

Inquisição, pacto com o demônio e “magia” africana em Lisboa no século XVIII

Didier Lahon

Em 1787, algumas “negras bruxas” vivem nas cavernas das ribeiras íngremes do Tejo. Para sobreviverem, dizem a sina e vendem sortilégios contra malefícios. William Beckford, durante um passeio, assistiu à detenção pela Inquisição de uma destas “miseráveis sibilas [...] hediondo ser, cujos uivos (o) encheram de terror”.¹ Por si só, o testemunho do famoso dândi inglês não permite afirmar a existência de uma importante bruxaria africana em Lisboa no fim do século XVIII. No entanto levanta a questão das práticas mágicas na população negra da capital e a possibilidade de que traços e crenças de origens africanas tivessem sobrevivido, adaptando-se e inserindo-se nas práticas locais. Pouco conhecidos, menos estudados ainda, sob o ângulo desta problemática, acrescentar-se-iam então aos elementos desse “rio submerso que terá sido em Portugal a heterodoxia, o descontentamento, a marginalidade, mesmo a heresia, que se opuseram, numa resistência de séculos, ao domínio das consciências, à intolerância, à perseguição, ao ostracismo”.²

Os arquivos da Inquisição constituem neste campo a principal se não a única fonte à qual podemos recorrer. Contudo, esta não se presta facilmente ao exame da heterodoxia considerada do ângulo que aqui nos interessa. Com efeito, quando um processo diz respeito a um negro ele perde o caráter de confrontação econômica ou política que, sobre fundo religioso, opõe regularmente a Inquisição aos cristãos novos e mouriscos que afirmam a crença dos seus antepassados às vezes até a morte.³ Para a Inquisição de Lisboa, entre os processos de escravos e forros, negros e mulatos, residindo em Portugal, os condenados entregues ao braço secular são relativamente raros, em especial quando se tratava de bruxaria. Em certos processos, perante a gravidade dos fatos indiciados, a sua qualidade de pagãos

recém-convertidos pesou em seu favor e a Inquisição parece mesmo demonstrar uma certa clemência. Esta impressão, deixada por vários processos, precisa ser verificada pela análise de um maior número de situações.

Assim, nos casos que conhecemos, a suspeita de um regresso à religião dos antepassados nunca foi explicitamente indicada, mesmo quando a acusação era a de ter negado a Fé católica. Nunca aparece o termo idolatria, nunca é feita uma referência explícita às crenças africanas. Mesmo tardiamente, em 1796 por exemplo, quando o escravo Lourenço é denunciado por adorar freqüentemente o sol à vista de toda a vizinhança, embora seja “cristão batizado”.⁴

Um negro, quer africano, quer natural da metrópole ou do Brasil, era tratado como um cristão velho: respeitou ou transgrediu as regras e dogmas da religião e da igreja. Os atos que lhe são imputados são considerados como cometidos sob a influência do demônio com quem o acusado teria feito um pacto, pois, como observa José Pedro Paiva⁵ no seu estudo sobre os séculos XVII e XVIII, a ideologia do pacto diabólico foi objeto de uma verdadeira propaganda.

Dos púlpitos pela voz de alguns párocos e missionários, dos confessionários, nas igrejas onde os exorcistas atuavam, dos palcos onde se liam sentenças dos autos-da-fé os populares foram bombardeados com a mensagem da filiação diabólica dos actos mágicos. Nem sempre é possível confirmar através dos relatos dos réus a influência desta “propaganda” nas suas narrativas, mas em alguns casos essa influência é evidente e até confessada.

Os inquisidores procuravam de maneira obsessiva o menor sinal desse pacto com o diabo. Esperavam ou desesperavam de ouvir a sua confissão seguida do sincero arrependimento, as duas vertentes de um processo às quais o acusado devia submeter-se e sem as quais ele não podia esperar o seu perdão, a salvação da sua alma, a reintegração na comunidade espiritual e, num plano mais prosaico, a redução do seu castigo corporal.

Em inumeráveis casos, para os inquisidores, o pacto com o demônio constituiu o único fio condutor da instrução do processo, o único filtro que permitia analisar a lógica dos acontecimentos e do comportamento do réu. Se as práticas de bruxaria, de adivinhação ou de curas mágicas, as cartas de tocar ou as bolsas, nomeadamente de mandinga, entravam nesta

categoria, a blasfêmia, em algumas circunstâncias, podia igualmente ser do domínio demoníaco. Com este condicionamento, a maior parte das vezes, os elementos da confissão dos acusados já estavam contidos nas perguntas dos inquisidores.⁶ Ser ou não ser um bom cristão, ter conservado a sua Fé apesar de um delito mais ou menos grave, ter-se mais ou menos apartado da religião católica constituíam os temas recorrentes dos interrogatórios. Na maioria dos casos, o acusado entrava no molde que lhe era imposto, quer por medo, tivesse sido ou não torturado, quer por compreender que era do seu interesse. Aqui, como em outros lugares da Europa, sob a tortura ou para satisfazer os inquisidores, os acusados confessaram fatos e eventos materialmente impossíveis, prestando-se mais ou menos conscientemente aos quadros teológicos da demonologia.

Em *Bruxaria e Superstição*, entre as centenas de processos da Inquisição de Lisboa analisados por José Pedro Paiva, entram uma dúzia de casos de negros e negras por nós estudados. Relativamente a esta população e mais alguns casos das Inquisições de Évora e Coimbra, J. P. Paiva chega a uma constatação particularmente significativa. Apesar da obsessão da Inquisição de conseguir a confissão de um pacto com o demônio, há “da parte dos rústicos uma grande obstinação em não confessarem os pactos diabólicos.” E sem essa “prova” os juízes não podiam aplicar sanções mais “pesadas”. Assim, apenas 12,6% dos acusados terminaram por confessar o pacto, mas perto da metade mediante tortura. No entanto, mesmo confessando o pacto, “não afirmavam de seguida a sua renegação de Deus e da Igreja” porque “a interiorização da crença em Deus era tão sólida que era quase impossível admitir a sua negação”. Pelo contrário, no que diz respeito aos negros escravos e forros, J. P. Paiva nota “a tendência para, muitas vezes logo às primeiras perguntas dos inquisidores, confessarem o pacto e a adoração do Diabo ser muito mais facilmente admitida do que entre a população branca, cristã-velha”, o que o autor explica por “um compreensível menor enraizamento da crença e discurso católico por parte destes extractos da população”.⁷ À esta constatação, que corresponde à nossa própria análise, acrescentaremos a mesma freqüente recusa de confessar a renegação de Deus e da Igreja. Ainda assim, quando a renegação era admitida, aliás freqüentemente por ter sido feita perante numerosos testemunhos,⁸ o acusado tentava encontrar uma desculpa num estado de paixão momentânea

que pudesse atenuar a sua culpa e afirmava a sua adesão a todos os cânones da Igreja, mesmo quando os seus conhecimentos doutrinários revelavam-se muito fracos. Portanto, mesmo sem terem interiorizado como os brancos a crença em Deus, “e o ódio ao Diabo, símbolo de todo o mal, [que] haviam sido tão insistentemente vincados pela pastoral da Igreja”, os negros, para J. P. Paiva, parecem ter compreendido a tática que deviam adotar frente aos inquisidores. Já habituados a dobrar-se à vontade do senhor nos detalhes do seu quotidiano, sabiam que não podiam entrar numa luta perdida de antemão contra esta instituição temida, inclusive por aqueles que os dominavam habitualmente. Os freqüentes autos-de-fé incitavam rapidamente os recém-chegados a esta prudência.

