para explicar sua fúria. Durante todo o trabalho dissertou-se sobre a grande capacidade dos ameríndios e dos escravos africanos de mesclar as crenças do catolicismo com as suas práticas mágico-religiosas. Grande parte dos processos inquisitoriais que descrevem essas práticas evidenciam esses hibridismos.

No entanto, não se pode negar que a colonização foi um processo de violência contra esses povos, que tiveram sua cultura inferiorizada e demonizada pelo colonizador. No caso da escravidão africana a subordinação foi ainda mais evidente. Os escravos eram trazidos para uma terra estranha e não tinham liberdade para direcionar suas vidas, sua mão-de-obra era explorada e não eram vistos sequer como seres humanos, mas sim como mercadorias. Apanhavam nas fazendas e sofriam os abusos do sistema no qual estavam imersos. Existiram diversas formas de resistir a essas condições e também diversas formas de negociação com o homem branco colonizador. Da mesma forma que os escravos repudiavam os senhores brancos que os colocavam no tronco para apanhar, também identificavam, muitas vezes, o cristianismo, a religião oficial desses homens, como uma doutrina hostil. Assim, a relação desses homens com o catolicismo era ambígua, podia tanto passar pela esfera da incorporação, visto como uma forma eficaz de devoção e proteção, como podia passar pela esfera da repulsão. Ao mesmo tempo, existia outro elemento, criado pelo próprio cristianismo, mas que era considerado antagônico, o Diabo. Um diabo onipresente, que era “divulgado” de todas as formas pelos discursos políticos e eclesiásticos. Os conjuros de Josefa e de Joana e a

aproximação com o diabo podem ter significado para elas uma alternativa frente a cultura dos senhores brancos, que desejavam negar.

José Pereira de Abreu Bacelar, dono das Cajazeiras e das escravas mestiças, foi descrito pela documentação como um homem rico e violento, que matava e apresava índios, principalmente os Gueguê que viviam atacando suas propriedades⁵⁰⁶. Não se sabe como tratava suas escravas, especificamente, mas presume-se que não fosse da melhor forma, como, aliás, faziam grande parte dos senhores de engenho. As práticas mágico-religiosas foram, frequentemente, o reflexo das relações sociais travadas na colônia, principalmente o convívio entre senhores e escravos.

Em outra parte do texto a índia Cecília revelou a Josefa que desejava se confessar. Josefa foi consultar o “Homem” sobre o assunto, e ele lhe disse que a índia não precisava dos padres da Igreja, porque ele mesmo possuía seus padres e sua corte que poderia disponibilizar para ela. O demônio afirmava, portanto, ter seu próprio clero, em oposição a Igreja.

E Josefa continua:

(...) açoutando a imagem d Cristo e da Virgem Senhora dizendo e pondo-lhe infinitos nomes e blasfêmias heréticas, e de inferno, chamando a Nosso Senhor, moleque, atrevido, corno, dando o ao diabo e à puta que o pariu, arrenegando dele e de toda sua raça, arrenegando de seu céu, de sua igreja e de todos os que estavam dentro dela, e de quem o gerou, dos seus santos da sua corte do céu, arrenegando da sua confissão, dos padres que confessam, da sua missa, e dos seus padres que a diziam.

A caracterização das ofensas como “blasfêmias heréticas” indica uma interferência do padre, conhecedor das heresias do Santo Ofício. Os xingamentos e as conexões de Cristo e da Virgem com negrinhos e moleques, como visto, emergiam das mestiças. No entanto, tanto Joana, como Josefa, para além das ofensas informais, seguem fazendo uma série de abjurações planejadas em que renegam todos os sacramentos da igreja, os santos, a missa e os padres. Em outro momento foi dito que mal iam à missa ou tinham acesso aos sacramentos. Para blasfemar com essa amplitude, atingindo toda “corte do céu”, seria necessário que elas tivessem o mínimo conhecimento desses ensinamentos e práticas. Johan Huizinga, estudando os blasfemadores da Alta Idade Média concluiu que “apenas uma sociedade totalmente

⁵⁰⁶ MEDEIROS, Ricardo Pinto de. Povos indígenas nas guerras..., p. 354.

permeada pelo sentimento religioso, e que aceita a fé como algo óbvio, conhece todos esses excessos e degenerações”⁵⁰⁷.

Não satisfeita em xingar e pisotear a Virgem e Cristo, Josefa: “Meteu logo *in pudendis suis propriis* a imagem de Cristo dizendo com fúria e desdém: o Moleque quer vir e entrar a donde entra seu senhor. Da mesma sorte, o meteu pela *prepostere*, dizendo o mesmo. E logo na boca dizendo o mesmo”.

Depois de todos os ensinamentos chegou o dia de Custódia conhecer o tal “Homem”:

Mandou-me logo a Mestra ficar ali, com o decantado seu Homem, que era o Demônio. Fui-lhe logo fazendo todos os cerimoniais ensinados de adorações, bater nos peitos, beijar-lhe os pés três vezes, três vezes pudenda, três vezes partes prepósteras, dizendo-lhe: meu Senhorzinho, minha vidinha, meu coração, entregando-lhe a alma e o corpo, batendo nos peitos e pedindo-lhe misericórdia. Respondeu-me ele: saudades de Vossa Mercê, me trazem por aqui, e saudade de Vossa Mercê me tem matado. E aqui fiquei já em uma profunda e inteira apostasia, reconhecendo ao Diabo por meu Senhor e Redentor, sem mais crer, que havia inferno e que ele era o Senhor do Céu.

Todos os elementos são muito semelhantes ao ritual que Joana fazia com “Mestra Cecília” na Mocha. Em outra passagem o “Homem” também assumia formas variadas “Umás vezes homem, em figura humana; outras bode; outras cachorro; outras, animal imundo; outras, pato; outras, galo; outras, touro; outras, cavalo; outras, cobra”. Até então a índia chamava Josefa de madrinha, a partir daí passava a chamá-la de mestra: “Mas passado esse dia, logo ficou com aquele respeito de Mestra e ela comigo com superioridade de Mestra”. Custódia justificava suas ações para o Santo Ofício alegando:

Eu também me não fazia muito de rogar, e obedecer, pela natural simplicidade minha, como índia e pela minha maldade rústica e grosseira como índia a quem é como natural serem de gênios simples, fáceis e grosseiros. E ajuntando-se a vontade mui inconstante comum com toda a facilidade ao que é sensível e palpável e parece não usam nisso de metade do racional, este é o comum gênio da gente vermelha como eu sou e por isso, eu lhe obedecia e guardei sempre respeito, porque nós os índios vermelhos, não somos ladinos como os brancos, nem ainda como os pretos e muito menos como os que trazem raça de gente preta, misturados já com alguma parte de gente branca.

⁵⁰⁷ HUIZINGA, Johan. *O outono da Idade Média...*, p. 264.

Essa passagem demonstra claramente como Manuel da Silva via os índios. Na confissão de Custódia, ao contrário do que ocorreu com Joana, ele tenta o tempo todo amenizar suas culpas e “incriminar” Josefa, a grande criadora de todo esse mal nas Cajazeiras. Várias vezes o documento diz que Custódia não aprendia a fazer os rituais corretamente com o demônio e que se sentia mal por fazê-los, informações ausentes nas falas de Joana e no comportamento de Josefa, ambas muito convictas das suas ações. Ele, como ardente missionário que foi pelos sertões do Nordeste do país, segundo as palavras de Serafim Leite, enxergava nos índios, gente vermelha, uma pureza de espírito que não tinham os brancos, nem os negros, e, muito menos, os mulatos. As visões dos homens europeus sobre a América Portuguesa estiveram divididas entre a imagem do paraíso silvestre e a natureza diabólica dos seus habitantes. Os índios foram vistos pelos padres jesuítas como “folhas em branco” que não conheciam a Cristo e por isso mantinham as idolatrias que os aproximavam do demônio. A tarefa então seria a de cristianizá-los. O modelo de um mundo dividido entre Deus e o Diabo não permitiu que a alteridade fosse vista como diferença, mas sim como um erro⁵⁰⁸. Assim, era preciso tirar os índios dos erros, erros do demônio e também erros do branco colonizador que não pensava em instruí-los, apenas escravizá-los.

Custódia contou que certa vez o padre levou a hóstia para elas comungarem, mas ao invés disso, ela e Josefa cuspiram a partícula e guardaram para levar ao dito “Homem”, que pisoteou o fragmento com força. O uso da hóstia com objetivos profanos foi muito comum no reino e no Brasil colonial. Geralmente, as partículas eram utilizadas para potencializar as magias populares, mas nesse contexto são alvo de total repúdio. Torna-se notável a grande convicção dessas mulheres nas suas artes demoníacas e no seu total desprezo pelos elementos sagrados ao catolicismo, um comportamento incomum entre os praticantes de rituais mágico-religiosos na colônia. Por último, Custódia mostrou com a cerimônia da Mocha foi adaptada para o contexto das Cajazeiras:

Ao princípio dizia-me a minha Mestra que na Vila da Moucha, para as mulheres andarem com o Demônio, que nomeava por nome Tundá, se ia tomar o tal Tundá à porta da Igreja e que batiam com as prepósteras nuas de noite na porta da igreja e que iam também às covas dos defuntos a buscar ossos de menino pagão, mas que como aqui nestas Cajazeiras não havia igreja, se não podia fazer este cerimonial.

⁵⁰⁸ RAMINELLI, Ronald. *Eva Tupinambá...*, p. 12.

Mocha era mais populosa e urbanizada que a Freguesia de Nossa Senhora do Livramento, que não tinha até aquela data uma igreja própria. É admirável que, em uma sociedade onde não havia muitas portas e nem espaço para relações íntimas, a cerimônia feita pelas moças dentro da fazenda não tivesse sido descoberta. Elas justificavam o segredo através dos poderes do demônio que encobria seus atos e não permitia que ninguém soubesse. Segundo Luiz Mott, o uso de restos mortais de recém-nascidos foi uma prática comum dos rituais medievais, incorporados em muitos ritos mágicos na colônia e no reino⁵⁰⁹.

Como anexo a esses documentos consta a apresentação de Maria Leonor, mulher branca com 15 anos, sobrinha de José Bacelar, que depois da morte dos seus pais foi morar nas Cajazeiras. Segundo ela, a única coisa suspeita a confessar era que uma escrava familiar da casa havia lhe ensinado a rezar o pai nosso às avessas: “Creio em Deus Padre, mas ele não é padre, Todo Poderoso, mas ele não é poderoso, creio em Deus Filhos mas ele não é filho,” e assim por diante”. Ela disse que no sertão onde vivia quase não havia igrejas, por isso rezou durante muito tempo a oração ao contrário, já que ninguém pôs-se a corrigi-la:

se eu fosse criada em cidade ou outro lugar culto, mas é no meio dos sertões, donde nem eu até agora desta idade que sou, tenho ido a igreja ou capela nem esperança de perto me fica disso ainda, tais são as circunstâncias destes sertões onde (e isto é o comum), nasce um, se batiza, casa, vive e morre, sem nunca ver, sequer com os olhos corporais, lugar sagrado ou uma igreja ou templo de Deus..

No entanto, apesar da falta de padres e igrejas, cria-se que seja difícil para uma menina de 15 anos fazer uma análise geral da situação daqueles sertões. Com certeza a população não tinha o acesso esperado aos dogmas e sacramentos cristãos. E o padre insistiu durante todas as confissões na ausência das igrejas, dos sacerdotes e dos sacramentos no sertão. Talvez quisesse alertar a Inquisição sobre a situação daquelas regiões e afirmar sua boa vontade e seu árduo trabalho como jesuíta por aquelas terras.

Pode-se concluir que a cerimônia ocorrida no Piauí fez parte do amplo conjunto de crenças e práticas mágico-religiosas da América colonial. Não é possível saber com absoluta clareza o que de fato ocorreu. No entanto, o documento deixa brechas que permitem identificar as crenças dessas mulheres. Em muitos aspectos ele assemelha-se com o arquétipo do *sabá* de bruxas difundido pela cultura erudita na Idade Moderna.

