

“O DIABO ESTEVE AQUI”: FEITIÇARIA, RELIGIOSIDADE POPULAR E AÇÃO INQUISITORIAL NA CAPITANIA DO RIO GRANDE (SÉC. XVIII)

“EL DIABLO ESTUVO AQUÍ”: HECHICERÍA, RELIGIOSIDAD POPULAR Y ACCIÓN INQUISITORIAL EN LA CAPITANIA DE RIO GRANDE (SIGLO XVIII)

“THE DEVIL WAS HERE”: WITCHCRAFT, POPULAR RELIGIOSITY AND INQUISITORIAL ACTION IN THE CAPITANIA OF RIO GRANDE (18th CENTURY)

OLIVEIRA, HALYSON RODRYGO SILVA DE

Doutorando em História pela Universidade Federal do Ceará (UFC), Mestre em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)

E-mail: halysin_oliveira@outlook.com; Orcid: <http://orcid.org/0000-0002-5759-7827>

RESUMO

Nos últimos anos, a historiografia brasileira dos estudos inquisitoriais expandiu-se e consolidou-se como campo de estudo. As análises da documentação resultante das visitas inquisitoriais dos séculos XVI-XVIII fomentaram diferentes perspectivas de temas e abordagens. No entanto, a ação inquisitorial em outros espaços que não receberam efetivamente inquisidores vindos diretamente de Lisboa, ainda carece de maior investigação. O artigo tem como objetivo analisar os vestígios da ação inquisitorial na capitania do Rio Grande setecentista a fim de discutir a circulação social de elementos da religiosidade popular neste espaço. Para tanto, analisamos uma série de registros – denúncias e confissões apresentadas no Rio Grande aos representantes locais do Santo Ofício da Inquisição portuguesa – entre as décadas de 1740 e 1760, com o intuito de identificar as práticas mágico-religiosas associadas à feitiçaria registradas nos documentos inquisitoriais. Verificou-se que a circulação de práticas oriundas de diferentes matrizes culturais constituiu-se como uma característica expressiva da religiosidade popular no espaço colonial da capitania do Rio Grande, em que indígenas, negros e brancos recorriam a elementos do universo sobrenatural para a resolução das diversas demandas do cotidiano como, por exemplo, o uso de feitiços para a resolução de conflitos pessoais; a utilização de amuletos para autoproteção, como é o caso da utilização das bolsas de mandinga e dos patuás; bem como, a prática de feitiçarias divinatórias largamente utilizadas pelos diferentes grupos que compunham a sociedade colonial da segunda metade do século XVIII.

PALAVRAS-CHAVE: Inquisição; Capitania do Rio Grande; feitiçaria; religiosidade popular; século XVIII.

RESUMEN

En los últimos años, la historiografía brasileña de los estudios inquisitoriales se ha expandido y consolidado como campo de estudio. Los análisis de la documentación resultante de las visitas inquisitoriales en los siglos XVI-XVIII fomentaron diferentes perspectivas de temas y enfoques. Sin embargo, la acción inquisitorial en otros espacios que no recibieron efectivamente inquisidores provenientes de Lisboa, todavía necesita de una mayor investigación. El artículo tiene como objetivo analizar los vestigios de la acción inquisitorial en la capitania de Rio Grande en el siglo XVIII a fin de discutir la circulación social de elementos de la religiosidad popular en este espacio. Para eso, analizamos una serie de registros -denuncias y confesiones presentadas en Rio Grande a los representantes locales del Santo Oficio de la Inquisición portuguesa - entre las décadas de 1740 y 1760, con el objetivo de identificar las prácticas mágico-religiosas asociadas a la hechicería registradas en los documentos inquisitoriales. Se ha verificado que la circulación de prácticas oriundas de diferentes matrices culturales fue un rasgo expresivo de la religiosidad popular en el espacio colonial de la capitania de Rio Grande, en el que indígenas, negros y blancos recurrieron a elementos del universo sobrenatural para la resolución de diversas demandas cotidianas como, por ejemplo, el uso de hechizos para la resolución de conflictos personales; la utilización de amuletos para la autoprotección, como es el caso de la utilización de las bolsas de mandinga y de los patuás; así como, la práctica de hechicería adivinatorias ampliamente utilizada por los diferentes grupos que componían la sociedad colonial de la segunda mitad del siglo XVIII.

PALABRAS CLAVES: Inquisición; Capitania de Rio Grande; hechicería; religiosidad popular; siglo XVIII.

ABSTRACT

In recent years, the Brazilian inquisitorial historiography studies has expanded and consolidated itself as a field of study. The analysis of the documentation resulting from the inquisitorial visitations of the XVI-XVIII centuries fostered different perspectives on themes and approaches. However, action inquisitorial in other spaces that did not actually receive inquisitors coming directly from Lisbon, still needs further investigation. The article aims to analyze the vestiges of the inquisitorial action in the captaincy of Rio Grande eighteenth century in order to discuss the social circulation of elements of popular religiosity in this space. Therefore, we analyzed a series of records - denunciations and confessions presented in Rio Grande to local representatives of the Holy Office of the Portuguese Inquisition - between the decades of 1740 and 1760, in order to identify the magical-religious practices associated with witchcraft registered in the documents inquisitorial. It was found that the circulation of practices from different cultural backgrounds was an expressive feature of popular religiosity in the colonial space of the captaincy of Rio Grande, in which indigenous people, blacks and whites resorted to elements of the supernatural universe to resolve the various everyday demands, such as the use of spells to resolve personal conflicts; the use of amulets for self-protection, as is the case with the use of mandingo bags and patuás; as well as, the practice of divinatory witchcraft widely used by the different groups that made up the colonial society of the second half of the 18th century.

KEYWORDS: *Inquisition; Captaincy of Rio Grande; witchcraft; popular religiosity; XVIII century.*



INTRODUÇÃO

A Inquisição é, sem dúvida, um assunto que ainda hoje provoca reações das mais polêmicas e controversas. Com efeito, o interesse por esta temática circula em diferentes tipos de linguagens – na pintura, na literatura, no teatro, no cinema e nas artes, de modo geral. Entre os historiadores este é um campo de pesquisa que vem se fortalecendo cada vez mais nas últimas cinco décadas, o que demonstra a densidade da fortuna crítica e das possibilidades de abordagens das fontes inquisitoriais.

Surgida na Baixa Idade Média, a denominada Inquisição medieval foi “produto de uma longa evolução durante a qual a Igreja e o Papado sentiam-se ameaçados em seu poder.” (NOVINSKY, 1982, p, 15). No entanto, foi na Época Moderna que os tribunais inquisitoriais alcançaram seu ápice – com a fundação da Inquisição Espanhola (1478), do Tribunal do Santo Ofício Português (1536) e com a reorganização da antiga Inquisição Papal em Roma (1542).

O Santo Ofício português foi um Tribunal de fé, formado pelo corpo eclesiástico, mas subordinado diretamente à Coroa. Transformando-se uma das mais importantes esferas jurídicas da Igreja, a Inquisição reservou para si um lugar específico no âmbito dos sistemas e das instituições punitivas modernas, pois fundamentou sua existência valendo-se da ideia de *heresia* – entendida como uma tomada de posição contrária àquilo que foi definido pela Igreja em matéria de fé (NOVINSKY, 1982) – sendo esta a sua especificidade: um Tribunal de fé da Época Moderna especializado na investigação de crimes morais e religiosos associados a comportamentos considerados heréticos (suspeitas de judaísmo, bigamia, feitiçaria, sodomia, blasfêmias, solicitação para atos luxuriosos, luteranismo, concubinato, entre outros delitos) sendo, portanto, um tribunal que atuou na repressão de uma série de transgressões religiosas, morais e sexuais.