Contudo, não se deve generalizar. Certos acusados recusavam não somente confessar a renegação de Deus como de ter feito um pacto com o diabo. Alegavam a sua ingenuidade,⁹ pretextando não saber que o que lhes era censurado podia ser atribuído ao demônio. A esse respeito, durante os interrogatórios, alguns réus refutavam as acusações com um surpreendente e duradouro autodomínio. Mas tal pertinácia raramente conseguia agüentar por muito tempo as longas, repetitivas e debilitantes sessões de interrogatórios contraditórios. No caso contrário, a tortura apagava geralmente qualquer veleidade de resistência prolongada.

Se é certo, como afirma J. P. Paiva, que os acusados brancos conheciam a “cultura da organização” e sabiam que confessar abertamente o pacto diabólico ou a renegação de Deus era contrário ao seu interesse, não há a menor dúvida que muitos negros não a ignoravam. Caso contrário, muito rapidamente, a sua permanência nos cárceres da Inquisição permitia-lhes compreender os seus principais mecanismos. A esse conhecimento, mesmo que intuitivo, juntava-se uma espécie de cegueira ou surdez ideológica da parte dos inquisidores, que causa dificuldades aos investigadores para encontrar os elementos abertamente africanos nas confissões. Quer os acusados não os confessavam como tais, quer os escrivães não os transcreviam fielmente, reduzindo-os a manifestações de ordem diabólica compreensíveis a uma mentalidade ocidental pouco preparada para perceber as crenças africanas de outro modo que como idolatria de origem demoníaca.

“Socorro, meu Diabo”: o recurso dos humilhados

Todavia, alguns processos deixam transparecer um fundo africano. J. P. Paiva não deixou de sublinhá-lo a respeito de Catarina Maria,¹⁰ natural de Angola, escrava de um Beneficiado particularmente violento e de duas mulheres doentamente ansiosas. Observa, com efeito: “as palavras que proferia, se o notário não as deturpou excessivamente, tinham pouco a ver com as ditas por feiticeiras lusas [...]”, e insiste num fato que observamos igualmente:

na Inquisição de Lisboa, este tipo de delito de escravos que devido a maus tratos se queriam vingar de seus senhores, conheceu significativo crescimento durante o século XVIII, (...), na maioria dos casos, eles confessavam que para tal fim usavam palavras para convocar “o diabo” para que este os viesse auxiliar, prática da qual não existe eco entre os feiticeiros naturais do continente.¹¹

O processo de Catarina Maria nos permite suspeitar de uma forte ligação com a África. O seu caso é exemplar, porque prova que alguns escravos, dos dois sexos, eram já portadores de conhecimentos tradicionais apesar de quase crianças na altura do seu cativeiro. Naturalmente, como observa Manuel Moreno Fraginals, se no âmbito da escravidão os “africanos muito jovens não teriam sido portadores de conhecimentos culturais muito elaborados”, no entanto, de acordo como R. Slenes, “eles já teriam assimilado as orientações culturais básicas”, constatadas por vários autores numa vasta zona da África central. Além disso, sublinha ainda R. Slenes, não se pode ter como um fato adquirido que, mesmo retirados da sua cultura de origem na adolescência, os jovens africanos sofressem um processo de “desaculturação” rápido e incorporassem os modelos culturais europeus.¹² Uma primeira socialização, uma primeira aprendizagem podia ser completada em cativeiro por um escravo mais antigo, como aconteceu com Catarina Maria. Assim, apesar de uma provável alteração, laços suficientemente fortes com a cultura materna podiam ser preservados.

Deixemos um momento o caso mais complexo de Catarina Maria em proveito do de Florinda Maria,¹³ também natural da Angola. Como frequentemente acontecia, Florinda Maria tornou-se feiticeira depois de ter sido violentamente castigada por sua senhora. Com pedaços de pano pre-

to ela fabricou uma bonequinha na qual espetou uma dúzia de agulhas. A boneca, amarrada com cordas de viola, foi escondida embaixo do colchão da senhora, que rapidamente viu a sua saúde declinar. Para perfazer a sua obra, Florinda Maria não hesitou em colocar um veneno na sopa de sua patroa. Logo, esta começou a sofrer de repentinas crises de asma e procurou o remédio nos exorcismos de um padre que, após o malogro do seu tratamento espiritual, terminou por lhe administrar uma infusão apresentada como um contraveneno. Denunciada, Florinda Maria confessou imediatamente obter os seus conhecimentos das mulheres do seu país e, numa outra sessão, de seu pai.

O caso de Catarina Maria é ainda mais significativo. Quando caiu nas mãos da Inquisição, ela tinha 17 anos e já havia sido vendida quatro vezes. A primeira no Rio de Janeiro, quando chegou da África, com doze anos de idade. Seu dono, um soldado, mandou batizá-la e, quando voltou para Lisboa, vendeu-a a uma mulher com quem ela ficou por pouco tempo. Com seu novo senhor, um comerciante de Santarém, ela permaneceu por três anos durante os quais aprendeu a doutrina cristã e começou a confessar-se. Quando entrou na casa do Beneficiado passou a freqüentar a igreja, assistia à missa – durante a qual, quase sempre adormecia, denunciou uma testemunha –, e confessava-se. Mas, pretextando que ela não conhecia a doutrina, o padre recusava-lhe a comunhão. No entanto, constatou-se que ela recitava com perfeição todas as orações, conhecia os mandamentos da Igreja e explicava o mistério da Santíssima Trindade, conhecimentos que a colocavam muito acima da maior parte dos cristãos velhos da sua época. Com tal educação religiosa, ela não podia alegar ignorância para justificar os seus atos. Chamado a testemunhar contra Catarina Maria, o comerciante de Santarém afirmou nunca ter constatado nela os fatos extraordinários que lhe eram censurados. Mas recordou-se que a sua mulher tropeçara e caíra várias vezes, sem saber porque, e torcera duas vezes o tornozelo. Também lhe acontecera o mesmo incidente mas, na época, não lhe dera qualquer importância. Por conseguinte, foi aparentemente quando ela entrou na casa do Beneficiado, onde assistia havia já quinze meses na altura da denúncia, que todos os poderes do Maligno desencadearam-se e levaram Catarina Maria a cometer um conjunto de atos que conduziram os ocupantes a um estado característico de histeria e paranóia, preexistente indubitavelmente

à sua chegada. Com efeito, meses antes o Beneficiado tinha denunciado a sua criada branca, Josefa Maria, acusando-a de ter enfeitado a sua casa após ter celebrado um pacto com o demônio e mantido relações sexuais com ele. Quando Catarina Maria foi julgada, acusada de crimes semelhantes aos da outra criada, esta encontrava-se em Angola, para onde, embora reconciliada, tinha sido degredada. Catarina Maria foi acusada de pacto com o demônio, apesar de não ter confessado, e de manter relações sexuais contínuas com ele, que teria sido o responsável pelo seu desfloramento, “confirmado” por exame. Haveria um ano que estaria lançando malefícios sobre a casa onde, de noite, ressoavam barulhos inexplicáveis. Além disso, a ama do Beneficiado e a filha dela começaram a sofrer de repentinas dores nos dentes, nas orelhas e nos olhos, sentiram debilidades e apatias inexplicáveis que, afirmaram, apareciam e desapareciam de acordo com o bom ou mal querer da escrava que, por último, tentou envenenar toda a casa. Entretanto, apesar de todos os esforços de Catarina Maria e da sua associação com o demônio, a saúde do seu senhor não foi abalada. Ele resistiu a seus malefícios porque, segundo Catarina, a sua Fé era bem maior que a das duas mulheres.

O interesse da confissão de Catarina Maria diz respeito a suas relações com o seu passado, com a sua terra natal. Ela confessou ter mantido relações sexuais com o diabo, “na figura de pretinho”, desde o seu embarque em Angola, e que as primeiras palavras para realizar malefício, “*carinca casundeque carisca*”, foram-lhe ensinadas pelo seu pai Catumbeque e a seguir, em Lisboa, por uma negra de nome Ana. Além disso, regularmente, no espaço de uma hora, o diabo levava-a para Angola onde encontrava a antiga criada da casa, que nunca tinha encontrado anteriormente. Esta última, de noite como de dia, acompanhada de um diabo que tinha a aparência de um negro ou mais raramente de um mulato, regressava às vezes de Angola à casa do seu antigo patrão e ficando nela por muito tempo incitava Catarina Maria a fazer todo o mal possível.