⁵⁰⁹ MOTT, Luiz. Transgressões na calada da noite..., p. 16.

Contém: as reverências típicas usadas para adorar o demônio e estabelecer um pacto com ele; a metamorfose do diabo em animais; o possível “voo” noturno, imaginário ou real; a doutrinação da bruxa mestra; a abjuração dos sacramentos cristãos e a renúncia de toda fé católica; as cópulas sexuais com o diabo, reproduzindo, inclusive, os atos carnavais nefandos; e o aspecto coletivo da seita. Existiram outros componentes europeus, todavia, que não foram mencionados, como, por exemplo, o banquete coletivo, a utilização de danças e músicas; o infanticídio, o uso de unguentos mágicos, a realização da missa às avessas e a marca da bruxa.

Portugal não teve uma tradição editorial de tratados de demonologia, não viveu a histeria do fenômeno Moderno europeu da grande “caça às bruxas” e os inquisidores lusos estiveram muito mais preocupados com o pacto diabólico do que com o *sabá*. Como bem salientou Paiva, dificilmente foi feita uma alusão da feitiçaria ao *sabá* em Portugal, quando a “seita” aparece nos processos inquisitoriais não tem a mesma uniformidade dos tratados civis e religiosos da Europa central e do norte. Apresenta, antes de tudo, elementos fragmentados e desconexos do mito. Isso não quer dizer que os eruditos desconhecem a demonologia, pelo contrário, eles tiveram amplo acesso aos livros estrangeiros. Na América Portuguesa, como pôde observar Laura de Mello e Souza, e o próprio Luiz Mott, a presença da “igreja satânica” foi ainda menos recorrente, aqui se sobressaiu a magia ligada à afetividade, que previa a solução de problemas concretos, como curas, encantamentos e adivinhações. As cerimônias sobrenaturais coletivas registradas pela Inquisição foram o *calundu* e o “*Acotundá*” mineiro, que exprimiam uma clara influência da cultura africana, com danças, batuques, possessões, misturados aos elementos do catolicismo. No Piauí, é possível ver a intercessão de diferentes saberes e culturas no ritual confessado, ao mesmo tempo em que o documento reproduz elementos do *sabá* europeu, também evidencia práticas mágicas cotidianas e menciona o “*Tundá*”, que pode estar ligado ao “*Acotundá*” mineiro. O padre, como representante de uma cultura douta, formado na tradição escolástica, conhecia bem os “poderes” do demônio. Assim, ele traduziu ou completou algumas informações que ouviu com seus conhecimentos acerca do *sabá* de bruxas e dos demônios. O discurso da época estava acostumado a personificar as práticas heterodoxas como obras do demônio.

O documento não foi fruto de uma invenção, da mesma forma que o *sabá* europeu também não foi uma mera criação de mentes temerosas da presença do Diabo.

Acredita-se apenas, que ele possuiu uma leitura e um filtro particular, realizado pelo jesuíta, mas que não esconde as tensões sociais que o originaram. O “Homem”, o demônio e o Tundá adorado pelas mestiças foram representantes das suas crenças, em contraposição a ortodoxia católica. As amorais descrições sexuais podem ter se consumado ou não, mas de certo foram extremadas. A prática de se vingar dos santos, da Virgem e de Cristo, urinando em cima das imagens, introduzindo nas partes íntimas, ou pisoteando não foi incomum, mas daí a realizar sexo anal com demônios nas mais variadas formas de animais, parece um pouco mais distante da mentalidade popular colonial. De qualquer forma, não se pretende impor opiniões ou conceitos, apenas apresentar pistas que permitam a reflexão sobre as formas híbridas e diversificadas de lidar com o “mundo” sobrenatural na colônia, representante das tensões sociais que ela abrigou.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Diabo foi visto, durante a Época Moderna, como elemento complementar a existência de Deus, “não pode haver Deus sem o Diabo”. O homem não tinha controle sobre a natureza e nem explicações científicas para a origem das doenças e das epidemias e procurava justificativas sobrenaturais para os fenômenos. Uma coincidência trágica de sucessivos desastres que assolaram a Europa desde o século XIV até a Modernidade, como pestes, revoltas, o avanço turco, o Grande Cisma, as guerras civis e religiosas, abalou o Ocidente Cristão. Os dirigentes da Igreja e do Estado precisavam, mais do nunca, identificar um inimigo comum para justificar as mazelas sociais: o Diabo. É ele que comanda os desejos sexuais insaciáveis das mulheres, que tentam os homens e os impedem de alcançar sua missão espiritual; é ele que está à frente das idolatrias americanas; é ele que direciona os turcos e os judeus; é ele que perturba a vida cotidiana através dos feiticeiros e das bruxas; é ele que induz os seres humanos a cometer toda espécie de desvios. Na mentalidade dos juristas, magistrados, religiosos e representantes da cultura douta europeia o mundo estava dividido dicotomicamente entre Deus e um Diabo imanente, capaz de quase tudo que alterasse o ciclo natural das coisas. Assim, não havia espaço para aceitar as divergências e as diferenças. A alteridade era, antes de tudo, um desvio, um erro de fé. Todas as coisas consideradas boas estavam ligadas a Deus e sua corte celeste e todos os infortúnios e as disparidades eram vistas como obra do demônio.

Durante a maior parte do período medieval a bruxaria e a feitiçaria estavam ligadas, principalmente, ao malefício que podiam causar a outrem. As bruxas sempre foram vistas como pessoas que possuíam alguma ligação, pacto ou acordo com o diabo, mas as autoridades estavam muito mais centradas no resultado das suas práticas, ou seja, no malefício, do que na sua relação com o demônio. O avanço de certas heresias, como a dos cátaros e valdenses, a partir do século XII, a crescente atmosfera de medo que cercava a Europa em meados do século XIV, e a expansão da obsessão satânica, que creditava imensos poderes ao “Príncipe das trevas”, expressa nos tratados demonológicos, ajudaram a transformar o conceito de bruxaria, que estava cada vez mais ligado ao diabolismo. Acreditava-se que o Diabo era a grande fonte dos poderes dos feiticeiros e das bruxas que, em troca de sua alma, compactuavam com ele. Assim,

para a realização do pacto, era preciso abjurar da fé cristã. Estava configurada a heresia. Para a maior parte dos europeus instruídos o malefício tornou-se secundário, perante a grande deslealdade a Deus que cometiam os feiticeiros ao firmar um pacto com Satã. A feitiçaria passou a ser identificada, progressivamente, como uma atividade coletiva de caráter anti-cristão e amoral, profundamente ameaçadora para a sociedade.

A mulher sempre foi vista pela sociedade cristã com desconfiança. O copo feminino representava um grande mistério, ligado a sexualidade e a tudo que representasse a matéria. Era uma ameaça que impedia os homens de realizarem sua espiritualidade. Com a publicação do livro *Malleus Maleficarum*, em 1486, esse sentimento misógino cresceu e tomou forma. Segundo seus autores as mulheres estavam mais propensas ao crime da bruxaria. Outras obras posteriores, como o *De planctu ecclesiae* continuaram insistindo na depreciação da mulher e na sua ligação com a feitiçaria. Logo, a bruxaria tornava-se uma prática, predominantemente, feminina. Os setores eruditos da época partilhavam a ideia de que, entre os sexos, o feminino é o mais suspeito, débil, lascivo, desobediente, libertino, imperfeito e repleto de paixões vorazes. Por isso, segundo eles, as mulheres sucumbiam facilmente às tentações do demônio.

O apelo a forças sobrenaturais e mágicas para a realização de determinadas ações, positivas ou negativas, fez parte das crenças de quase todas as sociedades desde o mundo antigo. Dentro das comunidades a figura do feiticeiro representava a origem do infortúnio e, servia, muitas vezes, para equilibrar as tensões e relações cotidianas, mediadas por simpatias e antipatias. Os feiticeiros e as feiticeiras eram concebidos como “inimigos” da sociedade, ligados a inversão de tudo que era considerado normal, e sua função social era fornecer uma explicação para as desgraças coletivas. Em torno dessas figuras poderiam se constituir uma série de lendas e mitos do folclore local. No entanto, na prática, essas pessoas eram acusadas e julgadas por prejuízos individuais, gerados, por exemplo, entre desavenças de vizinhos.

O sistema religioso cristão elegeu a figura do Diabo para desempenhar a origem de todo mal. E, a partir da Alta Idade Média, a demonologia abstrata da Igreja tornou mais elaborada e completa a imagem das crenças em torno da feitiçaria e, concomitantemente, forneceu aos juízes um guia coerente das ações, com plausibilidade teológica, que poderiam criminalizar qualquer pessoa acusada desse “crime”. A feiticeira vulgar das aldeias tornou-se a grande noiva de Satã, socialmente perigosa e

perseguida por um processo penal formalizado. Antes, nos tribunais, as pessoas eram acusadas de ter lançado um mau olhar ou suspeitas de matar a vaca do vizinho, na Idade Moderna, entretanto, os tribunais seculares, inquisitoriais e eclesiásticos, julgavam as bruxas não pelos malefícios, mas sim pelas monstruosidades definidas pela literatura demonológica, como o sacrifício de crianças e as orgias sexuais com os demônios. A origem do mal causado pelas feiticeiras, o diabo, passou a ser muito mais importante do que os resultados de suas ações, os malefícios. Isso não significou que a imagem da bruxaria diabólica fosse parte integrante de todos os processos, grande parte das denúncias feitas pelas pessoas continuava centrada nos estragos que os magos realizavam. A mudança para o estereótipo consolidado podia acontecer ao longo das investigações, com a influência dos juízes.

Muitos elementos dessas crenças, que envolviam o imaginário a respeito dos *sabás* e da feitiçaria coletiva, como o voo das bruxas, a metamorfose em animais, e as orgias sexuais, tiveram raízes no próprio folclore europeu. Não foram criados e inventados do acaso, mas possuíam coerência em crenças antiquíssimas da cultura popular. O que pode ter possibilitado a aceitação e a incorporação desses símbolos pelos camponeses.

Tribunais seculares e religiosos estavam dispostos a perseguir as bruxas, sustentados pelas crenças demonológicas dos novos tratados. Apesar das ideias em torno da bruxaria e do diabolismo atingirem grande parte da cultura Ocidental, o fenômeno encontrou uma variabilidade, tanto no espaço como no tempo, na Europa Moderna. Em Portugal, por exemplo, as preocupações demonológicas de juízes e teólogos estavam ligadas a figura do pacto com o demônio e não na bruxaria organizada, coletiva e ameaçadora dos *sabás*.

Quando os portugueses vieram para o Brasil durante a expansão ultramarina, deslocaram muitas crenças do universo imaginário europeu para a colônia. Os homens europeus do fim do medievo acreditavam na existência de humanidades monstruosas que habitavam os confins do mundo desconhecido. Logo, esses monstros foram associados aos habitantes das terras americanas e passaram a ser demonizados. Não havia espaço na concepção dualista cristã, marcada por opostos, que se dividiam entre o bem e o mal, entre Deus e o Diabo, para compreender a alteridade e a heterodoxia das sociedades autóctones ameríndias. Assim, suas idolatrias só poderiam ter inspiração

demoníaca. Ao mesmo tempo, a natureza virgem da terra e as atividades econômicas que poderiam dela advir eram associadas ao paraíso e ao céu. A grande justificativa moral da colonização foi a necessidade de levar a palavra de Deus e converter ao cristianismo os habitantes das novas terras. Nesse contexto, exploradores e missionários funcionavam como exorcistas dos demônios americanos.