No Brasil, não houve o estabelecimento formal de um tribunal inquisitorial, ficando sua jurisdição sob a alçada do tribunal de Lisboa. No entanto, foram com as chamadas Visitações inquisitoriais – inspeções periódicas enviadas às possessões portuguesas para verificar o estado da fé católica – que a colônia recebeu a efetiva presença de inquisidores vindos diretamente do reino. No século XVI, a primeira visitação foi realizada entre 1591-1595 pelo Deputado do Santo Ofício Heitor Furtado de Mendonça às Capitanias da Bahia, de Pernambuco, Itamaracá e Paraíba; já entre 1618 e 1620, a Bahia foi mais uma vez inspecionada pelo Santo Ofício por meio da ação do visitador Marcos Teixeira. A última visitação enviada ao Brasil ocorreu na Capitania do Grão-Pará e Maranhão entre 1763-1769 realizada pelo visitador Geraldo José de Abranches, sendo considerada uma inquirição extemporânea, haja vista que no contexto do século XVIII – dado o avançado processo de territorialização da Igreja no Brasil, bem como a densidade do clero colonial e da presença de Comissários, por exemplo – o mecanismo das Visitações já não era costumeiramente utilizado pelo tribunal. Há também registros de outras visitasções que ocorreram no espaço colonial do Brasil, como é o caso da visitação realizada entre 1617-1628, pelo padre Luís Pires da Veiga às Capitanias do Sul (Rio de Janeiro, São Vicente e Espírito Santo), estudada pela historiadora Ana Margarida Santos Pereira (2006; 2011); bem como referências a inspeções enviadas a Pernambuco e ao Rio de Janeiro no decorrer dos séculos XVII e XVIII (FEITLER, 2007).

A cobertura da ação inquisitorial no espaço colonial luso americano, na ausência de um tribunal próprio, contou, principalmente a partir da segunda metade do século XVII e ao longo do século XVIII, com a colaboração da malha eclesiástica local e com a presença de agentes próprios, como, por exemplo, os Comissários e Familiares do Santo Ofício. Os primeiros eram padres habilitados para atuar em regiões em que não houvesse tribunais, sendo, portanto, a autoridade maior que representava o Santo Ofício nestes espaços. Por sua vez, os Familiares eram oficiais leigos que, assim como os comissários, passavam por um rigoroso processo de habilitação para receber a medalha de Familiar do Santo Ofício, símbolo de prestígio, honraria e *status* social. Entre as funções dos familiares estava a de realizar diligências e prisões em nome do Santo Ofício; mas agiam eles também estimulando delações e espionando os comportamentos alheios, “mostrando o quanto o Santo Ofício introjetava o medo, espalhava o terror e desestruturava o tecido social.” (CALAINHO, 2006, p, 147).

O presente artigo analisa os registros produzidos pela atuação destes agentes locais na capitania do Rio Grande setecentista, tomando como objeto do estudo os casos referentes às chamadas “feitiçarias”, ou seja, um amplo universo de práticas mágico-religiosas que se expressava por meio de uma religiosidade popular, formada por elementos de diferentes matrizes culturais – sobretudo por aspectos da cultura africana e ameríndia – perseguidas pela Inquisição. Nesse sentido, o objetivo deste estudo consiste em analisar os vestígios da ação inquisitorial na capitania do Rio Grande no século XVIII, a fim de discutir a circulação social de elementos da religiosidade popular neste espaço. A análise da documentação do Rio Grande possibilitou a identificação dos tipos de feitiçarias registradas nas fontes inquisitoriais, cujo conjunto pode ser agrupado em três direções: a) malefícios e pacto demoníaco; b) feitiços para autoproteção e c)



feitiçarias divinatórias – elementos estes que atestam a significativa circulação social destas práticas, bem como a distância do discurso e das normas do cristianismo oficial em relação à religiosidade socialmente praticada.

FEITIÇARIA, RELIGIOSIDADE POPULAR E AÇÃO INQUISITORIAL NA CAPITANIA DO RIO GRANDE

Na Capitania do Rio Grande, a ação do Santo Ofício português foi efetivada por meio da atuação da rede eclesiástica local e de padres habilitados para o cargo de comissário da Inquisição. Os registros sobre esses vestígios de ação inquisitorial no Rio Grande colonial, encontram-se documentados nos chamados *Cadernos do Promotor* – conjunto documental formado por vários livros que contêm denúncias, cartas de comissários e familiares da Inquisição, instrução de processos, sumários de culpas, entre outras correspondências trocadas entre o Conselho Geral do Santo Ofício, em Lisboa, e os agentes inquisitoriais espalhados no Reino e nas colônias ultramarinas –, disponíveis no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, em Lisboa, Portugal. Os manuscritos dos casos referentes ao Rio Grande colonial foram recentemente transcritos, organizados e publicados na *Coleção Documentos Coloniais do Rio Grande* (ALVEAL, 2018)¹. Anteriormente, na década de 1980, Luís Mott identificou alguns casos referentes ao Rio Grande contidos nesse conjunto documental (MOTT, 1986). No entanto, os estudos sobre os vestígios de atuação inquisitorial nestas terras do Rio Grande são pontuais, assim como parece ter sido a ação do Santo Ofício português neste espaço.

Os registros desse conjunto documental correspondem a um total de 43 casos, entre denúncias e confissões, dispostos em 25 documentos produzidos entre 1691 e 1806, que tratam de diferentes delitos como, por exemplo, bigamia, concubinato, feitiçarias, blasfêmias, sacrilégios e “solicitação” (*solicitatio ad turpia*) – ou seja, investidas de caráter sexual cometidas pelos padres às fiéis no momento da confissão sacramental (ALVEAL, 2018). Neste artigo, são analisadas as denúncias e confissões relativas às práticas mágico-religiosas presentes no universo popular, que eram entendidas e perseguidas como feitiçarias pela Inquisição no contexto do século XVIII. No ensaio intitulado *O Inquisidor como antropólogo: uma analogia e as suas implicações*, o historiador italiano Carlo Ginzburg chamou a atenção para os filtros necessários à leitura da documentação pertencente à esfera inquisitorial, apontando que por trás das expressões burocratizantes contidas neste tipo de documentação, o historiador deve levar em consideração a presença quase sub-repticiamente das intervenções diretas ou indiretas operadas pelos inquisidores e seus auxiliares no momento das inquirições. (GINZBURG, 1989).

Outra consideração realizada pelo autor e de fundamental importância à leitura da documentação do Santo Ofício reside em uma característica peculiar dessas fontes da esfera do Poder. A leitura atenta desta documentação muitas vezes se esbarra com informações indiretas e imprecisas característica dos relatos fornecidos aos inquisidores. No entanto, frente a esta dificuldade documental, deve o historiador, segundo Ginzburg, operar através de um ponto de vista quase detetivesco, reunindo indícios e informações dispersas, eternizadas nos documentos da Inquisição. Este é, com efeito, o exemplo do método indiciário sugerido por Carlo Ginzburg para a imersão nesta tipologia documental (GINZBURG, 1989). Não obstante ser uma documentação de caráter oficial e produzida por uma instituição repressora, as fontes inquisitoriais permitem ao historiador observar tanto o funcionamento de uma das esferas da justiça das sociedades de Antigo Regime, como visualizar elementos da cultura e religiosidade popular que explicitam os sincretismos, as misturas e as transformações de ritos e costumes de diferentes matrizes culturais associados às heresias e, portanto, perseguidos pelo Santo Ofício da Inquisição Portuguesa.

“Batalha de feitiços”: malefícios e pacto demoníaco

No Rio Grande das décadas de 1740 a 1760, há o registro de diversas pessoas que se apresentaram aos padres comissários do Santo Ofício para confessar suas culpas ou para delatar outras pessoas pelo crime de feitiçaria. Entre os casos registrados na documentação, chama-nos a atenção as denúncias e as confissões envolvendo diretamente, mas não exclusivamente, indivíduos indígenas – seja na condição de acusados, de delatores ou de confitentes.

Pode-se dizer que as práticas mágico-religiosas – interpretadas pelo Santo Ofício como feitiçarias pactuadas com o diabo – foi um elemento consideravelmente comum ao cotidiano colonial. Com o uso das práticas mágicas e de feitiçaria, buscava-se preservar a integridade física, bem como provocar malefícios a possíveis inimigos; eram hábitos que “tinham, portanto, função dupla: ofensiva, visando agredir; defensiva, visando preservar, conservar.” (SOUZA, 1986, p,



194). Um dos casos mais emblemáticos de malefícios documentados no Rio Grande diz respeito ao indígena Gaudêncio, da nação Paiacú. Seu relato foi registrado no dia 07 de outubro de 1756 diante do frei Fidélis de Partana, missionário apostólico capuchinho da aldeia do Apodi. O registro afirmava que Gaudêncio era feiticeiro e que “tinha morto com feitiços” várias pessoas – o que “tudo confessou, sem ser constrangido, nem por medo nem por castigo.” (ALVEAL, 2018, p, 46).

De acordo com o documento, Gaudêncio ofereceu uma longa lista das supostas vítimas de seus malefícios, numerando nada menos que cinquenta pessoas que teriam morrido em decorrência de seus feitiços. As razões para que tenha efetuado as feitiçarias são das mais diversas, mas geralmente relacionadas a resolução dos problemas e tensões cotidianas.