Assim, graças ao seu diabo, Catarina Maria viajava de volta para Angola. Atravessava o mar e realizava no sentido contrário a viagem que a tinha separado da sua terra natal e dos seus. Mas ela não diz se, nessas ocasiões, encontravam-se. No entanto, entre todos os processos analisados, Catarina Maria é a única escrava africana capaz de reconstituir a sua genealogia, de dar na sua língua materna o nome dos seus pais e de suas irmãs.¹⁴

Nas confissões dos acusados negros, os diabos são freqüentemente pretos. O que não surpreendia aos inquisidores mas apenas confirmava as suas certezas. No entanto, freqüentemente acontecia que o “diabo” do negro fosse branco, com aparência de mulher. Estas diferenças cromáticas e de gênero, de acordo com os indivíduos e o contexto que eles descreviam, não podem ser consideradas como detalhes sem significados simbólicos. Da mesma maneira, aceitar o termo de diabo para qualificar as figuras pretas ou brancas que se apresentavam aos acusados ou os acompanhavam, seria adotar o ponto de vista do inquisidor. Seria admitir, como se fosse uma evidência, que todos os escravos africanos ou naturais do reino, mulatos incluídos, tinham interiorizado a cor preta como símbolo e representação do mal.¹⁵

Ora, na cultura dos povos da região do Congo-Angola, o branco é o símbolo da morte: os homens são pretos, os espíritos são brancos. Além disso, apoiando-se sobre os trabalhos de MacGaffey, R. Slenes¹⁶ sublinha que nesta região da África o tráfico de escravos era considerado como uma viagem para a morte, e que a terra dos brancos era identificada como a dos mortos. MacGaffey recorda que os Bakongo acreditavam, há pouco ainda,

que os mortos vão para América (concebido como um composto da América e da Europa) e sempre foram. O fato histórico do tráfico de escravos é recordado como uma forma de bruxaria, pela qual um grande número de Africanos foi transportado para a outra “costa”.

Os escravos acreditavam no regresso do seu espírito para a África após a sua morte, assim como na possibilidade de voltar em espírito, mesmo que ainda vivos, voando à maneira de um feiticeiro. Além disso, para o Brasil, Maria Karasch¹⁷ sublinhou a freqüência dos escravos que, se desesperando de voltar vivos à África, suicidavam-se por afogamento, forma de “batismo” que libertava a sua alma para a travessia para a África. É necessário recordar também os numerosos cativos que se lançavam ao mar durante as travessias para as Américas.

Assim, apesar de falar perfeitamente o português, como realça o familiar do Santo Ofício, Catarina Maria não se satisfazia em praticar a feitiçaria de acordo com uma fórmula africana aprendida com seu pai e completada em Portugal. Graças ao seu diabo preto/negro, retornava regularmente à África e mantinha relações com uma exilada branca cujo diabo era igual-

mente preto/negro, mas às vezes desta cor intermédia que é o pardo. Se a travessia da água, do mar, se o elemento líquido em geral, possuía este valor simbólico de regresso às origens, temos que nos perguntar sobre o sentido a dar ao “desejo de suicídio”, lançando-se num poço, como fez Joana Antônia,¹⁸ natural da Angola, com 8 anos de idade na época. Um desejo que se teria transformado num pedido de ajuda ao “demônio”, com quem, numa tão tenra idade e sem dúvida ainda pouco conhecedora do seu significado cristão, teria firmado um pacto. É necessário interrogar-se igualmente sobre a associação feita com o mesmo, aos 12 anos, por Maria de Jesus,¹⁹ natural de Luanda. Aos 28 anos, já forra e morando no Hospital da Terceira Ordem de S. Francisco, graças a um legado deixado a esta instituição pela sua senhora, confessa entre outras faltas as suas deslocações noturnas com o demônio. O diabo, bonito de rosto, mas feito de madeira e muito torto, aparecia na forma de um homem, sem cor, ou de uma mulher, ou ainda como um cavalo ou um camelo: “e se lhe mostrava posto em hum oratório na figura de Cristo como em cruz, outra vezes no mesmo oratório na figura de camelo”. Outras vezes, após ter-lhe untado a parte da frente do corpo com um unguento o diabo a fazia passar

em camisa, e na água, (...) sobre a outra margem (...) via efectivamente que passava o mar, mas não compreendia como estava sem sapatos, e sentia efectivamente a água e sentia a camisa, e na água molhada parecia-lhe passar o mar como se aquilo tivesse sido uma pequena corrente de água.

Dizia-lhe o demônio que iam apenas até Moita, do outro lado do Tejo, distante algumas léguas ao Sul de Lisboa. Lá, numa quinta com hortas,

estavam esperando cinco o seis Demônios em figura de homens, e outras tantas mulheres, e todos se punham a bailar com castanholas, abraçavam e beijavam as mulheres, (...), e no fim da dança cada hum dos Demônios tinha cópula com sua mulher e com ela só a tinha o Demônio que a acompanhava no sexo de homem, porque muitas vezes se tratava com ela torpe, e lascivamente como mulher.

Este processo, de acordo com Laura de Mello e Souza, é um dos raros da Inquisição portuguesa do século XVIII que faz explicitamente referência ao sabá. Ora, estes, em quatro casos sobre seis, referem-se a indivíduos

“relacionados, de uma forma ou de outra, com o universo colonial”.²⁰ Sob a pressão da Inquisição, diz ela em substância a propósito de um outro caso sobre o qual voltaremos, a crença (tradicional) cede lugar a um imaginário de fundo europeu cuja familiaridade poderia ter sido adquirida nas prisões do Santo Ofício. O que a conduz a interrogar “por que curiosos mecanismos aculturadores teria o imaginário desses negros africanos, alguns com passagem pelo Brasil, se mostrado mais permeável a concepções européias milenares do que o de outros réus portugueses do Santo Ofício”. O sabá, sugeriu, não teria sido já na época um “discurso banalizado, um estereótipo desprovido de conteúdo, ridicularizado pelas elites ilustradas da Europa, – passível, nesta qualidade, de ser deslocado para outros contextos?”²¹ Essa hipótese, aliás recentemente confirmada,²² satisfaz contudo apenas parcialmente no caso das declarações de Maria de Jesus. Nelas dois pontos não correspondem aos estereótipos. Não somente ela não entrou no modelo tradicional ocidental do transporte ao sabá – o vôo – como introduziu um elemento desconhecido no bestiário diabólico: o camelo. Ora, este, no Ocidente, ao contrário do cavalo, não figurava entre os símbolos relacionados com o Diabo. Representa isto sim um companheiro do homem conduzindo-o de oásis em oásis e permitindo-o atravessar o deserto, símbolo ambíguo – perdição e busca do absoluto – mas não necessariamente negativo, ao qual o camelo poderia indiretamente remeter.²³ Com Maria de Jesus, como sempre, os inquisidores preocuparam-se muito mais de provar o pacto individual com o demônio, e as torpezas sexuais que isso implicava, do que associar a este o tema do sabá no qual o elemento da travessia aquática²⁴ inscrevia-se tão pouco que “na literatura portuguesa o sabá, o vôo e a metamorfose das bruxas são aspectos quase omissos”. No entanto, embora pouco freqüente, o mito era conhecido em Portugal pois, “os inquisidores não tinham um pensamento monolítico. Havia uns mais abertos que outros a estas crenças”.²⁵ Assim, se Maria de Jesus tivesse sido influenciada pelo estereótipo europeu, fosse ou não aprendido na prisão, não teria deixado de fazer alusão ao vôo, antes que a uma travessia do mar. É esta falha no uso do estereótipo, enquanto todos os outros elementos clássicos do sabá estão presentes, que na nossa opinião confere um interesse específico a sua narrativa.