Na América Portuguesa, com as dificuldades enfrentadas pelos colonos para sobreviver a uma terra hostil, de natureza selvagem, com povos “bárbaros” incompreensíveis e, por vezes, ameaçadores, o apelo ao sobrenatural foi constante e as suas práticas mágicas adquiriram um novo caráter e um novo sentido. Os ritos e crenças europeus foram redefinidos a partir do contato com a cultura ameríndia e africana nos trópicos. Por sua vez, indígenas e escravos africanos também transformaram seus sistemas religiosos incorporando elementos do cristianismo e das práticas pagãs europeias. O resultado foi uma religiosidade específica, multifacetada e híbrida na colônia. A “feitiçaria” colonial, engastada, principalmente, na vida cotidiana das populações mais pobres, foi atingida pela visão demonizadora que os colonizadores possuíam da nova terra e reprimida. A Inquisição, junto com os tribunais eclesiásticos e as ordens religiosas, foi a grande responsável por difundir os comportamentos considerados heréticos e demoníacos na colônia, incentivando a delação das testemunhas às autoridades.

As práticas mágicas na colônia cumpriam sua função social através dos conflitos entre vizinhos, do surgimento de doenças sem explicação, das intempéries da natureza, da escravidão, da saudade dos parentes, da miséria e das angústias e incertezas das camadas populares. A Inquisição portuguesa e o esforço catequético esforçaram-se para enquadrar as populações coloniais e europeias na ortodoxia cristã. A figura do demônio foi destacada no seio das práticas mágicas e no folclore da cultura popular. O olhar erudito julgava grande parte das crenças da cultura popular como incompreensíveis e interpretavam segundo seus esquemas mentais certas manifestações, que foram isoladas e demonizadas.

Os jesuítas foram os grandes aliados dos colonizadores na América Portuguesa. Ao lado da exploração comercial havia a missão cristã da Igreja de converter os povos indígenas, expandindo suas áreas de atuação e justificando a própria colonização. A missão de salvar as almas dos índios foi concretizada pelos padres através do sistema de

aldeamentos. Os jesuítas enxergavam a alteridade indígena como demoníaca, mas para, além disso, também admitiam a possibilidade, mesmo difícil, de cristianização daqueles povos. Através de estudos sobre a língua, a religião e a forma de conceber o mundo dos indígenas, eles adaptaram os dogmas e ensinamentos cristãos, de forma que pudessem ser entendidos por aquelas populações. Graças à homogeneidade dos grupos Tupis na costa, a missão foi levada com relativo sucesso, no entanto, para a enorme variedade cultural dos povos “Tapuias” do sertão o trabalho seria muito mais árduo.

Durante esse processo de cristianização, não foram apenas as culturas indígenas que se transformaram. A Ordem dos inacianos também se adaptou as condições da nova terra. No Brasil, os jesuítas foram também grandes administradores de terras, principalmente nos sertões do território. Para garantir o sustento da Companhia de Jesus e o seu próprio, os padres cultivavam lavouras, criavam gado e utilizavam a mão-de-obra escrava.

Além da exploração do litoral colonial, os conquistadores foram em busca de riquezas nos sertões interiores. Durante o século XVII ocorreu uma série de conflitos desses posseiros e bandeirantes com os povos nativos das regiões. A chamada “Guerra dos Bárbaros” esteve no contexto de ocupação das terras piauienses. A região desenvolveu-se, a princípio, com a criação extensiva de gado. O território grande e pouco povoado tinha poucas igrejas e sacerdotes. A atuação religiosa na aera foi feita, principalmente, pelas ordens religiosas, tais como, a dos jesuítas. Através de missões itinerantes pelos sertões eles visitavam as fazendas e ministravam sacramentos como o batismo, a confissão e os casamentos, na ausência de párocos seculares. Também foram grandes fazendeiros no Piauí, através da herança de Domingos Sertão, considerado um dos grandes desbravadores da região.

O jesuíta Manuel da Silva foi um desses missionários que levavam a palavra de Deus nos sertões longínquos da colônia. Também foi fazendeiro e deixou muitos bens na colônia após a expulsão dos inacianos em 1760. Pouco antes disso, em 1758, escreveu e enviou para a Inquisição de Lisboa a confissão da mestiça Joana e da índia Custódia, arrependidas de terem participado de encontros noturnos com o Diabo na vila de Mocha e nas Cajazeiras, no Piauí. As descrições incluíam elementos típicos dos *sabás* perseguidos na Europa.

Quase todas as fontes disponíveis sobre a feitiçaria na Época Moderna – tratados demonológicos, processos de execução dos condenados e os processos contra os réus nos tribunais seculares, episcopais e inquisitoriais – foram produzidas pelos homens que condenavam a bruxaria e estavam dispostos a perseguir as feiticeiras. O que gera uma atitude comum de descrédito com as fontes. No entanto, as “distorções” também indicam aos estudiosos a natureza das crenças construídas em torno da feitiçaria. Através dos supostos erros de interpretação de magistrados e juízes é possível encontrar a mentalidade de uma época, que enquadrava as crenças acerca da feitiçaria e dos poderes do demônio no seu sistema de crenças religiosas. As fontes não são mentirosas, elas refletem uma visão de mundo, que na época era profundamente marcada pela oposição entre Deus e o Diabo.

No Brasil, tanto para os colonizadores como para os colonos, as práticas mágicas assumiram uma função social. Para os colonizadores elas eram a fonte de todo mal, a prova da influência do Diabo sob aqueles povos, que impedia a conversão dos indígenas e corrompia a fé dos colonos. Para os colonos, as atividades com o mundo sobrenatural permitiam o alívio das tensões inerentes do sistema escravista, da miséria, das angústias e incertezas, dos desamores e desafetos, das pulsões sexuais, das doenças, e de todos os sentimentos ligados ao seu inconsciente e a sua condição social.

Quando entrei em contato com as fontes pela primeira vez estava muito mais preocupada em buscar o que de “real” havia nelas, ou seja, quais as crenças e as cerimônias que aquelas mulheres realmente partilhavam no Piauí colonial, e o que de “Inventado” elas abrigavam, ou seja, o que seria representado pelo “arsenal demonológico” da formação intelectual e cristã do padre Manuel da Silva. No entanto, ao longo dos meses e de estudos mais cuidadosos e apurados percebi que essa manifestação religiosa controvertida que quase não esteve presente nos arquivos inquisitoriais portugueses, o sabá, e, mais precisamente, o sabá piauiense estudado, era mais um representante da híbrida religiosidade popular. A forma como foi configurado era singular, aos moldes de uma reunião diabólica sabática, mas uma decomposição mais cuidadosa dos seus componentes revela a interposição de muitas crenças, oriundas da sociedade colonial plural e multifacetada, que confluiu ritos diversos no cotidiano e nos anseios de indígenas, africanos e europeus, que compartilharam magismos, calundus, supertições, religiões, e vivências.

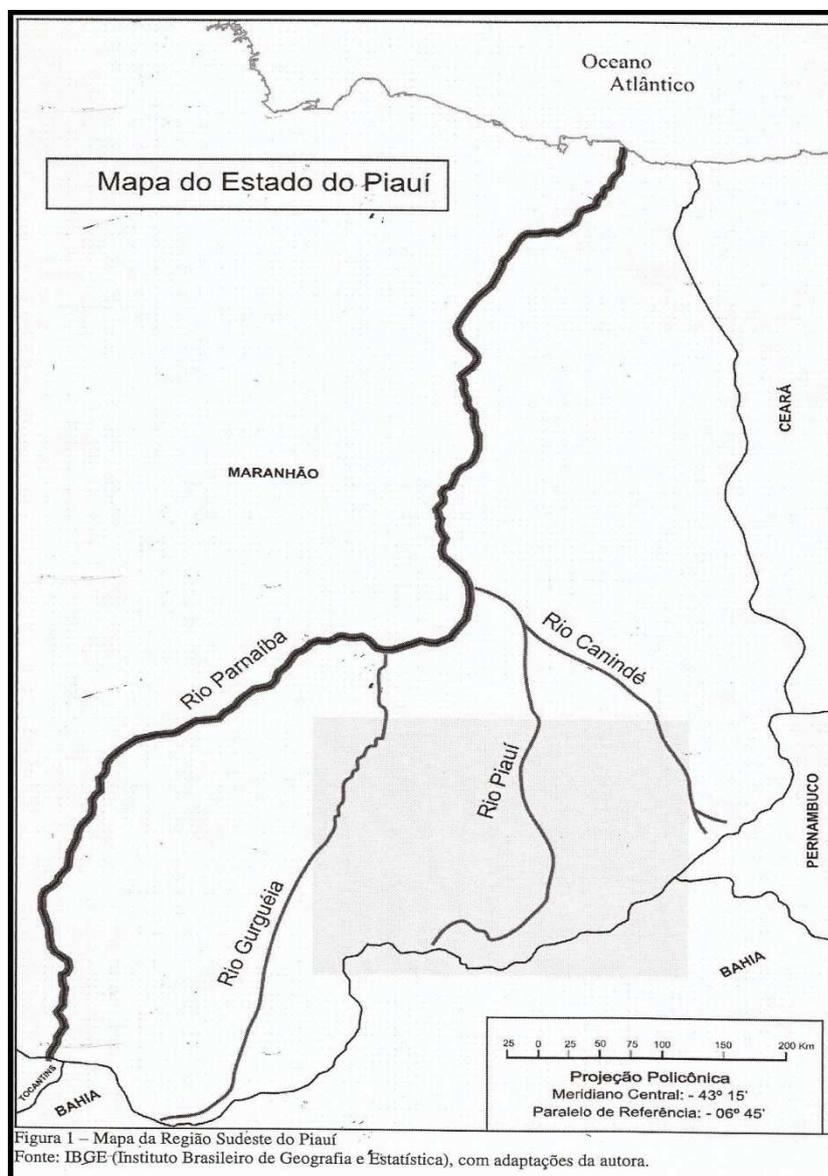
O padre Manuel da Silva, obstinado na sua missão de “salvar as almas” do sertão denunciava a falta de igrejas e sacerdotes por aquelas terras. As escravas Joana e a Custódia refletiam as tensões da sociedade escravista na qual pertenciam, canalizando para os símbolos do cristianismo toda fúria que sentiam pela sua condição, chamando a Virgem de negrinha escrava e Cristo de moleque, e exercendo a capacidade de puni-los, tal qual deviam ser punidas pelos seus senhores. A inserção dos componentes sabáticos pode ser creditada a mentalidade erudita e cristã do padre, doutor em teologia e ciente dos discursos intelectuais da sua época. O “Tundá” identificado com o demônio pode estar ligado às cerimônias de matriz africana, “Acotundá”, praticadas na região das Minas no século XVIII. Alguns vocábulos como moleque e senhorzinho, também indicam pistas sobre as crenças cotidianas populares. O documento possui duas dimensões de veracidade, uma ligada a mentalidade do jesuíta, e outra ligada ao conjunto amorfo de crenças e rituais praticados por Joana e Custódia de Abreu.

O essencial, nos estudos sobre bruxaria e feitiçaria, é conhecer e explorar a organização e o pensamento dos grupos, pertencentes a uma sociedade que acreditava no poder dos malefícios e dos demônios sobre o homem. Um trabalho antropológico, mas antes de tudo histórico, na medida em que se procura situar esses homens no contexto amplo de acontecimentos políticos, sociais, culturais e econômicos que permitiram a formação de um caldo propício a essas manifestações. Portanto, o pesquisador se vê diante de um desafio duplo, o de olhar o particular, sem esquecer a esfera maior, que o envolve e estrutura. O particular que pode ser visto sob dois olhares, o olhar antropológico e o olhar histórico.

ANEXO 1

MAPA 1 – PIAUÍ

Fonte: OLIVEIRA, Ana Stela de Negreiros. O povoamento do sudeste do Piauí: indígenas e colonizadores, conflitos e resistência. Tese apresentada a Universidade Federal de Pernambuco. Recife: UFPE, 2007, p. 24.