Alguns dos malefícios foram realizados com o objetivo de vingar a morte de parentes. Trata-se aqui de uma significativa batalha de feitiços, haja vista que os malefícios realizados por Gaudêncio eram, de acordo com o documento, respostas aos feitiços que assassinaram seus parentes: João Ferreira foi morto por ter assassinado seu pai; Anastácia por matar a sua mãe; Domingos de Frois, por matar seu neto; Antônio Pereira, e sua mulher, por matarem a sua irmã e neta; Carrilho, por matar dois filhos seus; Bento, por matar seu irmão; Pedro, pelo mesmo motivo; José, por ter matado sua madrasta. Os feitiços administrados pelo indígena tinham, com efeito, uma importante função na resolução dos conflitos enfrentados por Gaudêncio. Nicolau, Lourenço, Maurícia, Perpétua e Maria de Mattos também foram suas vítimas: o primeiro por lhe provocar ciúmes com sua mulher; os demais, por terem brigado com a mesma; a morte de Mariana, outra vítima, ocorreu “por ter brigado com sua mãe e lhe dar na cabeça [...] e por não querer ter o ato carnal com ele”; Antônio Mariano “por ter dado em seu pai”; o capitão-mor Aleixo Teixeira “por ter castigado o seu sobrinho” e Luís Mendes, irmão do capitão-mor, “por ter dado em sua sobrinha com um pau” (ALVEAL, 2018, p, 46-48).

Como se vê, “denúncias de feitiçaria frequentemente refletiam tensões entre vizinhos, conhecidos, inimigos” (SOUZA, 1986, p, 197). De fato, o relato de Gaudêncio exemplifica as tensões e disputas cotidianas, os afetos e desafetos presentes nas relações interpessoais e de que modo as práticas mágico-religiosas circulavam nesse contexto social. Na confissão de Gaudêncio há outros exemplos: Antônio, “que uma briga teve com ele” e, por isso, quis Gaudêncio experimentar um feitiço que seu mestre chamado João tinha ensinado (ALVEAL, 2018, p, 46) ; Manuel foi morto por lhe ter ameaçado; Manoel Velho, por ter-lhe jurado de morte; Leonor, por brigar com ele; Antônio Pereira, por lhe botar feitiço, “e como não morreu, lhe botou outro mais forte e o matou logo” (ALVEAL, 2018, p, 47); João Nunes, capitão-mor da aldeia do Apodi, por dizer que o havia de matar por ser feiticeiro; Francisca, mulher do capitão-mor João Nunes, por ter dito que ele tinha morto a seu marido; Serafina, por espalhar publicamente que era feiticeiro; Nicolau, por “profecia[r] a qual era maior feiticeiro” (ALVEAL, 2018, p, 47); Antônia, “por experimentar se os seus feitiços eram mais fortes” (ALVEAL, 2018, p, 47).

Em outros casos, os feitiços realizados por Gaudêncio referiam-se aos conflitos envolvendo sua sobrevivência material. No registro documental analisado consta, por exemplo, que certo Manuel foi vitimado “por um quarto de carne que lhe não quis dar” (ALVEAL, 2018, p, 46); Joana e Antônio, por terem brigado com ele por garapa; Antônio, “por brigar com a [sua] mulher por um porco do mato” (ALVEAL, 2018, p, 46, grifo nosso); Jacinto, por dívidas de roças; Izabel, mulher de Floriano, por lhe negar farinha – esta última, diz o relato, “ainda não morreu, mas está para isso.” (ALVEAL, 2018, p, 47)

É evidente que um montante considerável de pessoas, cujas mortes foram atribuídas aos efeitos maléficos do indígena feiticeiro, é um elemento importante, sobretudo, para percebermos como as práticas de feitiçaria relacionavam-se com as tensões cotidianas presentes na sociedade colonial. No entanto, o que também se pode observar é a interpretação dos religiosos acerca das comunicações com o sobrenatural que estava presente nesse universo mágico. Segundo o documento, Gaudêncio teria dito que:

[..] todas às vezes que queria botar feitiços lhe aparecia o diabo. Disse também que todas às vezes que bebia jurema ou angico lhe apareciam muitas e várias figuras horrendas, algumas com cabelos grosseiros, e barbas como bode, outras com chifres de bode e pé de pato e orelhas como de cachorro, algumas em forma de mulheres, com quem tinha ato carnal, e ele prometeu de o servir sempre e que quando quisesse morrer se valesse dele. (ALVEAL, 2018, p, 47).

Não se pode deixar aqui de atentar para os próprios ‘filtros’ presentes na documentação inquisitorial, cujo resultado culminava na ‘infernalização’ e demonização dos elementos do universo mágico-religioso da feitiçaria. Aqui estão



presentes elementos comuns ao imaginário demonológico sobre a feitiçaria na época moderna: presença de diabretes, demonização e sexualização da figura da mulher, pacto demoníaco, por exemplo. Além disso, há a presença indubitável do mito do sabá europeu, na interpretação dada pelos eclesiásticos às práticas de feitiçaria executadas por Gaudêncio, pois, de acordo com o documento, o indígena “disse mais que voava quando queria untando o peito com unguento por ele e logo encolhia os pés, e lhe saíam as penas, e voava, e se queria carregar, outro untava as costas [...]” (ALVEAL, 2018, p, 48) – o que é demonstrativo da sobrevivência, na longa duração, das associações à bruxaria, feitas pelo discurso pastoral moderno, dos antigos ritos de fertilidade presentes na Europa da Baixa Idade Média e Idade Moderna, bem como das representações sobre o diabo no imaginário cristão (GINZBURG, 2001).

No Rio Grande houve casos de indígenas que confessaram ter realizado o famigerado “pacto com o demônio”. Trata-se das confissões dos irmãos Domingos Correia e Bento, registradas em 18 de novembro de 1756, pelo mesmo padre frei Fidélis de Partana. A confissão de Domingos Correia tratava “do comércio que tinha com o diabo e do mestre que o ensinou” (ALVEAL, 2018, p, 49). De acordo com o registro, o Domingos Correia aprendeu a realizar o pacto com o demônio com certo indivíduo chamado pai Amaro, capitão de Antônio Correia, morador na vila de Igarassu, capitania de Pernambuco. O relato aponta que:

O modo com que fez a sua profissão foi estar o preto assentado, sangrando-se na mão esquerda o dito preto, e com o mesmo sangue ungiu as mãos de Domingos Correia, e lhe deitou uns pós como de tabaco, presente o diabo a todos estes atos, como mestre deles, e por fim o dito negro cortou um pouco de cabelo da cabeça de Domingos Correia e o deu ao diabo para se achar pronto a todas as suas funções quando carecesse dele, e o diabo lhe prometeu que sim, e no fim destas cerimônias, o diabo entregou ao pai Amaro, um papel com a sua figura, tinta com sangue, e uma caruma, e com o qual esfregava as mãos quando queria dar feitiços, ou curar deles, e quando queria dar feitiços esfregava nas mãos uma pedra, ou osso. (ALVEAL, 2018, p, 49).

No universo mágico-religioso da época moderna, era o pacto com o demônio que geralmente definia a condição de feiticeiro. No Brasil, há casos sobre esses contratos ‘demoníacos’, desde o final do século XVI, encontrados na documentação da primeira visitação do Santo Ofício, sendo este um dos exemplos da comunicação com o sobrenatural que estava presente na religiosidade popular colonial. De acordo com o documento, Domingos Correia “quando queria falar com o diabo tocava o seu maracá, e com isto só lhe aparecia, e falava com ele à sua vontade”, além de em outras ocasiões, “quando se achava no mato, com outra gente dessa aldeia [do Apodi], em tempo de noite escura” ele falava “com gente de outro mundo, chamados gentios pagãos, ouvindo todos conversando, respondendo também, esta gente do outro mundo nas perguntas que outros índios que concorriam para isto mesmo: lhe fariam.” (ALVEAL, 2018, p, 49). A confissão de Bento, além de confirmar o relato do seu irmão, exemplifica o complexo conjunto do imaginário e das práticas presentes na religiosidade popular dos setecentos, haja vista que confessou que adorava algumas vezes ao diabo de joelhos, “rezando-lhe Pai Nosso e Ave Maria”, de modo que o diabo se apresentava diante dele “em forma visível com orelhas de cavalo, focinho de cachorro e pés de pato e uma vela na cabeça, pedindo-lhe frutas, mel e bichos para ele comer, tendo muita fé nele.” (ALVEAL, 2018, p, 50).