O imaginário dos Africanos teria sido, se seguirmos Laura de Mello e Souza, mais permeável às concepções européias milenares que o da maior parte dos acusados portugueses. Todavia essa permeabilidade não deve nos levar a olhá-los, mais uma vez, como seres humanos simbolicamente lobotomizados por efeito da aculturação, tendo perdido, pelo menos para os de primeira e segunda geração, qualquer memória, qualquer referência às suas origens. Não é tanto a evidente permeabilidade do seu imaginário, melhor dito, a sua colonização, que parece ter que ser questionada mas sobretudo os reduzidos modos de expressão deste imaginário num contexto caracterizado pelo medo e a coação. Nesse sentido temos que insistir sobre o fato de que os acusados de feitiçaria, quer da metrópole quer das colônias portuguesas e espanholas, fazem abertamente referência ao seu passado africano apenas de maneira muito excepcional.

Por isso, as confissões de Catarina Maria e de Florinda Maria devem ser consideradas de particular interesse para o estudo das populações escravas em Portugal. Não obstante a raridade de depoimentos desse teor, o estado atual das investigações em Portugal não permite concluir que os negros, escravos e forros da metrópole sofreram um processo de aculturação muito mais rápido e profundo que seus companheiros brasileiros que viviam no meio urbano durante os séculos XVIII e XIX. Considerar a repressão inquisitorial como a principal responsável pelo desaparecimento destas sobrevivências seria ignorar ou esquecer que, em Portugal, os “feitiçeiros” e outros “mágicos” nunca foram o alvo principal do Santo Ofício.²⁶ Além disso, a distinção entre escravos ou forros “portugueses” e “brasileiros” feita unicamente a partir do lugar de nascimento ou de batismo, quando a informação existe, não se revela sempre produtiva. Muitos entre eles podiam sucessiva ou alternadamente pertencer a uma ou outra categoria, e as vezes, às duas. Quando se fala de permeabilidade, é necessário pôr na balança as influências recíprocas entre a metrópole e a colônia. Por um lado, precisamos considerar o importantíssimo número de escravos da metrópole vendidos no Brasil, quer como forma extrema de castigo quer, depois das leis de 1761 e 1773,²⁷ como melhor forma de desinvestimento sem perda de capital. De outro, cada frota vinda da colônia trazia o seu contingente de escravos; os que seguiam os seus senhores, os africanos que transitavam pelo Brasil, por último os marinheiros negros, escravos de

ganho ou forros. Para além dos seus valores culturais e das suas crenças, importavam, abertamente²⁸ ou às escondidas, produtos provenientes do Brasil cujo uso veremos logo. Quanto à África, até 1761, cada desembarque em Lisboa de novos escravos permitia renovar e manter as relações com o continente e a cultura de origem.

É por conseguinte uma verdadeira rede de passadores de valores culturais, materiais e espirituais cuja existência percebe-se de maneira incontestável, embora fugaz e rara nos documentos. A esta corrente de troca ligada ao comércio, temos que acrescentar todos os acusados “brasileiros” da Inquisição, feiticeiros ou curandeiros, remetidos ao tribunal de Lisboa para serem julgados. Cumpriam geralmente as suas penas na metrópole, onde costumavam reincidir difundindo as suas práticas antes de caírem novamente nas garras do Santo Ofício. A esse respeito, longe de viver num universo fechado, num único espaço geográfico e simbólico, os protagonistas dos processos da Inquisição revelam que evoluíam no meio de um processo de mestiçagem cultural complexo no qual são ao mesmo tempo agentes e objetos, como frisou Laura de Mello e Sousa.²⁹

Temos que acrescentar que, freqüentemente, nos processos, não são as confissões dos réus que fornecem as informações de maior significado social. São as testemunhas que revelam a extensão das redes de sociabilidade implicando um número considerável de pessoas das quais podemos duvidar da ortodoxia religiosa. Por isso, no estado atual da investigação em Portugal, a ausência provada de um culto coletivo, estruturado e organizado, seguido por uma franja mais ou menos importante de africanos ou negros naturais do reino, não pode surpreender. E, mesmo admitindo que tal culto existiu e que fosse só embrionário, é pouco provável que tenha deixado o mínimo vestígio na documentação. Porém, não parece inútil procurar os “estados mentais” que poderiam ter se manifestado, não em um culto de caráter público mas sim, seguindo Durkeim, em um pensamento oferecido às divindades tradicionais.³⁰ Sem negar todavia a permeabilidade ao modelo ideológico dominante, adaptado e articulado às situações de esperas/desperos geradas pelas condições do novo meio, assim como o deixam entender os exemplos a seguir.

Curandeiros e feiticeiros negros de Lisboa

Francisco Antônio, negro, gordo, aleijado e curandeiro

Entre todos os processos, o de Francisco Antônio³¹ é o exemplo da dificuldade para distinguir o que na prática de um “mágico” africano diz respeito à tradição ocidental assimilada, embora conservando alguns traços da tradição de origem, tanto no ritual como na cura. Em 1744, quando respondeu às acusações do Santo Ofício, Francisco Antônio era um forro natural da Costa da Mina, descrito como bastante gordo – hoje seria provavelmente qualificado de obeso – e aleijado de uma perna. Praticava as suas curas com a ajuda de sua mulher, Joana, e de dois acólitos; um era cego enquanto o outro tinha uma perna e um braço aleijados.³² No Bairro Alto onde morava, assim como na zona próxima do Mocambo, a sua reputação já não estava por fazer. Dois testemunhos afirmaram que tratava de todas as de espécies de mazelas e moléstias e que não parava de ser chamado. Ele recrutava entre a população negra mas gozava igualmente de uma grande fama junto dos brancos, os únicos que, de maneira sintomática, foram chamados a testemunhar e a confessar neste processo.

Para estes, Francisco Antônio representava o último recurso contra as enfermidades de origem maléfica quando a medicina e os exorcismos falhavam. De fato, o processo não deixa dúvida que, uma vez vencidos, médicos e religiosos, após terem posto os seus fracassos respectivos na conta da bruxaria, não tiveram receio de aconselhar aos pobres desamparados “de procurar quem podia o(s) curar”.³³ Assim, quando encontram Francisco Antônio e os seus assistentes, já estão convencidos serem vítimas de um ato maléfico. Por via ora de uma rede local impossível de definir, ora de um antigo cliente satisfeito, ora de um escravo ou de um neófito são orientados para esta nova esperança de cura. O segredo está longe de cercar estas práticas.³⁴

Embora Francisco Antônio se deslocasse às vezes ao domicílio dos doentes, praticava geralmente na sua casa do Bairro Alto. Este foi o caso de Bárbara Mana, mulher de um antigo barbeiro feito taberneiro, aconselhado por um pedreiro que foi tratado com sucesso. Mas, desconfiada, chegando a saber que Francisco Antônio já havia sido chamado pela Inquisição, atormentada pelos remorsos, fomentados sobretudo pelo malogro da

sua consulta, confessa-se. Instigada por seu diretor de consciência, denunciou à Inquisição aquele em quem tinha depositado todas as suas esperanças de cura após o malogro dos médicos e exorcistas.

Podemos observar a prática de Francisco Antônio graças a várias testemunhas, antigos doentes, todas pertencentes às camadas sociais mais pobres, às vezes pequenos artesãos,³⁵ todos moradores de bairros diferentes mas pouco distantes de onde morava o curandeiro. Logo no primeiro encontro ele decidia o preço da cura e nessa ocasião, seguindo a expressão de P. Bourdieu,³⁶ comportava-se como um pequeno empresário independente. De fato, na medida em que a soma não era simbólica – uma moeda de ouro –, ele não se relacionava com os seus doentes de um modo muito diferente dos médicos consultados anteriormente.