MAPA 2 – OEIRAS

Fonte: OLIVEIRA, Ana Stela de Negreiros. O povoamento do sudeste do Piauí: indígenas e colonizadores, conflitos e resistência. Tese apresentada a Universidade Federal de Pernambuco. Recife: UFPE, 2007, p. 37.



Figura 3: Planta da cidade de Oeiras de autoria de José Pedro César de Menezes. 1809
Fonte: Arquivo Histórico do Exército. Rio de Janeiro - RJ

ANEXO 2

TABELA 1 – Escravidão no Piauí

Fonte: FALCI, Miridan Britto Knox. *Escravos do sertão: demografia, trabalho e relações sociais*. Teresina: Fund. Mons. Chaves, 1995, p. 41.

DISTRIBUIÇÃO PERCENTUAL DE ETNIAS AFRICANAS – PIAUÍ	
ETNIAS	% ENCONTRADO
Congo	18.5
Benguela	12.9
Cassange	9.2
Cabundá	7.4
Mina	7.4
Angola	5.5
Belundo	3.7
Moçambique	3.7
Rebolo	3.7
Outras etnias	28.0
TOTAL	100

As “outras etnias” somadas no percentual de 28% foram: Cabinda, Monção, Mandinga, Crumassá, Quissamã, Nagô, Pissana, Muladona, Zalumba, Macuã, Fula, Jouzada, Gabão, Grimão, Cassanha, Feulão, Zagaia, Canguinino e Chibante.

FONTE: Inventário de Simplício Dias da Silva. Parnaíba. 1833. Arquivo Público de Teresina. N. Abs. 73 africanos

ANEXO 3

**Documentos sobre um Sabá no Piauí/Maranhão, 1758.
Transcrição de Luiz Mott, Bahia, 2001.**

Apresentação de Joana Pereira de Abreu, Josefa Linda Mestra e Cecília Rodrigues

Excelentíssimos e Reverendíssimos Senhores (Inquisidores)

Eu, **Joana Pereira de Abreu**, mestiça, agora escrava do Capitão Mor José de Abreu Bacelar, e moradora nestas Cajazeiras, Fazenda do dito meu Senhor, Freguesia de Nossa Senhora do Livramento, Bispado de São Luís do Maranhão, e de antes escrava do defunto Antônio da Silva dos Santos, por alcunha chamado O Pitomba, na vila da Moucha, Capitania do Piauí, e do mesmo bispado do Maranhão, solteira e da idade de dezenove anos com pouca diferença, por eu não saber ler, nem escrever, e também por não haver por estes sertões Comissário do Santo Ofício, sem outro mais efeito que o da verdade e de obedecer os Editais do Santo Tribunal, pela interposta pessoa do Padre Missionário Manoel da Silva, religioso da Companhia de Jesus há anos em missões pedâneas por estes sertões e minas, denuncio e me vou a denunciar a Vossas Excelências Reverendíssimas que haverá oito anos, com pouca diferença, vivendo eu na Moucha, donde nasci e fui criada na casa do dito primeiro meu senhor acima dito, já defunto, uma mestiça forra da mesma vila, chamada Cecília (não estou bem certa no sobrenome, mas cuido que Cecília Rodrigues, bem conhecida na vila por Cecília e tem uma filha chamada Mariana) se me fez Mestra ela e também uma minha irmã mestiça, chamada Josefa Linda, mais velha e que então vivia comigo na mesma casa e depois veio comprada para estas Cajazeiras dois anos antes de eu vir também comprada pelo dito agora meu Senhor Capitão Mor.

Estas foram as duas Mestras que eu tive para tudo o que de mim e delas denunciarei abaixo, pedindo para mim ao Santo Tribunal compaixão pois já o faço arrependida e com prometimento de não tornar a semelhantes erros como os que tem sido em mim.

Haverá sete para oito anos continuados, pelos erros que as duas minhas Mestras e o Demônio e a minha fragilidade me ensinaram, até ficar em uma profundíssima e inteira apostasia da nossa Santa Fé em todos estes anos.

A primeira que me começou a ensinar foi a supradita Cecília mestiça: esta, por espaço de um mês, que nesse ano foi próximo ao dia e véspera de São João, em que foi o primeiro dia que eu comecei o comércio com o Demônio. Um mês antes, 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. Aceitei eu, como rapariga de nenhuns miolos e por outra parte de costumes de pouca ou nenhuma boa educação. Então me disse ela que eu havia de ir nua à porta da igreja da mesma vila da Moucha, em que vivíamos, e na qual igreja da vila se conserva sempre o Santíssimo Sacramento, que ali havia de bater com as partes prepósteras assim nua uma três vezes na porta da Igreja indo sempre para trás, e havia no mesmo ponto de chamar por este nome e vocábulo: Tundá, o qual vocábulo nem eu lhe sei bem decifrar a significação inteira e cabal, mas julgo ser nome do

Demônio. E que dali havia de endireitar nua para umas covas de defuntos que estão a um lado da vila, a onde chamam o Enforcado, por se ali ter enforcado algumas vezes alguns delinquentes. E que ali me havia de aparecer um moleque e que eu pondo-me na postura de quatro pés, ele me havia de conhecer pela prepóstera.

Esta a cerimônia local da Igreja com a qual se ajuntava a formalidade de infinitas blasfêmias heréticas, e uma deserção inteira de toda a fé, não como quer, mas com infinitas arrenegações das cousas da fé e adorações juntamente ao qual ela, Cecília, chamava Homem e nunca Demônio, por respeito ao tal Homem e desprezo do verdadeiro Deus. Andou-me ensinando por esse mês uma comprida ladainha destas cousas, *scilicet*: que chegando à porta da Igreja, antes de dar com as partes prepósteras, como dito tem, havia de principiar: Eu sou uma mestiça de respeito, que de mim se pode fazer caso; visto saia de veludo, boa camisa e bom sapato. Arrengo do batismo e do padre que me batizou, da madrinha e padrinho que me puseram a mão. Arrengo da confissão e dos padres que me confessam. Arrengo da comunhão, que recebem os que comungam. Nem ali creio que esteja o Sujeito que dizem ser Deus. Nem eu conheço outro Deus mais que o Tundá (...) e não é Cristo. Nem eu creio na Igreja e arrengo dela e de todos os que estão dentro dela. Arrengo do matrimônio e dos que o fizeram. Arrengo 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 arrengava *per vocabulum* o mais *sporco*, *pudenda Beatissima Virginis*. Arrengo de toda a sua raça (isto é, parentela). Arrengo de todos os santos e de todas as santas, que todas foram putas. E aqui entravam *etiam pudenda per idem meum vocabulum supra dictum*.

Punha todos os nomes mais horrendos, especialmente a Virgem Senhora que faziam tremer-se. Arrengava de Cristo e de quem o amassou e o gerou, que o não soube amassar. Pegava eu logo a arrengar de meu pai, de minha mãe e de toda a minha raça por individuais graus de parentesco, nomeando e arrengando pelo tal *sporco* vocábulo dito *pudenda virilia et feminea*, de toda a minha raça. Ultimamente acabava eu em arrengar da minha própria alma, do meu corpo *et per vocabulum etiam turpidissimum pudendorum meorum*, gritava por Tundá e batia por desprezo com as partes prepósteras na porta da igreja três vezes. E sempre de cada vez com a ladainha infernal dita, ensino tudo da Mestra Cecília por um mês.

Fiz o dito em véspera de São João, à porta da Igreja, e dali assim nua, fui logo para o Enforcado. Tornei a fazer ali a mesma ladainha. Apareceu logo em forma de Moleque o nomeado Homem da Cecília minha Mestra. Adorei-o antes de me por de quatro, para ter turpíssimos e nefandos atos. Beijeilhe os pés, *pudenda et partes preposteras*, e ali me pus de quatro pés. Senti logo na mesma postura que me serviam *turpissimi, non solum prepostere et in pudendis*, mas também em mais partes do corpo. Mais esta primeira vez, e não em todas. Mais para o segundo dia, em todas as partes ainda as mais mínimas e em todas as juntas ao mesmo tempo, exercitando *turpia et turpes actus*, de sorte que se pode dizer um universal e universal torpeza multiplicada *per omnes et etiam minimos articulos corporis et membrorum*.

Não via mais que uma figura. E assim foi sempre por todos os anos ditos. Eu com os olhos não via mais que uma figura, *quid mecum miscebatur nunc prepostere, nunc in ore, nunc in pudendis*. Mas os mais sentidos e membros de todo o meu corpo eram testemunhas desse maldito universal já dito. A vista descortinava só uma figura: esta umas vezes era homem, outras animal imundo, outras cachorro, outras bode, ou cabrito,

outras cavalo, só estas e não mais. Principiava *turpia*, v.g., *per figuram humanam* e vinha-me à cabeça sugestão de outra figura, sem eu dizer palavra, já virava aquela figura que *habebam in corde*, e logo o universal próprio de cada um.

As ladainhas das blasfêmias iam sempre acompanhando a qualquer universal, não só antes de entrar aos atos torpes, mas sempre pelo decurso deles e nunca a língua ficava impedida, ainda que servida a boca como tenho dito. Chamava-o meu Senhor e o tinha por Deus e Senhor. Não mais cria que havia Deus, nem inferno, nem cousa alguma da fé. Entregava-lhe a alma e o corpo. Chamava-o meu Senhorzinho, minha vida, meu coração. Cria e dizia-lhe que só ele me daria o céu. Que só ele me criou, me remiu, e que não outro criara o céu, nem a terra, nem a mim. Que Jesus Cristo era um corno, um filho da puta e outros nomes e tremendas blasfêmias. Isto foi sempre pelos anos do meu infame comércio e ensinos de Mestra Cecília.

Perguntou-me ela na primeira vez, que eu fui a fazer o cerimonial que tenho dito na véspera de São João, se tinha vindo o Homem. Neguei-lhe eu. E refinou ela o ensino dizendo: E pois põe nos quatro cantos da casa quatro potes, um em cada canto, vazios. Pega por uma parte e vai correndo até o último, dizendo na boca de cada pote: Salve, salve, salve, chegando ao último diz: Salve Lúcifer. E logo de dentro há de sair um Homem. E lhe fiz assim, e assim foi: me pareceu que dentro do quarto pote, apenas proferi, saiu logo esse Homem. E lhe fiz as adorações e respeitos costumados e o mais que ela me tinha ensinado.

Entre os primeiros dois dias, a saber, véspera de São João nesse ano, que não sei ao certo a era, pois nós mestiços escravos, pretos, etc, não tomamos conta das eras, entre esses dois dias, minha irmã Josefa Linda, tendo-me ensinado também as Ladainhas da Mestra Cecília, por uns dias antes, me mandou que fosse pelas mesmas doutrinas a uma parte junto da nossa casa, que ali me havia de aparecer aquele Homem que tinha assim e assim, etc, com as mulheres. Mostrava ela que não sabia de Cecília ou fazia que não sabia, sendo que eu julgo a sua Mestra foi a mesma Cecília. E tinha já esta discípula, Mestra. A minha dita irmã disse que eu me pusesse de joelhos quando ele aparecesse e batesse nos peitos: o que também tudo me tinha já ensinado a Mestra Cecília.

Depois que vim comprada da Moucha para esta fazenda das Cajazeiras, distante da vila da Moucha mais de sessenta ou setenta léguas e para donde minha irmã Josefa Linda tinha vindo também comprada dois anos antes, a vim achar mais com duas discípulas, uma chamada Teresa mulata, também escrava do Capitão Mor dito meu Senhor, e esta tal Teresa, filha do Pai João e de sua mulher Leonor, todos escravos, e a outra segunda discípula, chamada Agostinha mulata, filha esta de Luiza, mulher solteira, escravas mãe e filha do mesmo Capitão Mor. Estas duas discípulas de minha irmã Josefa Linda já Mestras pelo que parece do conteúdo, porque nós todas quatro, a saber, eu, Joana Pereira, minha irmã Josefa Linda, Teresa Mulata, Agostinha Mulata, nós todas quatro, a maior parte das noites, vamos de companhia umas atrás das outras, cada uma com o seu em figura de Homem à Moucha destas Cajazeiras ao lugar da vila chamado o Enforcado, acima dito, andando e desandando a distância das léguas mencionadas. 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 que está ao lado da vila da Moucha, partindo das Cajazeiras a horas de Ave Marias.