Bolsas de mandinga e patuás: a arte da autoproteção

Outros casos de feitiçaria registrados nas fontes analisadas dizem respeito ao uso de amuletos e talismãs para autoproteção; uma prática popular bastante disseminada no cotidiano colonial dos setecentos. O caso mais emblemático desse tipo de manifestação na América portuguesa diz respeito às chamadas *bolsas de mandinga*, ou seja, pequenas bolsas feitas de couro ou de tecido, trazidas costumeiramente ao pescoço de quem as possuía, cuja crença popular dizia que os objetos nela acondicionados – signo de Salomão (estrela de seis pontas), papéis com versículos do alcorão, hóstias e fragmentos de pedra d’ara (tipo de pedra geralmente presente nos altares das Igrejas) – carregavam fluidos benéficos e, portanto, garantiam proteção a quem as utilizasse (SOUZA, 1986).

Com efeito, a presença e a circulação de diferentes tipos de amuletos podem ser historicamente verificadas em diferentes culturas. A historiadora Daniela Calainho, por exemplo, em sua obra ***Metrópole das mandingas: religiosidade negra e inquisição portuguesa no antigo regime***, demonstra que este sincretismo de ritos e costumes religiosos já estava presente no Reino de Portugal, em decorrência dos contatos e trocas culturais resultantes das conquistas territoriais



portuguesas no continente africano a partir do século XV. De acordo com a autora, “o termo ‘mandinga’, associado ao porte de amuletos, relaciona-se a uma parcela da história dos muçulmanos na África” (CALAINHO, 2008, p, 173). Nesse sentido, a historiadora registra que:

[...] O século XIII vai assistir à conversão ao islamismo do reino Mali, cujos habitantes, os malinkê, eram também conhecidos por *mandingas*. As antigas crenças desses grupos animistas não desapareceram por completo, havendo um ‘sincretismo muçulmano-fetichista’ que se disseminou. Localizavam-se no vale do Níger, na região denominada Costa da Mina, ou Costa da Guiné, desbravada pelos portugueses em 1444 e onde se configurou nesse período duas grandes áreas de exportação de cativos, o Castelo de São Jorge e o Benin. Nesse grupo dos mandingas o uso de patuás ou amuletos era característico, a ponto desses objetos serem depois denominados de ‘mandinga’, e os feiticeiros de ‘mandingueiros’ (CALAINHO, 2008, p, 173, grifo da autora).

No Brasil, os grupos chamados ‘mandingas’ tornaram-se conhecidos como ‘malês’ (SOUZA, 1986, p, 213). No entanto, por mais que se tenha historicamente esta referência às possíveis origens deste tipo de talismã, “fica difícil saber se foram [eles] realmente os introdutores da bolsa de mandinga na colônia”, afirma Laura de Mello e Souza (SOUZA, 1986, p, 213, grifo nosso). O importante, nesse caso, é ressaltar que, “por mecanismos diversos, a expressão *bolsa de mandinga* (...) passou a designar, a partir do século XVIII, uma forma específica de talismã que reunia práticas europeias, africanas e, de certa forma, também indígenas.” (SOUZA, 1986, p, 213, grifo da autora). De fato, os patuás ou bolsas de mandinga situam-se historicamente como um dos exemplos mais populares do sincretismo de ritos e costumes de diferentes matrizes culturais que resultaram numa religiosidade popular com um cariz específico. A historiadora Laura de Mello e Souza a este respeito aponta que:

A mais consistente das manifestações de tensão por meio de práticas mágicas e feitiçaria foi o uso de bolsas de mandinga, ou patuás. Poder-se-ia mesmo dizer que as bolsas de mandinga foram a forma mais tipicamente colonial de feitiçaria no Brasil. Primeiramente, por sua popularidade e pela extensão do seu uso. De Norte a Sul, indivíduos das mais diversas camadas sociais – é verdade que quase sempre homens – trouxeram-na consigo. E aqui já está o segundo motivo: não era privativa de uma única fração da sociedade, apesar de muito usada por escravos. Em terceiro lugar, as bolsas são talvez a mais sincrética de todas as práticas mágicas e de feitiçaria conhecidas entre nós: são a resolução específica de hábitos culturais europeus, africanos e indígenas; congregam a tradição europeia de amuletos com o fetichismo ameríndio e os costumes das populações da África. Por fim, elas são tipicamente setecentistas. Não há menção ao porte de bolsas no decorrer da Primeira e da Segunda Visitações, e a primeira alusão a elas data de fins do século XVII, todas as outras situando-se já no século XVIII. (SOUZA, 1986, p, 210-211).

A documentação inquisitorial referente aos casos da capitania do Rio Grande permite visualizar essa circularidade no que diz respeito ao uso das bolsas de mandinga ou patuás. O padre João Gomes Freire, comissário do Santo Ofício, por exemplo, registrou denúncia em nome de Alberto, preto escravo, contra Pascoal, escravo, por este portar um patuá. Diz o documento assinado em 18 de maio de 1743 que “Alberto, preto, escravo de Davi Dantas, morador no sertão do Assú, disse que nesses sertões se encontrava um mulato por nome Pascoal, escravo de Luiz da Rocha Pita, morador na Bahia, que trazia um patuá (por esta frase disse) para ser valente, e que o brindara para lhe comprar a esse fim.” (ALVEAL, 2018, p, 27). Os casos acerca do uso de bolsas de mandinga registrados nesse conjunto documental situam-se entre os anos de 1743 e 1761 e envolvem africanos escravizados, como é o caso supracitado, e indivíduos indígenas.

Em 1755, há o registro de mais dois casos. Em 3 de dezembro deste ano, na freguesia de Nossa Senhora da Apresentação da cidade do Natal, o capitão Francisco Xavier de Souza, “homem casado, morador na Utinga, sítio da dita freguesia” (ALVEAL, 2018, p, 45), apresentou-se diante do vigário Manoel Correia para delatar um caso de bolsa de mandinga. No depoimento apresentado ao reverendo consta que:

Tomásia da Costa, preta, viúva do preto Timóteo, moradora no Magalhães, termo da dita freguesia, dissera a ele, delatante, a fim de se por cobro na matéria que ela vira em sua casa uma



bolsa, dentro da qual estavam orações, uma partícula e outras coisas que tudo junto pareciam feitiçaria, a qual bolsa com o mais era de um índio por nome Manoel Pedro, moço dela, Tomásia da Costa, e que perguntando esta ao dito seu moço, por estas coisas da bolsa, o dito seu moço muito se irava, e tomando a bolsa que tinha estes malefícios, conforme pareciam, a levou e sumiu, do que para ser entregue ao senhor reverendo comissário do Santo Ofício. (ALVEAL, 2018, p, 45).

Manoel Pedro não foi o único indígena a ter seu nome no rol das pessoas denunciadas aos padres do Rio Grande, pelo porte deste tipo de amuleto. Um dos casos mais interessantes e com maior volume de documentação envolvendo o uso da bolsa de mandinga na capitania do Rio Grande diz respeito ao indígena José Rodrigues Monteiro. Em fevereiro de 1755, José Rodrigues, solteiro, filho de Francisco de Lima, morador na aldeia de Mipibu, apresentou-se perante o padre Manoel Correia Gomes, vigário do Rio Grande, para confessar suas culpas. Segundo o documento, José Rodrigues:

tomava mandinga para ser valente e não lhe entrar no corpo ferro nem chumbo, e que para isso tomava sangue de seu corpo da banda esquerda, com o qual passava escrito ao demônio, entregando-lhe o seu sangue, cujo efeito escrevera o mestre desta diabrura que era um cabra por nome Antônio Ferreira, solteiro, morador no lugar de São José da freguesia ou paragem do Rio do Peixe do bispado de Pernambuco. (ALVEAL, 2018, p, 43).