Uma vez recebida a sua moeda e depois de ter murmurado algumas palavras incompreensíveis, enquanto espreitava com os olhos arregalados alternadamente o doente e um pedaço de vidro do tamanho duma hóstia, ou um espelho, de acordo com os testemunhos, Francisco Antônio confirmava a origem do mal. A cura podia então começar seguindo o esquema geral descrito por Bárbara Mana, seu marido e as outras testemunhas.

Após enxaguar as mãos, Francisco Antônio lançava, numa bacia de argila branca cheia de água, o cruzado novo oferecido pelo doente, um rosário de *quiros*, mais um solto, dois búzios, dois dados e algumas pequenas pedras pretas, um conjunto de artefatos sem os quais, de acordo com as explicações dadas a Bárbara, “não podia ver nem fazer nada”.³⁷ Os seus assistentes faziam então um círculo ao redor da bacia enquanto ele começava a falar na sua língua, indo e vindo, deixando cair da boca fios de baba. Os seus companheiros pareciam que lhe respondiam, demonstrando estarem em comunicação com a bacia agitando-se acima dela. Na fase seguinte, Francisco Antônio retirava da bacia um dos dados, no qual encontrava-se “uma coisa preta”, passava-o sobre os seus olhos e a sua boca enquanto pronunciava algumas palavras, colocando-o por último sobre a dobra interna do braço do paciente. Logo depois, tirava com os dentes o dado do braço, sugava a parte onde o tinha colocado e, após algum tempo, cuspiu num pequeno recipiente um pouco de humor de cor amarela. Logo a seguir ordenava a um dos seus assistentes para lançar na rua o humor e que-

brar o recipiente, recomendando-lhe tomar muito cuidado para não guardar vestígios dele nos seus sapatos.

Bárbara confessou ter sentido um alívio imediato da sua articulação, graças ao qual conseguiu mover livremente o seu braço “que a fazia padecer tão cruelmente havia meses que nem conseguia dobrá-lo nem levá-lo à boca”. Mas imediatamente a dor deslocou-se para a polpa do braço e logo depois para o seu rosto. Bárbara teve que se sujeitar a uma nova sessão. Dois dias depois lançou outra vez um *cruzado de sorte* na bacia. Terminadas as preliminares, Francisco Antônio aplicou sobre o seu braço doente um unguento por ele fabricado e a dor passou do músculo para o pulso. E desta forma ela

se recolheu para casa com animo de não tornar por escrúpulos da consciencia sem embargo dos pretos lhe disserem que esperavão por ella dahi a oito dias, e dentro nella não sentia mais que a dor no pulso do braço porém como ella não foy no tempo assinalado sahío a dor para o hombro e principiou a maltratala como de antes.³⁸

Seu marido, sem dúvida mais convencido que a mulher dos poderes do curandeiro, foi encontrá-lo e explicar-lhe a situação. Francisco e seus acólitos responderam-lhe sem rodeios que Bárbara estava neste estado porque o queria assim e porque não tinha pago o que devia. No entanto, se ela quisesse vir no dia seguinte e pagar as suas dívidas, voltaria curada para casa. Melhor ainda, caso Bárbara não pudesse deslocar-se, dariam ao seu marido um unguento que iria restabelecê-la definitivamente. Bárbara recusou “pelo mal que lhe pareceu aquela forma de cura e escolheu ir se confessar e vir denunciar a esta Mesa o que lhe tinha socedido e antes quer padecer do que ser curada na referida forma”. Deixemos a infeliz com os seus escrúpulos, a sua desconfiança, a sua incredulidade, sem dúvida justificados tanto pelas exigências financeiras de Francisco Antônio quanto pelos poucos resultados obtidos, para analisar as técnicas e os rituais da cura.

De acordo com as narrativas das testemunhas, Francisco Antônio desempenhava o papel de mestre do ritual no qual, segundo as circunstâncias, introduzia algumas variações. Com alguns doentes não utilizava um espelho para a adivinhação, mas olhava diretamente nos olhos do paciente; às vezes acrescentava alguns botões de metal na bacia; uma vez só indi-

cou a uma paciente o lugar de onde provinha o mal e, à mesma paciente insegura sobre as suas capacidades, afirmou saber curar os malefícios do diabo. Na sua casa havia uma imagem do Cristo crucificado à qual todos manifestavam respeito e adoração. Mas só excepcionalmente essa imagem parece ter um papel no ritual. Quando Francisco Antônio iniciava os encantos³⁹ na sua língua, os seus companheiros, sentados em redor de uma pequena mesa sobre a qual era colocada a bacia, respondiam na mesma língua, repetindo várias vezes as mesmas palavras. Eles acompanhavam-no batendo com os dedos sobre a mesa. Às vezes Francisco Antônio batia palmas em cadência. Era após estes encantos ou invocações que a cura começava. Num caso, a paciente bebia uma bebida, preparada pelo assistente cego, composta de algumas raízes raspadas e reduzidas na hora a pó, de um ovo batido, de açúcar e aguardente. As vezes, as bebidas eram vomitivas, ou laxativas, com efeito imediato. Francisco Antônio variava os unguentos em função dos pacientes. Para uma mulher natural do campo, fabricou um emplastro com urina aquecida misturada com esterco de vaca que aplicou sobre o membro doente. Para uma outra foi só óleo, enquanto num outro caso contentou-se em esfregar o doente com a água da bacia de adivinhação. Finalmente, no braço direito ou esquerdo de várias pessoas, amarrou com um fino pedaço de pano uma raiz borrifada de sangue de galinha branca, às vezes de um galo preto e branco fornecidos pelo doente. Na hora em que amarrava o pano, proferia algumas palavras insistindo para que não fosse tirado pois protegeria dos malefícios.

Enquanto o *modus operandi* da fase de adivinhação parece relativamente estereotipado, a cura revela, tendo em conta de que dispomos apenas de alguns exemplos, uma certa diversidade das práticas e uma adaptação a cada doente.⁴⁰ Nota-se, como exemplo desta, o uso do esterco de vaca no caso de uma mulher natural duma zona rural. Todavia, em muitos pontos, tanto o ritual de adivinhação como as práticas curativas de Francisco Antônio são comparáveis com os métodos dos “mágicos” brancos descritos por Francisco Bethencourt e José Pedro Paiva. A bacia, a água, os dados, os búzios, o vidro, o espelho, as pedras ou sementes enfiadas ou soltas, pertencem ao arsenal aparentemente heteróclito dos curandeiros ou feiticeiros da metrópole. Igual semelhança no que diz respeito à cura propriamente dita. Para além do uso vulgar de produtos de origem vegetal – raízes, óleo (mas não

o azeite) –, animal – ovo, esterco de boi, sangue – ou humana – urina, saliva –, que neste último caso permite transmitir um dom imanente do curandeiro,⁴¹ Francisco Antônio sugava a parte doente da mesma maneira que o faziam numerosos práticos em diversas partes do mundo.

No entanto, as declarações das testemunhas revelam que o ritual e a cura diferenciavam-se em vários aspectos das práticas conhecidas no mundo cristão. A começar precisamente pela ausência de referências explícitas a qualquer símbolo ou objeto consagrado da religião católica, sempre utilizados pelos “mágicos” da península. Nas curas de Francisco Antônio não há pó de pedra de altar, nem hóstia, nem água benta, nem orações cristãs, nenhuma referência a um santo católico, nenhuma oração de S. Marco ou S. Cipriano. Além disso, a imagem de Cristo, apesar das reverências que lhes são dirigidas, numa única ocasião, não parece entrar como elemento estruturador do ritual. Por último, o sinal da cruz, assinalado igualmente uma única vez, traçado acima de uma das pacientes e acompanhado de algumas palavras, quando da aplicação de um unguento composto unicamente de óleo, não é suficiente para concluir que se trata – por definição – do símbolo cristão.⁴² Sem dúvida, Francisco Antônio evoca o diabo numa ocasião. Mas, em país cristão, podia-se designar diferentemente uma força sobrenatural negativa que conduzia as pessoas a consultá-lo?