Estamos dilatado espaço no tal lugar do Enforcado, donde está já como superiora de todo o Congresso a Mestra Cecília, sentada em um como banco ou tripeça. Chegamos e lhe vamos todas quatro tomar a bênção. O congresso é numeroso de mulheres trazidas

como suponho, da mesma sorte, de várias partes de terras distantes, mas eu as não conheço, não lhe sei os nomes. No Congresso há mulheres de todas as cores e castas. Também aparecem homens: mas estes, julgo, não serem homens, mas Demônios em figura humana. Fora de nós quatro, as mulheres que ali se ajuntam e eu conheço, são Mariana, filha da Mestra Cecília, Aniquinha, mulher branca e solteira e que mostra ser de idade, uma mulata chamada Maria Josefa, que dizem na Moucha ser ela casada, mas não sei de donde ela tinha vindo para a Moucha. Estas as que ali conheço e moradoras na Moucha. Todo o mais Congresso de tantas mulheres não conheço, não sei o nome, nem donde vem ter a esse lugar do Enforcado. Não nos falamos mais que estas palavras que nos dizemos umas às outras: Camaradas, nós vimos aos nossos amores.

Depois de assim juntas nesse Congresso e cada uma com o seu, se fazem como cerimoniais, as adorações e arrenegações, etc, depois de a Mestra Cecília dizer em voz alta para todo o Congresso estas palavras: Entremos na nossa Vida Nova.

Feitos os cerimoniais, se fazem as torpezas cada um com o seu, e de todas as sortes universais: o que passa por mim, julgo passar pelas demais, ainda que nenhuma do Congresso m'os tenha dito, exceto as minhas Mestras, pois me disseram aos tempos de ensino, que aquele Homem fazia de muitas sortes com as mulheres. Ali estamos nesses infernais exercícios dos Demônios até cantar o galo.

A Mestra Cecília umas vezes parece ficar sentada no seu banco; outras, com o seu, que aparece por detrás dela sentado e virado costas para costas da Mestra Cecília; outras julgo fazer o que faziam todas as mais do Congresso cantando o galo.

Ao despedir de tal lugar do Enforcado para nos irmos cada uma para sua estância donde tinha vindo, dizia Mestra Cecília estas palavras: Acabou-se a nossa Vida Nova, bem nos podemos ir embora. Logo desandava eu com as três ditas as sessenta ou setenta léguas e nos achávamos logo nas Cajazeiras tão distante da Moucha. E se nos abriam as portas, que estavam fechadas, não sei como. Nisso não sentia cansaço posto que de pé, nem na volta nem na ida.

Dos Sacramentais, a saber, da água benta, me ensinaram a fugir. E eu dizia dela blasfêmias, que era uma água choca, sem virtude e água de todos os diabos, etc.

A missa, quando alguma vez a fui ouvir (que foi rara), e quando muito para comungar ou para mostrar que cumpria com os sacramentos de uma vez ao ano, os quais sacramentos eu já não cria, na igreja sempre o Demônio em figura humana se punha diante de mim, virado com o rosto para mim. E as adorações que havia de fazer a missa e a Deus sacramentado, o fazia para ele, blasfemando e orando em ódio contra todos e contra todas as cousas de Deus.

No comungar, como não podia, por me não pressentirem os circunstantes deixar de tomar o lavatório, o engolia para baixo, mas ao depois, cuspiam por escárnio e desprezo do Santíssimo Sacramento, como quem não cria e dele arrenegava.

Depois de eu vir da Vila da Moucha para as Cajazeiras, com má intenção, e para induzir, contei por via de conto, diante de três pessoas desta casa de meu senhor Capitão Mor, a saber, diante de duas escravas da casa, uma chamada Isabel Maria, outra Margarida Barbosa e outra moça branca da casa, e ainda parenta do dito Capitão Mor, filha de uma sua sobrinha Ana Maria, e de seu defunto marido José de Almeida, chamada Maria Leonor, que eu tinha ouvido, que lá na Moucha havia mulheres que tomavam Tundá com o Demônio. E que para o tomarem, haviam de ir bater com as

partes prepósteras na porta da igreja. E que logo haviam de ir para as covas de algum defunto. E que ali vinha o Demônio em figura de bode *comisceri cum illis prepostere*. Mas não dizia mais nem mais eu contava e o contava como de ouvida por me encobrir, mas a tenção e fim era para ver se alguma inclinava para isso. Mas como não inclinavam, não prossegui eu a mais que estes contos por vezes, nem sei que tenha havido mais, nem sei mais que me lembre.

E até aqui a denúncia de mim mesma e de todas as mais que tenho dito. E eu tenho entrado no conhecimento das minhas cegueiras e tornado para a verdadeira fé de nossa Mãe a Santa Madre Igreja Católica. E tenho pena de ter caído em tão profundos abismos. E resoluto a antes morrer que tornar as ditas cegueiras.

E peço ao Santo Tribunal se compadeça de mim, que por poucos miolos e verdes de rapariga e mal educada, vim a dar neste abismo.

E pedi ao Padre Missionário dito esta me escrevesse e fizesse em meu próprio nome, o qual depois de assim escrever, m'a leu muito devagar e encarregando-me em tudo verdade, singeleza e lisura, e acho estar na verdade, a qual subsigno com a minha cruz em meu nome por não saber ler nem escrever e eu o Padre Missionário da Companhia de Jesus do Estado do Maranhão que escrevi a rogo da denunciante e juntamente per si denunciada, conforme o que me pedia. E ela depois de eu lha ler, disse estava na verdade.

Sítio das Cajazeiras, 27 de abril de 1758.

Joana + Pereira

O Padre Missionário Manoel da Silva, Religioso da Companhia de Jesus.

Apresentação de Custódia de Abreu, Josefa Linda

Excelentíssimos e Reverendíssimos Senhores (Inquisidores)

Eu, **Custódia de Abreu**, de idade de 18 anos, com pouca diferença, vinda pequena idade do Gentio Gueguê, batizada ainda assim pequenota e escrava do Capitão Mor José de Abreu Bacelar, moradora nesta sua Fazenda e Sítio das Cajazeiras da Gorguéa, Freguesia de Nossa Senhora do Livramento, Bispado de São Luiz do Maranhão, por eu não saber ler, nem escrever, e também por não haver por estes sertões Comissário do Santo Ofício a quem eu possa denunciar sem outro mais afeto que o da verdade e o de obedecer aos Editais do Santo Tribunal pela interposta pessoa do Padre Missionário Manoel da Silva, da Companhia de Jesus, há anos em Missões pedâneas e vindo do Maranhão, denuncio a Vossas Excelências Reverendíssimas que haverá cinco para seis anos, com pouca diferença que meu senhor trouxe comprada da Vila da Moucha desta Comarca do Piauí uma escrava mestiça, por nome Josefa Linda. Apenas esta chegou, que foi um dia ao por do sol, desde o ponto que chegou, se fez logo a dita

Josefa Linda muito minha amiga e camarada, vendo-me índia e como de gênio mais singelo por índia vermelha.

Logo depois do primeiro recebimento, a primeira cousa que me pediu foi que eu nunca havia de dizer nada a ninguém e começou logo a dizer por modo de um conto ou história que ela na Moucha, em sua casa, vivia muito a sua vontade e que lá tinha um homem muito destro e que não parecia com os mais homens, que este tinha e exercitava com as mulheres de muitas e várias sortes atos torpes e que sabia fazer cousas incríveis e que se eu ouvisse, havia de ficar com a boca aberta. Que ele podia andar com quem quer, sem outra gente o saber, ainda que estivesse a pé. E logo me foi convidando se eu queria também andar e viver com esse Homem. Respondi-lhe eu que sim, pois ela me dizia que sabia o modo com que eu podia andar com ele. E que eu queria me ensinasse (por logo sentir em mim desejo) e por me dizer que era um Homem que estava a portas fechadas, entrar a donde quisesse e exercitar desonestidades quantas uma criatura quisesse, sem ninguém o poder ver, nem saber. Não se fez de rogar a dita Josefa Linda.

E prometeu-me de me ir logo ensinando e que eu ouvia a tal Homem dentro de breves dias. Isto foi sentadas eu e ela na minha cama, para donde logo que chegou a levei como minha hóspeda e sempre dali por diante, em todos estes anos, até umas semanas atrás, dormimos ambas e tratando-a eu com respeito de Mestra e como de mim Senhora, a bem de dizer, e camarada, juntamente dei-lhe nesse primeira dia, que era noite, de comer e lhe fui buscar a ceia à cozinha, que dentro das nossas casas há para toda gente da casa, que é numerosa a família de meu Senhor, de mulheres, as mais delas escravas.

Acabada a ceia, disse-me que já me queria principiar a ensinar para eu chegar a ver aquele Homem que ela tanto encarecia e eu mostrava desejar. Despiu-se nua, e fez que eu também assim ficasse e disse-me que fôssemos ali para um canto da casa escuro, que ela ali me queria ensinar praticamente tudo. E para que me fosse melhor ficando na cabeça tudo que eu ali havia de fazer a figura daquele Homem. E que ela fazia a minha figura, para eu dessa sorte ir aprendendo o cerimonial para entrar a fazer no dia em que ele viesse. E que eu fosse tomando bem tento e como decorando para me ficar bem na cabeça pouco a pouco.

Fez logo que eu assim nua ficasse em pé arriada no canto. E logo ela também nua se pôs diante de mim de joelhos, batendo nos peitos, fazendo adorações e dizendo: Meu Senhorzinho, minha vida, meu coração que tanto tempo há que não o tenho visto. E mandou que eu logo em boca daquele Homem dela tão gabado, respondesse: Saudades de vossa mercê me tem matado. Beijou-me ali logo três vezes os pés, três vezes a pudenda; três vezes as partes prepósteras. Levantou-se, deu vários passeios para uma e outra parte por diante de mim e sempre que passava por diante tornava a repetir em mim e para mim, o mesmo cerimonial dito. Logo que acabou os vários passeios, me pediu, mandou e eu exerci actos *inonestos tanquam vir cum foemina in pudendis preposteris et in ore*, indo-me sempre ensinando a bater nos peitos por todo o espaço desse exercício. E que assim os havia de exercitar com aquele Homem dela tão encarecido. Fomos depois disto para a cama.

E ali de novo me tornou a exercitar os mesmos atos e cerimônias, recomendando-me que me não esquecesse daquelas cerimônias e palavras para as exercitar com aquele que ela chamava Homem (mas nunca o chamou por outro nome) e era o Demônio. E que no outro dia, me ensinaria tudo o mais depois de eu saber esta parte do cerimonial já dito.

Aí me contou que sua Mestra fora uma mestiça da vila da Moucha, chamada Cecília. E como eu nunca fui à Moucha, não me ficaram mais individuações, pois sou uma índia que vim posto (?) que pequenota de meu gentilismo, não puderam nos meus talentos ficar mais individuações de sobrenome, v.g., etc., neste ponto de sua Mestra. Disse-me logo nesta primeira noite, que não haviam de passar muitos dias sem que viesse aquele Homem e que me fosse eu adestrando.

Na manhã seguinte me tornou adestrar na primeira lição, e primeiros cerimoniais da noite antecedente, e em tudo da mesma sorte, sem faltar nada. E como ela me via já capaz, como suponho, passou a de tarde e primeira noite desse dia a prosseguir com outros ensinamentos e advirto que nem todos me lembram, principalmente de palavras e ladainhas abaixo apontadas.