De acordo com o relato registrado pelo vigário Manoel Correia Gomes, o indígena confitente afirmou que Antônio Ferreira, “mestre de tal diabrura”, “tomava o tal escrito com o sangue dele, depoente, e que com uma conta de Cabo Verde a metera em uma bolsa para ele, depoente, a trazer ao pescoço” (ALVEAL, 2018, p, 43), o que de fato afirmou fazer durante o período de mais ou menos dois meses. No decorrer deste depoimento é interessante observar como o imaginário religioso e popular da época atribuía à esfera do sobrenatural a explicação para as vicissitudes cotidianas, haja vista que, nesse caso, José Rodrigues disse na sua confissão que:

depois dos ditos dois meses, como ele (...) não pudesse dormir, andasse sempre agoniado e visse andar adiante dele uma roda de fumo com cuja vista ficava tempo fora de si, a lançou e botou fora em um mato e que depois, encontrando-se com o dito cabra, mestre da tal diabrura, ele lhe perguntara pela mandinga e referindo-lhe ele (...) que a deitara fora, segunda vez ele dera[lhe] outra bolsa, que trazia o tal cabra ao seu pescoço, para (...) a trazer, como trouxe ao pescoço, e porque experimentava com a segunda bolsa os mesmos efeitos da primeira, ele (...) em Jaguaribe a vendeu a um moço, morador de Jaguaribe, por dois mil réis. (ALVEAL, 2018, p, 43).

Não obstante ter se apresentado em 1755 ao vigário para confessar-se sobre o uso da bolsa de mandinga, o início da década de 1760 trouxe novos infortúnios para José Rodrigues que se viu, efetivamente, prestes a ser processado pelo Santo Ofício português. De acordo com a documentação, a retomada do caso foi provocada pela visita episcopal realizada pelo Doutor Marcos Soares Oliveira, visitador dos “sertões do Norte”. Nos Cadernos do Promotor há uma série de registros entre os anos de 1760 e 1762, resultantes das correspondências trocadas entre os eclesiásticos e comissários do Rio Grande e o Conselho Geral do tribunal inquisitorial lisboeta, que permitem entender melhor a trajetória de José Rodrigues Monteiro com as autoridades eclesiásticas locais e com o Santo Ofício português. Os depoimentos das testemunhas interrogadas por Marcos Soares Oliveira, registrados entre os dias 24 de fevereiro e 06 de março de 1760, apontam que a descoberta da bolsa de mandinga carregada pelo indígena ocorreu quando o mesmo foi preso em Jundiá pelo coronel Francisco da Costa de Vasconcelos por ter cometido um furto naquela localidade.

O padre João Tavares da Fonseca, coadjutor da “cidade do Rio Grande” (Natal), em seu interrogatório testemunhou dizendo que sabia “pelo ver, que o índio José Rodrigues, sendo preso por um furto no lugar do Jundiá, se lhe achou uma bolsa, que tinha dentro quatro partículas, pouco mais ou menos, por já estarem em pedaços, envoltas em um papel.” (ALVEAL, 2018, p, 66). Aqui o objeto que emanava o poder mágico benéfico para proteção individual eram as “partículas” – denominação popular corrente à época para referir-se à hóstia católica – que estavam fragmentadas e embrulhadas num pedaço de papel que, junto com uma agulha, encontravam-se no interior da bolsa de pano fino azul que trazia ao pescoço. Os fragmentos da hóstia foram então entregues ao padre Manoel Cardoso de Andrade –



sacerdote do hábito de São Pedro, de 67 anos idade e morador na cidade do Natal –, que naquela ocasião celebrava uma missa em Jundiá. Com efeito, o próprio sacerdote foi convocado para ter seu testemunho sobre o caso registrado. Em seu depoimento consta que:

é verdade que estando ele, testemunha, celebrando missa na Capela do Jundiá, lhe foi o dito padre coadjutor com umas partículas que por estarem já machucadas lhe não sabe distinguir o número, e lhas deu para consumir, pela dúvida em que estavam de serem, ou não, serem consagradas, e ele testemunha as consumiu, depois de consumir as espécies sacramentais imediatamente, por razão da mesma dúvida, e depois de acabada a missa, sabendo ele, testemunha, que era um índio que se achava preso por um furto chamado José, que trazia em uma bolsa as ditas partículas, foi falar com ele e perguntando-lhe donde as tinha havido e ele respondeu que um seu camarada que se foi para o sertão lhas tinha dado. (ALVEAL, 2018, p, 66-67).

Outros dois depoimentos foram registrados sobre este caso. Amaro Gomes de Figueiredo – soldado de Infantaria, homem casado, de idade de 56 anos e morador na Cidade do Natal – também esteve presente no momento da prisão e descoberta da bolsa de mandinga. Em seu testemunho, confirmou ao visitador Marcos Soares de Oliveira “que viu na mão do padre coadjutor João Tavares e do padre Teodósio da Rocha uma bolsa de pano azul, a qual tinha visto no pescoço do índio José de Tal, o qual nessa ocasião se achava preso” (ALVEAL, 2018, p, 67). E acrescentou que viu “nas mãos dos ditos reverendos padres, umas poucas de partículas que diziam terem tirado da dita bolsa”, o que causou rumor entre as pessoas ali presentes, de modo que “logo ali diziam e confessavam todos ter se tirado tudo do pescoço do dito índio.” (ALVEAL, 2018, p, 67).

O último testemunho contra José Rodrigues Monteiro foi apresentado pelo reverendo doutor Teodósio da Rocha Vieira, sacerdote do hábito de São Pedro, de idade de 29 anos e morador na cidade do Natal. Visto em conjunto, seu relato não acrescenta muitas informações aos depoimentos anteriores; ao contrário, confirma a sequência dos acontecimentos: afirmava que estava em Jundiá quando José Rodrigues foi preso pelo furto e dizia que, ao revistarem-no, descobriu-se a bolsa de mandinga e os pedaços de hóstia entregues ao padre João Tavares e, em seguida, ao padre Manoel Cardoso, “que as consumiu na missa”. No entanto, o que chama atenção é a informação presente, tanto no depoimento de Teodósio da Rocha Vieira quanto no do padre João Tavares da Fonseca, de que certo indígena chamado Bento teria fornecido ao delatado o patuá objeto das acusações – “examinando (...) ao dito índio donde houve as ditas partículas lhe disse que tinha tomado a dita bolsa a um seu camarada chamado Bento”, disse o sacerdote Teodósio da Rocha (ALVEAL, 2018, p, 68); ao passo que o padre João Tavares afirmava que “a dita a bolsa lhe tinha dado um índio chamado Bento, que se achava em uma fazenda do capitão Francisco da Costa Vasconcelos.” (ALVEAL, 2018, p, 66). Este é um detalhe importante, sobretudo, para entender a circulação destes objetos de proteção mágica e para reforçar a recorrência do uso do amuleto por José Rodrigues em pelo menos três situações distintas, pois, antes da referência ao indígena Bento como o suposto fornecedor da bolsa de mandinga, já existia a informação sobre o fornecimento dessas bolsas por certo Antônio Ferreira, apontado pelo próprio José Rodrigues na confissão realizada cinco anos antes ao vigário Manuel Correia Gomes.

Rastreando o conjunto dos registros sobre esse caso, percebe-se uma significativa celeridade das autoridades locais em prender José Rodrigues para assegurar a necessária consulta ao Santo Ofício de Lisboa sobre os procedimentos a serem adotados. Em 07 de março de 1760, ou seja, logo após o término das investigações com o recolhimento dos depoimentos acima explicitados, José Rodrigues encontrava-se preso na “cadeia do Rio Grande” (Natal) a fim de ser remetido para a justiça eclesiástica do bispado de Pernambuco. De fato, alguns dias depois, em 23 de março, José Rodrigues já se encontrava na capitania de Pernambuco, como se pode observar nos registros de recomendação e termos de prisão assinados pelo padre Francisco Guedes Cardoso Meneses, vigário geral da vila de Olinda, e pelo padre José Inácio de Souza Vello, vigário geral do bispado de Pernambuco. Este último foi pessoalmente na cadeia da vila de Recife e “recomendou o preso índio José Rodrigues ao carcereiro da dita cadeia que não solte sem expressa ordem desse juízo”, pois o “dito preso José Rodrigues, índio, era preso que ia remetido para o Tribunal do Santo Ofício.” (ALVEAL, 2018, p, 63).

Este é um caso que demonstra não apenas a circulação de práticas sincréticas presentes na religiosidade popular do Rio Grande colonial do século XVIII, mas também explicita a rede de colaboração da malha eclesiástica local com o Santo Ofício português, fato este que possibilitou a Inquisição de Portugal se fazer presente – mesmo que virtualmente e por meio da atuação em rede – nos diferentes espaços da América Portuguesa que não receberam, efetivamente, visitas



de representantes do tribunal de Lisboa. Um fragmento de uma correspondência escrita em 13 de fevereiro de 1761, em Olinda, pelo padre Francisco Guedes Cardoso Meneses, é demonstrativo das relações de complementaridade entre as justiças eclesiástica e inquisitorial no espaço colonial luso americano.