Esta quase ausência de referências materiais ao domínio sagrado da religião católica, assim como a ambigüidade que envolve a imagem de Cristo e o sinal da cruz, constitui o primeiro indício de que Francisco Antônio não tem um perfil comum. Que seja assistido e acompanhado durante a adivinhação e a cura não corresponde tampouco ao modelo do “feiticeiro” ocidental.⁴³ Não é sem significado que os encantos sejam proferidos na língua dos oficiantes, e não em português, como também o modo cantado e ritmado por batimentos das mãos e mais geralmente dos dedos sobre a mesa onde descansa a bacia. Isto tudo podia, naturalmente, fazer parte da encenação específica própria de cada “mágico” a fim de reforçar a vertente esotérica, impressionar o paciente e por conseguinte a eficácia simbólica de todos os seus atos. Aliás, não é porque Francisco Antônio vivia das suas curas que ele não acreditava possuir certos dons, poder recorrer a certas forças ocultas e manipulá-las.

Nenhum dos elementos do processo sugere que Francisco Antônio tenha sido um feiticeiro. Aliás, não foi acusado de lançar malefícios ou de

praticar a sua arte contra as pessoas. Pelo contrário, uma das testemunhas, curada, evocando todos os oficiantes do ritual acrescentou que nunca pensou “que curavam por arte do demónio” e que o acusado fosse um mau cristão porque, para além de suas reverências à imagem de Cristo, ele observou a sua atitude caritativa para com os pobres. No entanto, mesmo sendo mal sucedido, sempre procurava desviar a desgraça. E mesmo assim, a cura que desapontou Bárbara pode ser interpretada como um alívio por deslocação da dor, assim como praticavam os sacerdotes da adivinhação de *Ifá* estudada por Bernard Maupoil.⁴⁴ Com efeito, se o elemento líquido não entrasse na sua prática, e tendo em conta a natural ambigüidade dos símbolos, seria possível considerar que o seu ritual não passou de um avatar, uma forma alterada e adaptada ao contexto português desta forma de geomancia característica da Costa dos Escravos. Embora a falta de elementos suficientes não permita ir muito além dessa suposição, as características atípicas mencionadas fazem pensar numa imbricação de valores religiosos africanos e de práticas e crenças ocidentais.⁴⁵

As bolsas de mandingas

José Francisco Pereira: escravo Mina e mandingueiro

Em Portugal, a utilização de bolsas fazendo função de amuleto já era conhecida desde a Idade Média.⁴⁶ Mas, a partir do fim do século XVII e sobretudo durante as primeiras décadas do século XVIII, um novo tipo de bolsas começou a difundir-se através de alguns escravos e forros vindos diretamente da África ou depois de ter transitado pelo Brasil. Conhecidas doravante sob o nome de bolsa de mandinga, tinham a fama de proteger contra as feridas de armas brancas ou de fogo e fizeram muito sucesso entre a população negra em razão dos inumeráveis confrontos, rixas e ajustes de contas que ensangüentavam as noites da capital.⁴⁷

Longe de serem divulgadas em segredo, elas foram objeto de uma verdadeira campanha publicitária, pois, de acordo com J. Pedro Paiva, alguns dos seus adeptos instalavam-se em lugar público de torso nu e, para provar a sua eficácia, lançavam-se sobre uma espada apontada sobre o peito.⁴⁸ Contudo, o primeiro processo conhecido pelo uso desta bolsa tem lugar apenas em 1690 e refere-se a um forro, guarda-costas, natural de Cabo

Verde, Patrício de Andrade.⁴⁹ Vinte e três outros processos seguiram sob esta acusação, um total que não reflete o verdadeiro número dos adeptos da capital e da metrópole. Só para a Inquisição de Lisboa, e unicamente para a população negra ou mulata do continente, as acusações ou denúncias-processos representam perto de 10% dos 150 processos que conhecemos.⁵⁰ Mas, para medir a importância do fenômeno, é igualmente necessário considerar o sem número de denúncias que, provavelmente por essa razão, ficaram quase esquecidas pela Inquisição.

J. P. Paiva nota que “o conteúdo destas bolsas de mandinga não era estruturalmente diferente de as que já eram utilizadas em Portugal”. Uma, tomada a um negro natural dos arredores de Luanda, continha diferentes e indeterminados pós, cabelos, unhas de aves e papéis com orações. A aceitação dessas bolsas pelos habitantes do reino poderia por conseguinte prover dos poderes ocultos que, pensava-se, os escravos traziam das suas “estranhas” terras.⁵¹ A origem da bolsa de mandinga era atribuída aos negros mandingas, denominação genérica imprecisa que designava diferentes povos instalados no território mandinga da Alta Guiné. Ora, no fim do século XVII, este território era já influenciado pelo Islã desde muito tempo e, o que provavelmente tinha sido um talismã tradicional de um povo sem escrita, integrava já caracteres árabes. É o que permite concluir a única descrição africana que conhecemos, feita por Francisco de Lemos Coelho em 1684.⁵²

Contudo, nenhuma descrição das bolsas apreendidas pela inquisição menciona qualquer texto escrito em árabe. Pelo contrário, os escritos referem-se a um simbolismo eminentemente cristão utilizado numa outra prática de proteção muito difundida em Portugal, a carta de tocar; um conjunto de “papéis que se deviam usar junto do corpo, para através de esse contacto lhe transmitirem as suas virtudes protectivas”.⁵³ Neles encontravam-se referências aos objetos contra os quais se pretendia ser protegido; as armas brancas ou de fogo. Continham igualmente diversos grafismos com símbolos da Paixão do Cristo “como a cruz, uma escada, lanças, um martelo, brochas, um chicote, uma vara com uma esponja na ponta, dados e uma túnica e finalmente uma série de palavras ou “orações” nas quais se exprimiam as virtudes que se pretendiam alcançar”.⁵⁴ Frequentemente, como nas outras práticas mágicas, as orações recorriam à S. Cipriano e S. Marco.

José Francisco Pereira: entre o terror e o sincretismo

Entre os processos pelo uso da bolsa de mandinga, um apresenta excepcional interesse por oferecer a enumeração detalhada do seu conteúdo e de ter salvaguardado várias páginas das orações e dos grafismos que a acompanhava. Trata-se mais precisamente de dois processos, o de José Francisco Pedroso, e o de José Francisco Pereira,⁵⁵ natural da costa da Mina, escravo no Brasil antes de vir para Portugal com seu senhor. Os dois processos já foram estudados por Luiz Mott e Laura de Melo e Souza.⁵⁶ Sobre esses casos J. P. Paiva nota rapidamente que um escravo de Lisboa “dizia participar em ‘assembléias’ compostas apenas por diabos e homens negros, onde o Diabo os sodomizava”⁵⁷ enquanto Laura de Melo e Souza considera que os mecanismos “de introjeção da concepção erudita de bruxaria por parte dos réus do Santo Ofício”⁵⁸ teriam levado os dois acusados a confessar detalhadamente o pacto e as relações sexuais com o demônio. De certo, as confissões de Francisco Pedroso e José Francisco Pereira apenas foram obtidas pela tortura⁵⁹ o que os conduziu “a delirar sobre as múltiplas possibilidades do coito, que coincidentemente constituíam também o saber demonológico: as relações anais, dolorosas, frias, destituídas de prazer e prenhes de sentimentos culposos”.⁶⁰ Contudo, embora os interrogatórios fossem orientados essencialmente para conseguir dos réus o reconhecimento do seu pacto com o diabo, as suas confissões contêm alguns elementos que não parecem corresponder a um delírio, provocado pelo medo da tortura ou sob o seu efeito, nem com o mecanismo de introjeção sugerido por Laura de Mello e Sousa. A confissão de Francisco Pedroso, tal como a de Maria de Jesus, contém alguns detalhes completamente alheios ao esquema tradicional do sabá que, integrados a este, permitiram ao acusado quer aliviar a sua consciência quer satisfazer a espera dos inquisidores. Mas deste “delírio” estes retiveram apenas o que esperavam ouvir e correspondia ao caráter das assembléias demoníacas e orgíacas. Nada, no entanto, na acusação inicial, deixava presumir tal deslize.