De tarde do mesmo dia e a próxima noite, disse que se vinha chegando já o tempo do seu Homem vir, e eu entrar a ele encadeou o cerimonial já dito no primeiro ensaio com as adorações, passeios por diante, etc. E antes de entrar aos atos torpes comigo, nuas como dito é, disse que esperasse que ela queria ir buscar a sua canastra uma cousa. Fiquei assim arrumada ao canto e em pé descomposta. 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 aquela era o Moleque e que aquela era a Negrinha. Isto foi no exercício da primeira noite, e dizendo que era necessário aprender bem aquelas cerimônias e que aquele Homem havia de vir mais cedo, e talvez aquela mesma noite. Foi logo depois de jogar com as imagens em terra, buscar um relho, isto é um açoute de correias. Chegou e logo começou dizendo que fosse eu tendo sentido, para aprender pois estas eram as cerimônias para entrar e ter com aquele tão destro Homem, e que sabia fazer tantas coisas e desconhecidas) a açoutar e foi açoutando a imagem d Cristo e da Virgem Senhora dizendo e pondo-lhe infinitos nomes e blasfêmias heréticas, e de inferno, chamando a Nosso Senhor, moleque, atrevido, corno, dando o ao diabo e à puta que o pariu, arrenegando dele e de toda sua raça, arrenegando de seu céu, de sua igreja e de todos os que estavam dentro dela, e de quem o gerou, dos seus santos da sua corte do céu, arrenegando da sua confissão, dos padres que confessam, da sua missa, e dos seus padres que a diziam, e arribando (isto é, que o levantavam ao levantar da Santa Hóstia, não nomeava hóstia mas isto entendia pela palavra arribar) arrenegando do batismo e dos padres que batizaram. Estas eram em suma as blasfêmias contra cristo e batendo sempre com açoute ou relho e logo passou a bater com o mesmo relho na outra imagem da Virgem Senhora, dizendo outras ordens de blasfêmia do inferno, pondo-a de puta e dizendo que ela era a maior puta, cuidando era virgem, e dizendo Ela está muito concha, que pariu a seu filho virgem e ela é puta como as demais. Chamava-a Rabicha, puta sem vergonha, cachorra parada, perra, bruaca, (isto quer dizer lapa, toda desencardenada, amassada e pisada de todos como a mulher mais comida de todos, pois tudo se entende mui enfaticamente pela palavra bruaca). Arrenegava nomeando *per spurcissima nomenclatura pudenda Beatissima et Purissima Virginis, Christi et per eadem*, arrenegava das (sic) sua própria *pudenda patris matrisque propria* e de quem a gerou, da sua própria alma, e de todo o seu próprio corpo e o dava a todos os diabos. Logo

cuspiu sobre Cristo e a Virgem, queimou com fogo a ambos abrindo algodão e dando-lhe fogo e mijou sobre as imagens.

Entregou-me o açoute ou relho e fez que eu fizesse tudo o mesmo e com as mesmas ladainhas de blasfêmias e tudo o mais, (pois como de alguma sorte me obrigava conjurando-se de alguma sorte no que eu também de alguma sorte me pejava) fiz sem lhe faltar cousa alguma, pois tudo me foi apontando e ensinando até também lhe mijar. O que acabado foi outra vez fazendo-me as adorações e batendo nos peitos, passeando de uma parte para outra, como foi na primeira noite, chamando-me meu Senhor, etc. Logo *mecum exercuit torpes actus similes* dos da noite antecedente fazendo que eu batesse nos peitos para me ensinar a eu fazer com aquele Homem seu, que ela dizia. O que aqui foi demais da primeira noite foi que entre os atos torpes, virava ela para as imagens de Cristo e da Virgem Senhora dizendo: O Moleque e a Negrinha estão com inveja e querem vir a donde (entendendo aquele seu Homem, o Demônio) vem seu Senhor, isto é, querem vir exercitar as desonestidades que elas estavam exercendo. Acabados que foram os atos torpes *in pudendis, prepostere et in ore*, pegou ela da imagem de Cristo, dizendo eu pego no Moleque, pega tu na Negrinha e faze o que eu disser e vai dizendo e fazendo para a Negrinha o que eu disser e fizer para o Moleque. Meteu logo *in pudendis suis propriis* a imagem de Cristo dizendo com fúria e desdém: o Moleque quer vir e entrar a donde entra seu senhor. Da mesma sorte, o meteu pela *prepostere*, dizendo o mesmo. E logo na boca dizendo o mesmo. E eu fui fazendo *in meis propriis* tudo e da mesma sorte dizendo: a Negrinha quer entrar a donde entra seu senhor. E vomitando nós ambas blasfêmias, jogamos com as imagens no chão e as tornamos a açoutar com todos os cerimoniais do inferno que tinham sido antes dos atos torpes, e acima apontados.

Repetiu-me este último cerimonial nesta noite antes de cantar o galo por vezes. Nos recolhemos a cama; tornou ela a provar-me a cerca das ladainhas das blasfêmias, apontando-me a donde eu errava. Aí me disse que aquele Homem havia de vir ainda nessa mesma noite ao cantar do galo. E que eu lhe não faltasse com as cerimônias que ela me tinha ensinado. E que eu ali veria as destrezas desse Homem e que eu havia de ficar admirada e com a boca aberta. Era esta a segunda noite da chegada à casa desta hóspeda e maldita minha Mestra. Esteve-me desta sorte adestrando por todo esse tempo.

Cantou o galo, disse-me ela que eram horas, que fôssemos para aquele canto da casa costumado, e para aula donde me tinha ensinado, que já lá estava o seu Homem, certificando-me que não tivesse desconfiança, porque ninguém o havia de pressentir. Porque ele tinha essas destrezas de fazer tudo o que queria e que ninguém o havia de sentir, nem saber embora que a casa estava cheia de gente da família da casa, que consta de mais de trinta pessoas e a casa estreita para tanta gente.

Despimo-nos nuas. E fomos para aquele canto de dentro da casa e já lá estava o Homem, isto é, o Demônio em figura de homem, também nu. Foi-me a Mestra apontando, que o adorasse, batesse nos peitos, chamando-o meu Senhorzinho, etc. Fiz eu tudo e ele me respondeu: Saudades de Vossa Mercê me trazem por aqui e me tem matado. Assentou-se a minha Madrinha e Mestra de uma parte e eu da outra, e ele no meio. A Madrinha e Mestra lhe disse: que ali lhe trazia esta mulher que ela tinha ensinado. Perguntou-lhe ele logo: E, pois sabe já tudo? Repôs a Mestra que já sabia, como ela lhe tinha ensinado, que me tinha dado à Negrinha por minha, isto é, a imagem dita da Virgem Senhora, a esta apelava Negrinha.

Mandou-me logo a Mestra ficar ali, com o decantado seu Homem, que era o Demônio. Fui-lhe logo fazendo todos os cerimoniais ensinados de adorações, bater nos peitos, beijar-lhe os pés três vezes, três vezes *pudenda*, três vezes partes *prepósteras*, dizendo-lhe: meu Senhorzinho, minha vidinha, meu coração, entregando-lhe a alma e o corpo, batendo nos peitos e pedindo-lhe misericórdia. Respondeu-me ele: saudades de Vossa Mercê me trazem por aqui, e saudade de Vossa Mercê me tem matado. E aqui fiquei já em uma profunda e inteira apostasia, reconhecendo ao Diabo por meu Senhor e Redentor, sem mais crer, que havia inferno e que ele era o Senhor do Céu.

E porque ela a Mestra antes de se ir embora dizia ao tal Homem, que eu me queria confessar, repôs ele que na sua casa ele tinha muitos padres, que se não confessasse senão com eles e que quando eu quisesse, ele mandaria os seus padres para me virem confessar.

Habit turpia comigo *in pudendis, prepostera et in ore*, batendo eu sempre nos peitos rendendo adorações e com esta advertência mais, que sentia *pudenda virilia* em todas as partes ao mesmo ponto de todo o corpo, não só nas partes nomeadas, mas em todas as juntas e mais mínimos membros e sentidos de todo o corpo, ainda nos mais mínimos dedos. E este era e foi sempre o teor de todos os anos que tenho tido este infame comércio com o Demônio. Eu não via mais da figura de um homem, mas *pudenda virilia quae sentiebam et non videbam*, e eram quase infinitas. Nestes atos eu vomitava pela boca sempre blasfêmias heréticas ditas e aprendidas desta Mestra minha e companheira de cama, de cinco para seis anos pois o não sei ao certo por nós índios não sabermos contar bem os anos. Sei que eu ainda então não estava deflorada, e ela Mestra e minha Madrinha deste torpe comércio assim o certificou, e lhe disse ao Demônio nesta primeira introdução. Repôs-lhe o Demônio: que não importava o estar ainda virgem. Nem ele, o Demônio, nunca me deflorou: deflorei-me eu adiante mais com pessoa humana, homem com que tive torpezas. Tinha comigo o Demônio tempos antes de deflorada todos os atos torpes *per exteriora pudenda, post defloratione intra*. E quando já me achou deflorada, me disse: agora está bem.

Aparecia em várias figuras e nessas mesmas *exercebat nobiscum turpitudines universas*, encadeando-as todas no mesmo tempo, isto é, em todas as partes ainda as mais mínimas de todo o corpo humano. Umás vezes homem, em figura humana; outras bode; outras cachorro; outras, animal imundo; outras, pato; outras, galo; outras, touro; outras, cavalo; outras, cobra. Em cada uma de todas estas figuras, *sentiebam* (não via senão uma figura) *innumera pudenda masculina illius speciei*, em que naquela ocasião se mostrava, em todas as partes ainda mais mínimas de meu corpo, exercendo ao mesmo tempo *in quibus sibe articulis*, todas as torpezas encadeadas. Com esta que (...) é humana era naquele lugar e canto acostumado, via-se um Homem só, mas como se ali estivessem inumeráveis *os pudenda virilia* e assim nas outras figuras via-se v.g. touro um só, mas como se ali estivessem inumeráveis touros *os pudenda taurina*, e assim das mais figuras as de brutos era fora do lugar costumado, ao pé de nossa cama. Entrava a Mestra e entrava eu, na figura que aparecia naquela ocasião não virava outra. Em figura brutal, se deitava entre nós ambas muitas vezes na cama e nós nuas. A meia noite, cantada do galo, era no canto dito em figura humana. Mandava-me a minha Mestra e quando eu ia, ficava ela na cama, acabava eu, ia ela, mas com esta advertência entre nós, que por todo o tempo que lá estava exercendo *turpia* com o Demônio, nesta figura humana, ficava eu e estava por todo esse espaço de tempo açoutando o que chamava Negrinha, dando couces na imagem da Virgem Senhora dita. E quando eu lá estava exercendo torpezas com o mesmo Demônio na figura dita, estava e ficava a Mestra açoutando a que

chamava Moleque, isto é , a imagem de Cristo na Cruz dita. Esta era o seu ensino dela e o nosso exercício por todos estes anos, nas mais figuras não havia tempos consignados, umas vezes a umas horas, outras vezes a outras, sem tempo certo nem horas consignadas.

Em todo o tempo desde primeiro ensino por todos os ditos anos, exercitava eu e a Mestra ainda pelos tempos intermédios, e que conosco não estava o Demônio ditos *atos in pudendis, prepostera et in ore* com as mesmas adorações etc. já ditas na primeira e segunda noite desta hóspeda, minha Mestra e eu discípula, dizendo tudo o de blasfêmias de Moleque, Negrinha, e tudo o de mais dito. Por dentro de casa, passava o mesmo comigo, e dizia a minha Mestra que não queria passasse ele comigo, por fora.