Ao comissário desse Santo Tribunal, o reverendo Padre Antônio Alves Guerra, entreguei um sumário para remeter a vossas senhorias que me enviou o reverendíssimo Doutor Visitador do sertão do norte, com o índio José Rodrigues, que conservo capturado e reflexionando, no dito Sumário, e na qualidade do preso, me persuado não deviam remeter sem ordens de vossas senhorias, conservo-o na prisão até me determinarem o que devo obrar. (ALVEAL, 2018, p, 62).

Há aqui uma interessante triangulação que consiste na ação iniciada com a visita episcopal de Marcos Soares de Oliveira, o “visitador do sertão do norte”, seguida pelo diálogo com o vigário geral da vila de Olinda e, deste, com o comissário do Santo Ofício Antônio Alves Guerra que deveria, por fim, encaminhar os autos – nesse caso o Sumário contendo as acusações contra o preso – para a sede do Santo Ofício, em Portugal. A esta altura, ou seja, em fevereiro de 1761, José Rodrigues Monteiro encontrava-se preso há quase um ano – se considerarmos a prisão realizada no Rio Grande em março do ano anterior e seu encaminhamento para a cadeia pública do Recife ao fim daquele mês – e assim permaneceria por, pelo menos, mais um ano. Os inquisidores da Mesa do tribunal de Lisboa, ao analisarem ao caso, concluíram que:

Está este delito nos termos de ser a demais difícil prova, pois para saberes de proceder por este Tribunal consta o delato necessário provar que as partículas eram consagradas, o que nunca se conseguirá, por não prometer esperança alguma de prova ao presente sumário, e formalidades dele. À distância em que se cometeu este delito e que só houve se as partículas eram consagradas, faz com que ele se não possa averiguar a qualidade e a ignorância do delinquente, como um índio, tudo concorrem a favorecê-lo, não permitindo a boa, reta, e igual administração da justiça que sem delito provado, ou em graves indícios, sejam castigados aqueles a quem se imputam os crimes. (ALVEAL, 2018, p, 61).

E continuam:

e pareceu a todos os votos que a prova não é bastante para se proceder contra o delato pela culpa porque se acha preso e que portanto se escreva aos comissário que mande vir a sua presença ao dito índio José Rodrigues e lhe faça assinar termo de não usar de bolsas semelhantes àquela que lhe foi achada sob pena de ser gravemente castigado e juntamente se escreva ao dito ordinário por via do mesmo comissário e se lhe diga que pela culpa que consta do sumário que nos remeteu não há porque reter na prisão ao referido José Rodrigues e que assim seja posto na sua liberdade, não estando na prisão retido por outra culpa. Lisboa, em Mesa, 29 de outubro de 1761. (ALVEAL, 2018, p, 61).

A trajetória do indígena José Rodrigues Monteiro com as autoridades eclesiásticas locais e com o Santo Ofício português encerrou-se em março de 1762, quando o mandato de soltura, expedido em outubro do ano anterior, foi efetivamente cumprido por meio da atuação do comissário Doutor Antônio Alves Guerra. No dia 11 de março de 1762, tendo como testemunhas os familiares do Santo Ofício Antônio Martins Henriques e Antônio Pereira Rabelo, o comissário informou a José Monteiro o despacho da mesa do Santo Ofício. O documento registra:

E logo, pelo dito Reverendo Doutor Comissário, lhe foi dito que os ilustríssimos e reverendíssimos senhores inquisidores, pela sua costumada compaixão e piedade, o absolviam da prisão e mais penas em que tinha incorrido, pelo desacato e irreverência e pouco temor de Deus com que se atrevia a tratar, digo, a trazer consigo uma bolsa na qual presumia e supunha estar uma partícula



consagrada, por cujo motivo se fazia digno de um exemplar e rigoroso castigo, porém se inclinando-os os ditos senhores inquisidores à piedade o absolviam da prisão e mais penas, penas, obrigando-se o dito delinquente índio José Rodrigues a assinar termo prometendo com toda a asseveração e firmeza de não usar mais de bolsas proibidas nem outras semelhantes irreverências e de não faltar com o respeito e veneração ao Santíssimo Sacramento e as mais coisas sagradas e que tudo se obrigou e prometeu fazer cumprindo tudo o que se expressa neste termo em o qual se não assinou por não saber escrever e eu, o licenciado Domingos Francisco de Azevedo, presbítero do hábito de São Pedro, escrivão, assinei a rogo e consentimento do dito índio José Rodrigues, tendo testemunhas que presentes assistiram e assinaram (ALVEAL, 2018, p, 70)

Com efeito, este talvez seja um dos principais pontos para entender a postura objetiva da mesa inquisitorial: na falta de provas concretas que atestasse a culpa do acusado, optou-se pelo encerramento do caso sem a instrução de um processo inquisitorial formal. A dúvida sobre a hóstia ter sido ou não consagrada – isto é, consubstanciada e transformada no “Corpo de Cristo” – tornou impraticável a comprovação da suposta heresia cometida pelo indígena. No entanto, permanecia a advertência sobre o uso da bolsa de mandinga.

O uso de objetos para proteção individual não se restringia às bolsas de mandinga e patuás. Elementos do universo mágico da feitiçaria europeia misturavam-se no conjunto de ritos populares presentes na colônia. Há relatos na documentação analisada sobre o costume de carregar junto a si certos tipos de orações para fins de proteção – costume já presente na Europa desde a Baixa Idade Média, como discute o historiador português Francisco Bethencourt em sua obra *O Imaginário da Magia: feitiçarias, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI* (BETHENCOURT, 2004). Este é o caso da denúncia registrada pelo comissário João Gomes Freire em nome de José, “mulato, escravo de Manoel Araújo Correia”, contra certo Manoel do Couto. O denunciante informou ao padre comissário que certo Antônio dos Santos, vaqueiro de Antônio de Souza, morador na cidade do Natal, “lhe dissera que Manoel do Couto, morador na Ribeira do Potengi, desta freguesia, trazia orações tais que dizia que por causa delas querendo o prender por três vezes sempre escapara.” (ALVEAL, 2018, p, 28).

Nesta mesma denúncia, registrada em 22 de julho de 1743, há outra referência ao uso de orações com fins mágicos. Trata-se do relato apresentado ao referido comissário do Santo Ofício por Manoel Coimbra, “escravo da viúva Catarina de Oliveira, moradora na Ribeira” da cidade do Natal, que denunciando “disse que Ventura Dias, morador nas Cinco Pontas do Recife, apanhara juntamente com ele um cavalo no campo neste Rio Grande, o qual não queria estar quieto, e sossegando o dito cavalo lhe disse tinha rezado a oração de São Marcos.” (ALVEAL, 2018, p, 28).

Estes casos são interessantes registros históricos para entendermos a circularidade cultural de práticas, de ritos e de crenças populares que faziam parte de um universo religioso, significativamente distante da ortodoxia católica. O amplo conjunto de práticas mágico-religiosas, oriundo de diferentes matrizes culturais, foi, no Brasil colonial, associado e interpretado pelo discurso religioso – missionário e inquisitorial – às representações da feitiçaria que pressupunha o pacto demoníaco. As artes divinatórias, ou seja, a arte mágica da adivinhação, também foi outro tipo de feitiçaria presente na capitania do Rio Grande do século XVIII, cuja utilização circulava entre negros, indígenas e brancos residentes neste espaço.

As artes divinatórias no Rio Grande

As feitiçarias divinatórias eram, com efeito, um elemento presente na religiosidade popular colonial, sendo, por sua vez, formadas por diferentes tipos de práticas, como a projeção ou previsão do futuro, bem como o uso objetivo da magia para a resolução de problemas do cotidiano – como, por exemplo, a identificação da autoria de furtos ou malefícios; a descoberta do paradeiro de um escravo que fugiu; a revelação do nome de futuros cônjuges, entre outros exemplos presentes na documentação inquisitorial referente ao Brasil colonial. No entanto, “largamente difundida por todo o ocidente cristão, a prática de adivinhar foi, entretanto, frequentemente associada ao diabo” (SOUZA, 1986, p, 157). Apesar disso, “inúmeros eram os sortilégios utilizados pelos adivinhos e adivinhas dos tempos coloniais. Um dos mais comuns era o da peneira com a tesoura ou com chapim, ou o do balaio, que parece ser variação do primeiro.” (SOUZA, 1986, p, 158). Nesses tipos de adivinhações, geralmente suspendia-se o objeto no ar, proferindo-se certos tipos de conjuros ou orações e nomeando-se as pessoas a quem o sortilégio estava direcionado – num caso de furto, por



exemplo, nomeavam-se os suspeitos –, de modo que os objetos enfeitados mover-se-iam magicamente, estabelecendo comunicação com o feiticeiro que, a partir desses sinais, praticava a adivinhação.