Francisco José Pereira era acusado de uma falta bastante banal para a época e o lugar: fabrico, uso e comércio de bolsas de mandinga compostas de orações.⁶¹ O seu companheiro, José Francisco Pedroso, tinha apenas um papel secundário, executando as ordens do primeiro. Ambos analfabetos,

recorriam a um terceiro comparsa, escravo de um membro da Ordem do Cristo, que copiava os textos das orações. Em seguida José Francisco Pedroso colocava sub-repticiamente os folhetos embaixo da pedra do altar da igreja paroquial de S. Paulo.

Ao redor dos mandingueiros gravitavam dois escravos desembarcados com seus donos na última frota vinda do Rio de Janeiro. Três outros, provavelmente implicados na seqüência da divulgação do processo, tinham sido embarcados para a colônia. Entre eles, Miguel, que era escravo, na época dos fatos, do coadjutor da igreja de S. Paulo, cuja pedra de altar servia de abrigo às orações. Todos tinham comprado uma bolsa a um outro escravo, também de nome José, logo após o seu desembarque. Na sua trouxa, ele trazia algumas ervas para as quais acreditava que poderia encontrar compradores na capital do Império. Com efeito, entre os ingredientes da bolsa estava uma erva de forte odor, proveniente do Brasil. Detalhe significativo, os dois acusados acabaram por confessar que a tinham recebido do demo e que ela possuía o poder de evitar-lhes os castigos dos seus senhores⁶² quando vagueavam à noite pelas ruas.⁶³ Mas José Francisco Pedroso resistiu demoradamente antes de admitir qualquer intervenção do demônio na confecção da bolsa. Ele afirmou sua boa fé e tentou fazer uma distinção entre dois tipos de mandingas: aquela que trazia e uma outra, conhecida como mandinga do campo. A primeira, afirmava, não podia ser a obra do Demônio mas de Deus, porque não somente era feita para preservar a vida mas os que a utilizavam podiam entrar nas igrejas e cumprir todos os seus deveres de cristãos. Pelo contrário, a do campo, que afirmou nunca ter tido a vontade de utilizar, necessitava da intervenção do demônio e os que a possuíam não podiam entrar numa igreja.⁶⁴ Vários processos⁶⁵ relativos a mandingas nos levam a refletir que, nos pensamentos da época, a distinção entre as duas categorias não era totalmente destituída de fundamento. Os inquisidores, aborrecidos por não conseguirem fazer compreender aos acusados que qualquer mandinga podia ser apenas obra do Maligno,⁶⁶ pensaram abalar a defesa de José Francisco. Utilizaram um argumento que lhes pareceu sem dúvida de uma devastadora lógica mas revela os seus preconceitos. Como ele podia pensar que a mandinga era uma coisa de Deus, “dado que via que só os pretos a utilizavam, e com muita precaução e que assim a dita mandinga não podia parecer-lhe lícita e boa”⁶⁷

Examinemos o objeto do delito. A bolsa, feita de um pedaço de pano branco, continha uma pedra de corisco, um olho-de-gato, enxofre, um pó, uma bala de chumbo, uma moeda de prata de pouco valor, um osso de defunto. Alguns dos componentes tinham de ser enterrados algum tempo antes de serem colocados na bolsa, enquanto as orações deveriam permanecer vários dias embaixo de uma pedra de altar – pedra de ara – a fim de adquirir o seu poder graças ao sacrifício da missa.⁶⁸

As orações corriam sobre vários fólios cobertos de escritos e de desenhos, em parte traçados com o sangue de frango branco ou preto e às vezes, quando o dinheiro faltava para comprá-los, do braço esquerdo⁶⁹ de José Francisco Pereira. Os escritos, no conjunto bastante ilegíveis, revelam a referência a S. Marco e S. Cipriano e a invocação de numerosos outros santos. Um dos desenhos é composto ao redor de alguns dos elementos da Paixão do Cristo enumerados por J. P. Paiva, sem todavia respeitar realmente a composição tradicional. Em outros fólios, encontram-se igualmente representações do sinal de Salomão associado a uma cruz e/ou a um coração atravessado por uma flecha, que são assinaladas por José Leite de Vasconcelos em Lisboa no fim século XIX.⁷⁰ Juntava-se também uma representação das armas da coroa portuguesa, sem a esfera armilar. Estas, como outros símbolos de difícil interpretação, sobre os quais voltaremos, têm uma cor castanha provavelmente por terem sido traçados com sangue de frango ou humano.⁷¹ A bolsa e as folhas, dobradas e reduzidas a um formato de cerca de 8 x 10 cm, deviam ser incensadas. Durante a noite de São João, a bolsa era colocada embaixo de um fogo para lhe conferir uma maior eficácia. Tratava-se por conseguinte, como freqüentemente era o caso, de uma prática mágica que associava dois métodos de proteção que se reforçavam mutuamente: a bolsa, quer seja ou não de mandinga, e a carta de tocar.

Até agora nada nos permite pensar que era uma prática mágica de origem especificamente africana. Nas folhas encontram-se numerosos elementos presentes numa oração portuguesa do século XVII considerada como um remédio para estancar o sangue: oração à Santíssima Trindade, a São Cosme e Damião, a Jesus, à Virgem, afirmação dos dogmas da ressurreição de Cristo e da Imaculada Conceição, enfim, de igual maneira que na bolsa de José Francisco, o símbolo da cruz intercalava-se entre as palavras das orações.⁷² Quer na oração do século XVII, quer na da bolsa de José

Francisco, nada na formulação dos textos nos recorda um encanto destinado a convocar o demônio. Porém, a presença do signo de Salomão na bolsa de José Francisco introduz uma ambigüidade, se não uma dúvida. De acordo com Francisco Bethencourt, quando as bruxas invocavam os demônios traçavam este sinal como um ritual de proteção face às forças desencadeadas. O símbolo garantia a sua integridade física na hora de uma comunicação que gerava riscos perigosíssimos. Alguns feiticeiros, acrescenta Francisco Bethencourt, utilizavam a imagem da cruz⁷³ como equivalente ao signo de Salomão. Contudo, de acordo com a crença popular assinalada por Leite de Vasconcelos, o signo de Salomão tinha valor de proteção contra os atos de bruxaria e mais largamente contra o Diabo. É de resto significativo que os inquisidores não parecem ter-se preocupado com o teor das orações que não podiam ignorar. Foi sobre os ingredientes da bolsa, as suas características individuais e, principalmente, sobre como o conjunto estava carregado de uma temível eficácia, atestada por numerosos testemunhos⁷⁴ em outros processos, que os inquisidores orientaram a acusação. É com efeito por ocasião deste “condicionamento” que o grupo de homens reunia-se durante a noite e, assim como confessaram, encontravam o diabo que os assistia. Às vezes ocorriam verdadeiras orgias sexuais durante as quais o diabo mudava não somente de cor como de sexo.