Na primeira noite, que a Mestra como Madrinha me levou ao Demônio, no dia seguinte, se pôs ela arrufada comigo, dizendo-me que aquele Homem a tinha repreendido por que ela me não tinha ensinado capazmente. Mas passado esse dia, logo ficou com aquele respeito de Mestra e ela comigo com superioridade de Mestra, pois desde os princípios quando eu não dizia logo e fazia também logo todos os seus ensinamentos, ela com superioridade logo me fazia dizer, como mostrando-se e fazendo-se agastada. Eu também me não fazia muito de rogar, e obedecer, pela natural simplicidade minha, como índia e pela minha maldade rústica e grosseira como índia a quem é como natural serem de gênios *simplices*, fáceis e grosseiros. E ajuntando-se a vontade mui inconstante comum com toda a facilidade ao que é sensível e palpável e parece não usam nisso de metade do racional, este é o comum gênio da gente vermelha como eu sou e por isso, eu lhe obedecia e guardei sempre respeito, porque nós os índios vermelhos, não somos ladinos como os brancos, nem ainda como os pretos e muito menos como os que trazem raça de gente preta, misturados já com alguma parte de gente branca.

No dia da comunhão tanto minha como dela (andávamos de camarada), tomava-se a comunhão na missa e sem que os circunstantes advertissem, tirava-se da boca e na mão, se levava a Santa Fórmula Consagrada ao nosso Homem, que já lá estava na companhia daquela, que de nós no seu dia não comungava, e entregávamo-la na mão do Homem que era o Demônio em figura humana. Este, logo furiosamente batia com ela no chão com incrível desprezo, pisava-a a couces e a açoutava e logo a pisava com pedra, mijavas sobre e queimava. E depois dele, cada uma entrava a fazer o mesmo com blasfêmias e impropérios, cuspiamos todos três vezes, eu e a Mestra e o Demônio. Este ali nos dizia que aquele Sujeito (entendendo e apontando para o Cristo, e não o nomeava por outro nome e à Senhora por Sujeita), que ele se gabava que criara este mundo, mas que soubéssemos que não fora o Sujeito que o criara, mas ele, isto é, esse Demônio o criara. Que aquele Sujeito não remira o mundo, mas ele o Demônio; que naquele Sujeito não crêssemos, mas sim nele, e que o céu, ele o fizera, e a glória, mas não o Sujeito. E eu, e a minha Mestra, nisto ficávamos e estávamos como submergidas em profundíssima apostasia, e em profundo ateísmo, sendo só o Demônio, isto é, aquele Homem, que bem sabíamos ser o Demônio, por nosso Senhor. Ali logo se ia a deitar e descansar conosco na cama, ainda que não exercitava atos torpes. E depois de mostrar que tinha descansado, abraçando-nos, se despedia de nós até outra vez nos vir a visitar. Dávamos figas às imagens de Cristo e da Virgem Senhora e no dia que cada uma de nós havia de comungar, que há mais missas, ainda quando as havia nestas Cajazeiras em casa, por não haver ao perto igreja, não assistíamos ainda que fosse dia de preceito.

Ao princípio dizia-me a minha Mestra que na Vila da Moucha, para as mulheres andarem com o Demônio, que nomeava por nome Tundá, se ia tomar o tal Tundá à porta da Igreja e que batiam com as prepósteras nuas de noite na porta da igreja e que iam também às covas dos defuntos a buscar ossos de menino pagão, mas que como aqui nestas Cajazeiras não havia igreja, se não podia fazer este ceremonial. Mas que ela supriria por outro modo, para ir ter com aquele seu Homem, como na verdade fez. E não foram necessários muitos dias, pois dentro de dois dias, como dito é, e ainda não inteiros, se fez tudo o que tenho denunciado. E foi sempre o mesmo trato e cerimônias, por todos estes cinco para seis anos deste meu infame cativo e profundíssima e inteira apostasia. E se de algumas cousas por mais miúdas me não pode lembrar, por serem tantas, aqui todas as hei por denunciado, a mim e a minha Mestra Josefa Linda, ainda que a respeito dos ditos serão miudezas. E peço a Vossas Excelências Reverendíssimas em nome da Santa Igreja, perdão e se ajam comigo com comiseração e misericórdia por que eu prometo de não tornar a semelhantes precipícios e cegueiras e já agora creio como fiel cristã, ainda que tenho sido tão infiel, cega e desgraçada, não mais tornarei a ter tratos com tão maldita e infame Mestra ainda que por escrava dentro da casa de meu senhor vivo com ela até aqui.

A minha denúncia de mim e desta Mestra de Heresias não tenho ensinado a ninguém. Nem semelhantes diabruras e heresias se acharão jamais em mim, como espero na graça de Deus e pedi ao Padre Missionário da Companhia de Jesus que esta por mim e a meu nome fizesse e a dirigisse por caridade e ele, dito Missionário depois de m'a ter escrito conforme eu lhe tinha deposto fora de confissão e escrito em meu nome, m'a tornou a ler e mui devagar para eu entender, encarregando-me em tudo verdade e singeleza para obedecer aos Editais do Santo Ofício, pois por falta de Comissários e ele não haver prática por estes Sertões dos tais editais, não pude eu saber tinha obrigação para denunciar dos mestres de heresias como a dita Josefa Linda, Mestra para comigo, sobre eu ter-me como discípula embarçado com ela. E eu, o Padre Manoel da Silva, Religioso Professo da Companhia do Estado do Maranhão, e há anos em Missões Pedâneas por estes povos, sertões e minas, que a fiz a denunciante em seu nome conforme o que me pedia, e lha li depois de escrita mui devagar, e em modo que entendesse, sem acrescentar nem diminuir do que a denunciante me dizia, e ela me disse e certificou, estava na verdade, E assinou aqui comigo com a sua cruz, por ela não saber ler nem escrever. Aos 10 do mês de abril de 1758 anos, neste Sítio das Cajazeiras do Capitão Mor José de Abreu Bacelar.

Custódia + de Abreu

O Padre Missionário Manoel da Silva da Companhia.

Apresentação de Maria Leonor

Excelentíssimos e Reverendíssimos Senhores (Inquisidores)

Segue uma folha com a apresentação de **Maria Leonor**, de idade de 15 anos, com pouca diferença, moça solteira, filha legítima de José de Almeida, defunto e Ana Maria, assistente sempre na casa de seu tio, o Capitão Mor José de Abreu Bacellar, no sítio das Cajazeiras, freguesia de Nossa Senhora do Livramento da Vila de Parnaguá, Bispo de São Luís do Maranhão - que se confessa de ter aprendido com uma escrava familiar da casa a rezar o Creio em Deus Padre às avessas, dizendo “Creio em Deus Padre, mas ele não é padre, Todo Poderoso, mas ele não é poderoso, creio em Deus Filhos mas ele não é filho,” e assim por diante. Argumenta que “posto branca e criada recolhida na tutela de minha mãe”, “vivendo no sertão, onde apenas se ouve missa uma vez ao ano pelas compridas distâncias às igrejas matrizes, na que chama desobriga que é uma vez de ano a ano, e as vezes passa, quando vem o Reverendo Pároco da freguesia pelas casas dos fregueses, ou manda algum sacerdote em seu lugar para ouvir de confissão anual e dar a comunhão aos seus fregueses que vivem distantes uns dos outros por léguas e léguas espalhados, nem jamais se ouve pregação ou sermão, de nenhuma casta, nem eu tenho ido a igreja ou capela até agora na minha vida, tenho só ouvido missa de ano a ano e raríssima vez de algum sacerdote, que vai de viagem... “Ao reclamar que nenhum adulto a corrigia do que repetia como papagaio até os 12 anos, disse que “se eu fosse criada em cidade ou outro lugar culto, mas é no meio dos sertões, donde nem eu até agora desta idade que sou, tenho ido a igreja ou capela nem esperança de perto me fica disso ainda, tais são as circunstâncias destes sertões onde (e isto é o comum), nasce um, se batiza, casa, vive e morre, sem nunca ver, sequer com os olhos corporais, lugar sagrado ou uma igreja ou templo de Deus...”

Nas Cajazeiras, 25-12-1757

Assinou com cruz. Maria Leonor.

[ANTT, IL, Caderno do Promotor n.121. Livro 313, n.125-126-127].

FONTES MANUSCRITAS

- * ANTT, IL, Caderno do Promotor n.121. Livro 313, n.125-126-127.
- * ANTT, Processos n°: 1894; 1564; 2691; 2692; 2693; 2696; 2697; 2702; 2706; 5180; 9802; 10181; 12886; 12889; 13208; 13325.
- * LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*, tomo IX. 1949. p.125.
- * Revista trimestral do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Tomo XXVII. Rio de Janeiro: Tipografia de Domingos Luiz dos Santos, 1864, p. 182-4.
- * Regimentos da Inquisição. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Rio de Janeiro: IHGB, 157 (392): 693-883 jul./set. 1996, p. 854.
- * Do Arquivo Público do Piauí:
 - Livro de Correspondência da Capitania do Piauhy (1793-1795) SPE COD. 154 ESTN. 01 PRAT. 04
 - Livro de Registro da Capitania do Piauhy (1780-1798) SPE COD. 01 ESTN. 01 PRAT.01
 - Resposta para o Reino (1799-1813) SPE COD. 013 ESTN. 01 PRAT. 01
 - Receita dos Rendimentos dos Bens das Câmaras (1752-1887) COD. 433
 - Livro dos Rendimentos (1737-1770) ESTN. 15 PRAT. 06.
 - Seção de Arquivo da Capitania COD. 146 ESTN. 02 PRAT.01
 - Fundo Palácio do Governo / Oeiras 1752-1869 caixa 97

- Ofícios do Governador do Estado do Maranhão (1788-1796) SPE COD. 395
ESTN. 04 PRAT. 01

- Capitania do Piauí / Registro Tomo II (1763-1781) SPE COD. 274 ESTN. 02
PRAT. 04

- Capitania do Piauí / Registros e Nomeações (1760-1802)

- Códices 149, 162, 274, 151, 148, 161, 150.

- Livro I (1759-63) e Livro II (1764-1770)

*Do Arquivo Público do Estado do Maranhão:

- Documentação do AHU do Maranhão, Piauí e do Pará.

- Documentação da Junta das Missões.

- Catálogo dos Religiosos do Maranhão – 1717

- Livro de receitas e despesas dos contratos da Capitania do Piauí (1761)

- Terribilidades Jesuíticas (1686-1755)

- Catálogo dos Registros de atos e da correspondência do Reino e do Governo do Maranhão (1754-1828).

- Correspondência de Joaquim de Melo e Póvoas, Governador e Capitão-General do Maranhão (1771-1778).

- Livro de Registro de Patentes Militares (1754-1776) F. 1 s. 1. L. 2

- Livro de registros gerais das ordens de Sua Majestade, suas respostas e contas dadas a mesma senhora (1779-1784) F. 1 S. 2. L. 12

- Livro de Registros Gerais (confirmação de patentes) 1794-1799 l. 14

- Livro de Correspondência do Governo do Maranhão com diversas autoridades (1787-1789) L. 45.

- Livro de Correspondência do Governo do Maranhão com diversas autoridades (1798-1800) L. 48.

- Livro de Correspondência do Governo do Maranhão com diversas autoridades (1806-1818) L. 18.

- Livro de Correspondência do Governador e Capitão General do Maranhão (1798-1804) L. 49

- Livro de Registros Gerais (1796-1818) L. 15

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERTI, Verena. A existência na História: revelações e riscos da Hermenêutica. In: *Estudos Históricos – Historiografia*. Rio de Janeiro. Vol. 9, n. 17, 1996, p. 39.

ALVES, Vicente E. L. As bases históricas da formação territorial piauiense. *Revista Geosul*, Florianópolis, v.18, n.36, p.55-76, jul/dez 2003.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

_____. *Os índios na história do Brasil*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

ASSIS, Nívia Paula Dias de. OLIVEIRA, Ana Stela de Negreiros. *Padres e fazendeiros no Piauí colonial – século XVIII*. ANPUH - XXV Simpósio Nacional de História. Anais. Fortaleza, 2009.

ASSUNÇÃO, Paulo de. A escravidão nas propriedades jesuíticas: entre a caridade e a violência. *Acervo*, Rio de Janeiro, v. 15, nº1, p. 115-132, jan./jun. 2002.