Ao analisar os casos de adivinhação registrados na documentação da visitação do Santo Ofício português ao Estado do Grão-Pará e Maranhão, na segunda metade do século XVIII, Laura de Mello e Souza pontua que:

A popularidade alcançada por esta prática entre índios e entre a população mestiça do Norte ilustra bem o processo de sincretismo das práticas mágicas da colônia. Ele avançou junto com a colonização, intensificando-se no século XVIII. Um leitor desavisado, conhecedor apenas dos casos aparentes, poderia até pensar que adivinhar com balaio, tesoura, peneira era prática de raízes indígenas. Mas na Lisboa setecentista, ela também se achava presente. (SOUZA, 1986, p, 160).

Na capitania de Rio Grande setecentista, há exemplos que atestam a circularidade destas práticas. Um destes casos diz respeito às denúncias sobre uma adivinhação chamada popularmente de *quibando* – espécie de peneira de palha grossa ou de junco. Este tipo de feitiçaria parece ser uma variação local do sincretismo de práticas mágicas de matriz africana, europeia e ameríndia presentes em outras regiões do espaço colonial, como as práticas de adivinhação do balaio e da tesoura (SOUZA, 1986). Com efeito, o termo *quibando* é uma corruptela de *quimbando* (MOTT, 1987). Na África centro ocidental, no reino de Andongo, por exemplo, o termo *quimbando* era utilizado para se referir aos adivinhos e curandeiros (MATTOS, 2015, p, 56)

A denúncia feita por Joana, crioula, contra Ana, “índia tapuia”, escrava do coronel Carlos de Azevedo, morador no Pitimbu, e contra Tomé, indígena forro, foi registrada pelo comissário João Gomes Freire em maio de 1743, e aponta que ambos praticavam a adivinhação do quibando. De acordo com o relato, a denunciante era escrava do capitão Diogo Malheiros, morador no Pium, e “disse que vira a Ana, tapuia, escrava do coronel Carlos de Azevedo, morador no Pitimbu (...) junto com um índio forro chamado Tomé, fazerem a dita adivinhação, estando presente a ver Manoel da Costa, filho do dito coronel” – acusação também reforçada por Adriana, “parda, escrava do sobredito coronel Carlos de Azevedo”, que disse que, além de Ana, vira também Maria, “preta, mulher de Antônio, escravos todos do dito coronel”, fazerem a referida adivinhação (ALVEAL, 2018, p, 25).

Em outros registros, há indígenas que aparecem como testemunhas que presenciaram a realização deste sortilégio e que, posteriormente, acusaram seus autores. É o caso da denúncia de Micaela, “tapuia de nação, escrava do coronel Teodósio Freire de Amorim”, realizada ao comissário João Gomes Freire na freguesia de Nossa Senhora da Apresentação, em 28 de novembro de 1742. De acordo com Micaela:

haverá trinta anos pouco mais ou menos no sertão do Apodi, desta capitania, vira a Constantina de Barros, mulher de Teodósio Gomes, defunto morador no dito lugar, e de presente mulher do tenente Francisco Freire de Carvalho, seu segundo marido, morador em Jaguaribe fazer a adivinhação que chamam do quibando estando presentes a ver Cristina Pais, parda forra, que nesse tempo morava no dito lugar do Apodi e hoje não sabia por onde estivesse e uns homens mais que ela não conhecia por ser muito menina e de pouco conhecimento. (ALVEAL, 2018, p, 22).

Outro caso da prática do quibando por indígenas, foi registrado pelo vigário Manuel Correia de Sá, a partir da denúncia de José Rodrigues de Sá, homem casado, morador na freguesia de Nossa Senhora da Apresentação que, em 24 de abril de 1757, apresentou-se dizendo que:

vinha, denunciar, ao Tribunal do Santo Ofício, que vira em sua casa ao tenente Manuel Rodrigues Coelho, e sua mulher Narcisa Rodrigues; ele, índio, e ela, mameluca, moradores, e súditos da aldeia do Guajiru desta dita freguesia, fazer o quibando para saberem se certo homem havia de dar uma fazenda a uma pessoa para a tratar, a cujo feito assistiu ele denunciante por curiosidade ignorando, que pela tal assistência, pecava; pecava; e que vinha fazer esta denúncia por assim lhe mandar o seu confessor. (ALVEAL, 2018, p, 52).



A adivinhação do quibando é, com efeito, a prática divinatória com maior recorrência de registros na documentação analisada. Apesar de a documentação apresentar poucas informações que permitam caracterizar de maneira pormenorizada o modo como a adivinhação do quibando era realizada, são nos indícios contidos nestes registros que se pode melhor compreender os elementos presentes nesta expressão local de feitiçaria divinatória.

Em 1739, Ana Maria e suas filhas, Clara e Quitéria, moradoras na freguesia do Jaguaribe, contaram ao capitão João do Vale que viram Antônio Vasconcelos, “com um seu filho mameluquinho”, “fazerem adivinhação do quibando muitas vezes com uma urupembinha [peneira] e tesoura”, a fim de saber o paradeiro de “uma tapuia escrava do dito Antônio Vasconcelos, com quem este andava havia anos concubinado, e lhe havia fugido” (ALVEAL, 2018, p, 20); já no ano de 1743 há três registros: Sebastiana – “crioula, escrava do capitão Isidoro Alves, morador no Pitimbu”, na freguesia de Nossa Senhora da Apresentação – disse que vira a sua senhora dona Ana, mulher do capitão Caetano Francisco Gomes, junto com Tereza de Jesus, sua mãe, moradoras na cidade da Paraíba “fazerem adivinhação que chamam do quibando” (ALVEAL, 2018, p, 25); Rosa Maria, moradora em Jundiá, ‘no lugar que chamam Brejo’, disse que sua filha Teresa lhe contou que Escolástica, filha do capitão Francisco Barreto, praticara o quibando (ALVEAL, 2018); Tomásia Rodrigues, parda forra, moradora no Ceará-Mirim, disse que via o seu senhor, o capitão Félix Barbosa, fazer a adivinhação que ‘chamam do quibando’ (ALVEAL, 2018,). Como podemos observar, a adivinhação do quibando foi umas das práticas divinatórias que teve considerável circulação na capitania do Rio Grande, sendo realizadas por indivíduos de diferentes grupos e camadas sociais.

Outros casos registrados na documentação analisada confirmam a capilarização social desta arte divinatória, amplamente praticada por indígenas, negros e brancos. Mateus Marinho apresentou-se ao comissário João Gomes Freire, em 21 de abril de 1744, para relatar que viu João Batista Pereira, soldado na praça de Pernambuco, da companhia do capitão Luiz Bernardes (e destacado no Rio Grande na companhia do capitão Inácio de Almeida Fortuna) “fazer a adivinhação do quibando junto com o soldado Jorge da Fonseca, também destacado na mesma companhia e soldado no Recife da companhia do capitão Cristovão”, sendo todos assistidos por “uma mulher chamada Leonor Gonçalves, que ela pegava no quibando.” (ALVEAL, 2018, p, 32-34). Neste mesmo ano, Pedro, crioulo, escravo de Sutério da Silva, morador nesta cidade, denunciou que “ouvira a Euzébio, crioulo, escravo do sargento-mor Hilário de Castro Rocha, morador no Jundiá (...) juntamente a Tereza, mestiça, escrava que foi do capitão Mateus Mendes Pereira, (...) agora forra, moradora no sertão do Assú, fazerem a adivinhação que chamam do quibando” (ALVEAL, 2018, p, 36); já Antônia de Mendonça, parda, forra, denunciou em outubro de 1745, que há muitos anos vira Joana de Abreu, viúva de Antônio Henriques de Sá, juntamente com sua mãe, já defunta, fazerem adivinhações do quibando “a fim de saberem de umas ceroulas que haviam faltado, dizendo palavras, por São Pedro e São Paulo, e que nomeando-se a pessoa agressora, que era uma preta já falecida, caíra o quibando e que apareceram as ceroulas.” (ALVEAL, 2018, p, 39).

As práticas mágicas do tipo divinatório tinham, com efeito, usos práticos e funções objetivas. Estiveram, sem dúvidas, relacionadas ao desejo de conhecer o futuro, mas também adquiriam um caráter prático na resolução de problemas do cotidiano necessitando, em alguns casos, de indivíduos com algum nível de conhecimento desses saberes mágicos. Além da feitiçaria do quibando, podemos identificar na documentação analisada, registros de outros tipos de feitiçarias divinatórias realizadas a partir de rituais de hidromancia, ou seja, adivinhações efetivadas com o manuseio de líquidos como a água, por exemplo (BETHENCOURT, 2004).

Na denúncia recebida pelo padre comissário João Gomes Freire no dia 18 de maio de 1743, Maria, escrava do sargento-mor João de Souza Nunes, morador na Ribeira da cidade do Natal, relatou que “sua senhora Margarida de Mendonça, mulher do referido sargento-mor, a mandara ter e falar com um preto Arda², casado, chamado Manoel, escravo do sargento-mor Francisco Fernandes de Carvalho, morador no Cajupiranga, desta freguesia, em casa do seu sogro, o coronel Manoel da Silva Queirós” com o objetivo do mesmo “adivinhar quem lhe havia furtado umas obras de ouro” (ALVEAL, 2018, p, 26). Foi então que “de fato falando com o dito preto o vira com uma cuia de água fazer umas ações que ela não enxergou bem”. Após realizar a adivinhação, Manoel, “lhe disse quem fora que havia furtado o dito ouro”, afirmando que ouro retornaria à mão de sua senhora – o que foi confirmado por Damásia, também cativa do sargento-mor João de Souza Nunes, que se apresentou ao comissário João Gomes Freire a fim de denunciar este caso, dizendo-lhe que, de fato, “depois aparecera em casa parte do ouro sem se saber quem o trouxera” (ALVEAL, 2018, p, 26). Outra referência encontrada na documentação sobre prática de hidromancia pode ser vista na denúncia de Brásia Tavares registrada em maio de 1743. De acordo com o documento, Brásia soube – através de Catarina, escrava do padre Manuel Pinheiro Teixeira, que, por sua vez, soubera do caso através de Vitória, escrava de Matheus de Araújo – que Elena de Moraes, mulher de Sutério da Silva, morador na cidade do Natal, “fizera uma adivinhação de um alguidar de água, qual se vira uma preta chamada Damásia, escrava que [foi] da viúva Catarina de Oliveira e José Serra, ambos moradores na



Ribeira desta cidade, cuja adivinhação foi feita a fim de se saber se havia ser forra dita preta Damásia, a qual era casada com um preto chamado Vitoriano, escravo da sobredita viúva” (ALVEAL, 2018, p, 27, grifo nosso).

CONCLUSÃO

O Tribunal do Santo Ofício da Inquisição Portuguesa, estabelecido em 1536, foi responsável pela vigilância da fé católica e pelo combate aos desvios heréticos em Portugal e nos seus territórios ultramarinos. O Brasil, apesar de não ter tido um tribunal inquisitorial formalmente estabelecido, permaneceu sob a jurisdição do tribunal inquisitorial de Lisboa que enviava, de tempos em tempos, comitivas para realizar visitas de inspeção. Além disso, a ação da Inquisição portuguesa se concretizou no Brasil a partir da colaboração da malha eclesiástica local e com a participação efetiva de agentes que representavam o “Santo Tribunal” no território colonial, como é o caso dos comissários e familiares do Santo Ofício.

Os vestígios documentais da ação inquisitorial na capitania do Rio Grande se devem, sobremaneira, a atuação desses agentes, sobretudo dos comissários locais que receberam e registraram relatos sobre os diferentes desvios da fé. Neste trabalho verificou-se que a circulação de práticas oriundas de diferentes matrizes culturais constituiu-se como uma característica expressiva da religiosidade popular no espaço colonial da capitania do Rio Grande setecentista, em que indígenas, negros e brancos recorriam a diferentes elementos do universo sobrenatural a fim de enfrentar as demandas do cotidiano. Nesse sentido, os casos aqui analisados são registros do encontro (ou do confronto) entre as diretrizes e as normativas religiosas da ortodoxia católica com o amplo e complexo universo popular de práticas, de crenças e de costumes que se entrecruzaram, culminando num sincretismo característico do espaço colonial brasileiro – “feitiçaria e religiosidade popular apresentavam-se assim extremamente multifacetadas, agregando concepções e crenças diversas”, aponta Laura de Mello e Souza (1986, p, 375).

A história social desses encontros de culturas – e de seus confrontos com as instituições religiosas de cariz policialesco, como é o caso do Santo Ofício da Inquisição – é marcada pela discriminação e perseguição de hábitos alheios ou estranhos à norma socialmente aceita, fundamentada na ortodoxia da fé oficial, típicos da intolerância religiosa perpetrada pelo discurso pastoral católico na época moderna. A análise desses documentos, portanto, pode ajudar no aprofundamento das pesquisas sobre a história do Rio Grande do Norte colonial e sobre a historiografia da Inquisição, desvelando casos até então pouco conhecidos na história local do século XVIII.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVEAL, Carmen; FONSECA, Marcos; PEREIRA, Ana, Margarida; SOUSA, Adriano. **Hereges e degredados na capitania do Rio Grande (séculos XVII-XIX)**. Natal: Editora Flor do Sal, 2018. (Coleção Documentos Coloniais do Rio Grande).

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

CALAINHO, Daniela, Buono. **Agentes da Fé: familiares da Inquisição portuguesa no Brasil Colonial**. Bauru, SP: Edusc, 2006.

_____. **Metrópole das mandingas: religiosidade negra e inquisição portuguesa no antigo regime**. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.

FEITLER, Bruno. **Nas malhas da consciência: igreja e Inquisição no Brasil – Nordeste 1640-1750**. São Paulo: Alameda: Phoebus, 2007.

GINZBURG, Carlo. **O Inquisidor como antropólogo: Uma analogia e suas implicações**. In: Micro-história e outros ensaios. Lisboa, Difel, 1989.

_____. **Os andarilhos do bem: feitiçarias e cultos agrários nos séculos XVI e XVII**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.



- MATTOS, Regiane Augusto de. **História e cultura afro-brasileira**. São Paulo: Contexto, 2015.
- MOTT, Luís **A Inquisição no Rio Grande do Norte**. O Poti, (Natal), 13-7-1986.
- _____. **A Inquisição no Piauí**. Diário do Povo (Teresina), 29-10-1987.
- NOVINSKY, Anita. **A Inquisição**. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- PEREIRA, Ana, Margarida, Santos. **A Inquisição no Brasil: aspectos de sua actuação nas Capitánias do Sul: de meados do séc. XVI ao início do séc. XVIII**. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2006.
- PEREIRA, Ana, Margarida, Santos. Terceira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil. Capitánias do Sul, 1627-28. POLITEIA: **História e Sociedade**. Vitória da Conquista. v.11. n.1. jan/jun, 2011, p. 35-60.
- SIQUEIRA, Sônia. **A Inquisição portuguesa e a sociedade colonial**. São Paulo: Ática, 1978.
- SCHWARTZ, Stuart, Beatriz. **Cada um na sua lei: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

NOTAS

¹ Os casos da capitania do Rio Grande estão registrados em diferentes livros dos *Cadernos do Promotor* (n.º 253; 284; 296; 297; 301; 309; 310; 313; 315; 317; 768), reunidos e publicados na referida coleção. Cf. ALVEAL, Carmen; FONSECA, Marcos; PEREIRA, Ana Margarida; SOUSA, Adriano. **Hereges e degredados na capitania do Rio Grande (séculos XVII-XIX)**. Natal: Editora Flor do Sal, 2018. (Coleção Documentos Coloniais do Rio Grande). Os originais manuscritos podem ser acessados na base digital do Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT-PT) – código de referência PT/TT/TSO-IL/030. Disponível em <https://digitarq.arquivos.pt/DetailsForm.aspx?id=2318017> data de acesso: 16/10/2020.

² “Termo utilizado para se referir a um grupo da África Ocidental da região da Costa da Mina. Os ardas (ardras, aladas) denominavam aqueles exportados pelo reino de Alada” (ALVEAL, 2018, p, 26)