_____. Colégios jesuíticos e o servir a Deus: a experiência e o tempo ensinam tudo. *Em aberto*: Brasília, v. 21, n.78, p. 59-76, dez. 2007.

AZEVEDO, J. Lúcio de. *História dos Cristãos-Novos Portugueses*. Lisboa, Clássica Editora, 1989.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. 3ª ed. São Paulo: Livraria Pioneira, 1989.

BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições – Portugal, Espanha e Itália*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1994.

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

_____. A Igreja. In: BETHENCOURT, Francisco, CHAUDHURI, Kirti, *História da Expansão Portuguesa*. Navarra: Círculo de Leitores, 1998, v. 1, p. 369 – 386.

BLOCH, R. Howard. *Misoginia Medieval e a invenção do amor romântico ocidental*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2009.

BURKE, Peter. *Cultura popular na Idade Moderna: Europa, 1500-1800*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

CANDIDO, Maria Regina. Religião, rito e magia na Atenas Clássica: a visão da historiografia. In: *Revista Brasileira de História das Religiões – Ano I, no. 1 – Dossiê Identidades Religiosas e História*.

CALAINHO, Daniela Buono. Jesuítas e medicina no Brasil colonial. *Tempo: Dossiê História e Saúde*, Rio de Janeiro, n° 19, p. 61-75, Jul. 2005.

_____. *Metrópole das Mandingas: Religiosidade negra e inquisição no Antigo regime*. Rio de Janeiro, Garamond, 2008.

CALDAS, Glícia. A Magia do Feitiço: apropriações africanas no Brasil Colônia. Artigo apresentado no II Simpósio Internacional sobre *Religiões, Religiosidade e Culturas*, Dourados/MS- Brasil, 2006.

CAMPOS, Pedro Marelo Paschde. *Inquisição, magia e sociedade: Belém, 1763-1769*. Tese. Niterói: UFF, 1995.

CARVALHO, João Renôr Ferreira de. *A Geopolítica Lusitana do século XVIII no Piauí colonial*. Imperatriz, MA: Ética, 2007.

CARDOZO, Alirio. CHAMBOULEYRON, Rafael. O advogado do Império: um jurista discute o direito de comércio dos padres do Maranhão no século XVII. *Ciências Humanas em Revista: São Luís*, v. 4, n. 1, jun., 2006.

CASTELNAU – L'ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e conversão dos índios no Brasil 1580-1620*. Bauru: Edusc, 2006.

CHAMBOULEYRON, Rafael. Em torno das missões jesuíticas na Amazônia (século XVII). *Lusitania Sacra*, Lisboa, 2º série, n. 15, 163-209, 2003.

_____. Os jesuítas e o “aumento e conservação” do estado do Maranhão e Pará (século XVII). *Clio – Série revista de pesquisa histórica*, Recife: Ed. Universitária da UFPE, n. 27-1, p. 76-104, 2009.

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

CEBALLOS GÓMEZ, Diana Luz. *Hechicería, brujería e inquisición en el Nuevo Reino de Granada. Un duelo de imaginarios*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1995.

CERTEAU, Michel de. *A escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CHRISTIAN, William. *Local Religion in Sixteenth-Century Spain*. USA: Princeton University Press, 1981, p. 1-180.

COUTO, Jorge. As missões americanas na origem da expulsão da Companhia de Jesus de Portugal e seus Domínios Ultramarinos. In: Biblioteca Nacional de Portugal (org.). *A expulsão dos jesuítas dos domínios portugueses: 250.º aniversário*. Lisboa: BNP, 2009.

DELUMEAU, Jean. *História do Medo no Ocidente: 1300-1800*. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.

ESTENSSORO, Juan Carlos. O símio de Deus. In: NOVAES, Adauto (org.). *A outra margem do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

FALCI, Miridan Britto Knox. MARCONDES, Renato Leite. Escravidão e reprodução no Piauí: Teresina (1875). *CONGRESSO BRASILEIRO DE HISTÓRIA ECONÔMICA*. Anais. São Paulo: ABPHE, 2001.

_____. *Escravos do sertão: demografia, trabalho e relações sociais*. Teresina: Fund. Mons. Chaves, 1995.

FRANCO, José Eduardo. TAVARES, Célia Cristina. *Jesuítas e Inquisição: cumplicidades e confrontações*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2007

FEITLER, Bruno. *Nas malhas da consciência: Igreja e Inquisição no Brasil. Nordeste, 1640-1750*. São Paulo: Alameda/ Phoebus, 2007.

FONSECA, Rodrigo G. Entre o projeto imaginado e a obra executada: as resistências dos habitantes do sertão piauiense às pretensões da administração colonial no século XVIII. *Mneme – Revista de Humanidades UFRJ*, v. 9, n. 24, Set/out 2008, pp. 2.

GOUCHET, Marcel. La bifurcación occidental. In: *La condición histórica: conversaciones con François Azouvi y Sylvain Piron*. Madrid, Trotta, 2007, p. 101-115.

GINZBURG, Carlo. *A micro-história e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1991.

_____. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *Os andarilhos do bem: feitiçarias e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

_____. *História Noturna: decifrando o sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

GIORDANO, Oronzo. *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*, Madrid: Cremos, 1983

GRINBERG, Keila (Org.). *Os judeus no Brasil. Inquisição, Imigração e Identidade*: Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

HEYWOOD, Linda M. (org.). *Diáspora negra no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2009.

HUIZINGA, Johan. *O outono da Idade Média*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

KRAMER, H. SPRENGER, J. *Melleus Maleficarum/O martelo das bruxas*. Tradução de Alexander Freak, 2007, p. 20-25. Disponível em: <http://www.mkmouse.com.br/livros/malleusmaleficarum-portugues.pdf>.

LE GOFF, Jacques. *Para um Novo Conceito de Idade Média*. Lisboa: Estampa, 1979

LEVACK, Brian P. *A caça às bruxas: na Europa Moderna*. Rio de Janeiro: Campus, 1988.

LINK, Luther. *O Diabo: a máscara sem rosto*. Trad. Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

LOPES, Nei. *Enciclopédia brasileira da diáspora africana*. São Paulo: Selo Negro, 2004.

MANDOU, Robert. *Magistrados e feiticeiros na França do século XVII*. São Paulo: Perspectiva, 1979.

MEDEIROS, Ricardo Pinto de. Povos indígenas nas guerras e conquista do sertão nordestino no período colonial. *Clio – Série revista de pesquisa histórica*, Recife: Ed. Universitária da UFPE, n. 27-1, 331-361, 2009.

MINOIS, Georges. *O Diabo: origem e evolução histórica*. Trad. Augusto Joaquim. Lisboa: Terramar, 2003,

MINTZ, Sidney W., PRICE, Richard. *O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica*. Rio de Janeiro: Pallas/Universidade Candido Mendes, 2003.

MOTT, Luiz. Transgressões na calada da noite: um sabá de feiticeiras e demônios no Piauí colonial. *Textos de História*, v. 14, p. 57-84, 2006 – p. 1.

_____. Acotundá: Raízes Setecentistas do Sincretismo Religioso Afro-Brasileiro. *Revista do Museu Paulista*, v. 31, p. 124-147, 1986.

_____. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: *História da Vida Privada no Brasil 1*. SOUZA, Laura de Mello e (org.). São Paulo: Companhia das Letras, 1997, pp. 155-220.

_____. O calundu-angola de Luzia Pinta (Sabará, 1739). *Revista do IAC*, v. 2, n. 1, p. 73-82, 1994.

_____. *Piauí Colonial: população, economia e sociedade*. Teresina, projeto Petrônio Potella, 1985, p.84.

_____. *Inquisição no Piauí. Jornal Diário do Povo*, 1987.

NEVES, Guilherme Pereira das. Elétrons não são intrinsecamente interessantes como gente. Comunicação apresentada no *X Encontro Regional de História – ANPUH – RJ – Histórias e Biografias*. Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2002.

NEVES, Luiz Felipe Baêta. *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios: colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1978.

NUNES, Cicero (Mons.). Apud: CARVALHO Jr. Dagoberto. *História episcopal do Piauí*. Teresina: COMEPI, 1980.

NUNES, Odilon. *Pesquisas para a história do Piauí – Volume I*. Teresina: FUNDAPI; Fund. Mons. Chaves, 2007.

OLIVEIRA, Ana Stela de Negreiros. O povoamento do sudeste do Piauí: indígenas e colonizadores, conflitos e resistência. Tese apresentada a Universidade Federal de Pernambuco. Recife: UFPE, 2007.

OLIVEIRA, Anderson J. Machado de. *Devoção Negra: santos pretos e catequese no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Quartet/FAPERJ, 2008.

PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e Superstição num país sem “caça às bruxas” – 1600-1774*. Lisboa: Notícias, 1997

PIERONI, Geraldo. Língua de chicote. *Revista de História da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, Junho de 2008. Disponível em: <http://www.revistadehistoria.com.br/secao/artigos/lingua-de-chicote>.

POMPA, Cristina. *A religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

PROSPERI, Adriano. *Dar a alma: história de um infanticídio*. São Paulo: Cia das Letras, 2010.

RAMINELLI, Ronald. Eva Tupinambá. In: PRIORE, Mary Del (org.). *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2006.

RODRIGUES, Luiz Fernando Medeiros SJ. As prisões e o destino dos jesuítas do Grão-Pará e Maranhão: narrativa apologética, paradigma de resistência ao anti-jesuitismo. *Clio – Série revista pesquisa de história*, Recife: Ed. Universitária da UFPE, n. 27-1, p. 9-41, 2009.

RODRIGUES, Maria José Lobato. Educação feminina no recolhimento do Maranhão: o redefinir de uma instituição. Tese. São Luís, Universidade Federal do Maranhão, 2010.

ROWLAND, Robert. Malefício e representações coletivas: ou seja, por que na Inglaterra as feiticeiras não voavam. *Revista USP*, São Paulo, n. 31, p. 16-29, set./nov. 1996.

RÜSEN, JÖRN. A história entre a modernidade a pós-modernidade. In: *História: Questões e Debates*. Curitiba, v. 14, n. 26/27, p. 80-101, jan./dez. 1997.

SANTOS, Fabiano Vilaça dos (2008). O Governo das conquistas do norte: trajetórias administrativas no Estado do Grão Pará e Maranhão (1751-1780). Tese apresentada ao Programa de Pós graduação em História Social da Universidade de São Paulo, pp. 262.

SOUSA, Valfrido Viana. Comunicação apresentada no VII Semana de História do I Colóquio de Pesquisas da História da UFG.

SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a terra de Santa Cruz*. São Paulo, Companhia das Letras, 1993.

_____. Revisitando o calundu. In: *Ensaio sobre a intolerância*, Lina Gorenstein e Maria Luiza Tucci Carneiro, (org.). São Paulo: Humanitas, FAPESP, 2002.

_____. *A feitiçaria na Europa moderna*. São Paulo: editora Ática, 1987.

_____. *O Inferno Atlântico: Demonologia e Colonização – séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SWEET, James H. *Cultura, parentesco e religião no mundo Afro-Português (1441-1770)*. Lisboa: Edições 70, 2007.

THOMAS, Keith. *Religião e declínio da magia*. São Paulo, Companhia das Letras, 1991.

THORNTON, John. *A África e os africanos na formação do mundo atlântico, 1400 – 1800*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1989.

_____. *Os protagonistas anônimos da história: micro-história*. Rio de Janeiro: Campus, 2002.

VIANNA, Larissa. *O idioma da mestiçagem*. Campinas: Editora Unicamp, 2007.

WACHTEL, Nathan. A Aculturação. In: LE GOFF, P., NORA, P. (org.) *História: Novos Problemas*. RJ: Francisco Alves, 1976.

WOOD-RUSSEL, A.J.R. *Escravos e libertos no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.