O espaço onde se realizavam estas reuniões, pode-se mesmo falar de cerimônias, se não de ritual, não é indiferente. José Francisco Pereira designou dois lugares em particular: os campos da Cotovia⁷⁵ e o Vale de Cavalinho. Este último, situado bem ao norte da capital, era conhecido desde o início do século XVI como o lugar de ajuntamento predileto dos feiticeiros da capital e de diversas regiões do país.⁷⁶ J. P. Paiva, para o século XVIII, menciona sobretudo a encruzilhada dos quatro caminhos nos campos de Cotovia. Era lá, atrás do convento de Jesus, que os comparsas enteravam a bolsa. Mas as reuniões celebravam-se igualmente em dois outros lugares: a encruzilhada de Buenos Aires e o sítio do Mocambo.⁷⁷ O cruzamento de Cotovia, o de Buenos Aires, o sítio do Mocambo constituem três pontos relativamente próximos. No início do século XVIII, os dois primeiros ficavam ainda em zonas rurais enquanto o Mocambo, situado sobre a paróquia de Santos, era um bairro popular conhecido com este nome desde o século XVI, por abrigar uma numerosa população negra. Os três

pontos formam um triângulo e poderiam ter delimitado um espaço simbólico considerado mágico ou consagrado.

Era neste espaço que tinham lugar as assembléias durante as quais, para além do acondicionamento dos ingredientes da bolsa e das orgias sexuais evocados, a pequena turma de negros entregava-se igualmente à uma espécie de sarabanda “infernai”. Após uma refeição feita de bebida e uvas oferecidas pelo diabo, confrontavam-se com ele ou lutavam entre si com armas de madeira – cachaporra – ou de ferro, entoavam cantos africanos entre os quais alguns na língua da Costa da Mina.⁷⁸ Às vezes matavam um bode, comiam a sua carne e depois iam-se embora levando a sua pele dentro dos seus chapéus como proteção contra as armas brancas. O consumo de bode intrigou evidentemente a Inquisição. Interrogado sobre o lugar de consumo desta carne, com brancos ou com pretos, de noite ou de dia, se era fervida ou grelhada, Pedroso respondeu de maneira muito cautelosa. Confessou ter ido várias vezes, de noite, na casa de Pereira onde, em companhia de três outros negros, comeu um pouco de guisado sem saber com que espécie de carne tinha sido preparado.

O conjunto dos fatos descritos, nomeadamente o caráter coletivo das assembléias com a presença do diabo ou de espíritos malignos, levou a Inquisição a identificar estas reuniões como sabás. Mas é verdade, como o sublinha Laura de Mello e Souza, que os acusados emprestaram-se de certo modo a esta interpretação. Interrogando a crença dos acusados na autenticidade do pacto com o demônio, ela considera “que a partir do momento em que se opta pela adesão ao discurso que é do inquisidor, mas encontra equivalências no imaginário popular, passa-se a acreditar que tudo quanto foi dito aconteceu de fato”. Ora, para ela, por trás desta leitura do sabá dissimula-se uma cerimônia africana; “na realidade, tratava-se de algo bem diferente, localizado na raiz da umbanda e dos candomblés atuais: os calundus e os catimbós”.⁷⁹ Mas, infelizmente, ela não nos entrega todas as chaves da sua análise nem os elementos do processo sobre os quais apóia a sua conclusão. Ora, tanto os dados do processo como as equivalências prováveis ou as analogias relevantes entre os dois sistemas culturais de representações são deveras numerosas para que, satisfazendo o imaginário inquisitorial, as confissões dos réus não tenham entrado em contradição com a sua própria crença ou mesmo com os fatos.

Antes de examinar os diferentes elementos do processo, que nos levam a compartilhar da conclusão de Laura de Mello e Souza, é necessário recordar que desde o século XVI, apesar das proibições, os escravos de vários bairros de Lisboa reuniam-se para bailar e cantar “a seus modos”. É assim legítimo pensar que a partir deste período uma franja das diferentes populações negras e africanas da capital, com o pretexto de divertimentos, praticava uma forma de culto tradicional. Ao longo dos séculos, lugares como o Mocambo e outros próximos, nomeadamente as encruzilhadas da Cotovia e de Buenos Aires, poderiam ter adquirido um valor sagrado para as populações africanas da capital. Quanto aos diversos elementos materiais e simbólicos contidos no processo, tentaremos interpretá-los do ponto de vista da cultura da Costa da Mina, da qual eram naturais os dois acusados e alguns dos seus acólitos. Terminaremos com algumas observações acerca de um dos desenhos da bolsa. Mas recordemos que, na geomancia da Costa dos Escravos, os amuletos (*Fafô*) da adivinhação de *fá* podem ser comprados sem necessidade de uma consulta prévia e que neles é suficiente inscrever um sinal escolhido em virtude das suas qualidades mágicas. Mais tarde, depois de usados, podem ser revendidos.⁸⁰

Pedra de Ara *versus* Aroun Ara: as equivalências simbólicas

O sacrifício de um bode e o seu consumo confirmaram evidentemente para a Inquisição a sua idéia quanto a ter havido um pacto com o demônio. O que explica porque, para além de duas ou três perguntas, não levou adiante a sua investigação. Ora, se no Ocidente cristão o bode foi assimilado ao diabo, à bruxaria e à luxúria, devido à sua atividade genésica, na África perde neste aspecto o seu caráter negativo, ganhando freqüentemente o de força tutelar. Assim, na região de origem dos réus, uma lenda relacionada com um dos símbolos secundários da divinação de Ifá apresenta este animal como fonte de vida devido à luz que difunde, de dia como de noite. O seu olho esquerdo representa o Sol, o direito a Lua, as estrelas são as suas crianças.⁸¹ Além disso, entre os 16 signos principais da divinação de Ifá, o bode nunca é marcado por um tabu alimentar e, para os iorubás assim como os fons do Benim, o bode é o animal simbólico oferecido, cozinhado no óleo de palma, ao Orixá conhecido como Exú para os primeiros, Legba para os

segundos.⁸² Ora, como sabemos, Exú/Legba foi assimilado ao diabo pelos missionários em razão destas características notoriamente fálicas e por ser às vezes representado com chifres no Daomé,⁸³ mas provavelmente também porque um culto das encruzilhadas era-lhe rendido. No imaginário católico, simbolizou tudo o que é a maldade, perversão e abjeção. De acordo com P. Verger, Exú apresenta “aspectos múltiplos e contraditórios que tornam pouco fácil uma definição coerente”. De caráter irascível, gosta de suscitar as dissensões e as querelas, de provocar os acidentes e as calamidades públicas e privadas. É manhoso, grosseiro, vaidoso, indecente. Para os fons, com o nome de Legba, assume as mesmas características; “é representado por um amontoado de terra na forma de homem acorçado, agraciado de um falo de grande tamanho”.⁸⁴ Porém, Exú não é apenas isto. É igualmente um orixá que, quando tratado com consideração, “se mostra amável e atento”. É bom, alegre, dinâmico e finalmente “mostra-se assim como o mais humano dos orixás, nem completamente mau, nem completamente bom”. Ele é, diz B. Maupoil a respeito de Legba, o princípio da fantasia ou do azar, o acidente. Sem ele, *fa* não seria humano.⁸⁵ De fato, Exú/Legba, que pode ser um orixá protetor, manifesta a sua extrema e furiosa susceptibilidade apenas quando se esquecem de fazer-lhe oferendas ou sacrifícios. Matar, ferir, o acidente, a confusão, a cólera súbita, o lapso, o pesadelo, os sonhos eróticos e a loucura momentânea “são” Legba, diz Maupoil.⁸⁶ Exú é igualmente o intermediário entre o mundo dos vivos e o dos deuses.⁸⁷ É por isso que “nada pode ser feito sem ele e sem que oferendas lhes sejam feitas antes de qualquer outro orixá, para neutralizar as suas tendências a provocar equívocos entre os seres humanos e nas suas relações com os deuses e mesmo entre os deuses”.⁸⁸ De acordo com Maupoil, “é objeto de um culto original que seria arbitrário reduzir a um culto individual. Se cada indivíduo tem um Legba nele, é porque deve ser capaz de entrar em contacto em qualquer momento com a fonte de vida que é Deus”.⁸⁹ Mas, pelo contrário, de acordo com um dos seus informantes, adivinhador, Legba reportar-se-ia a um culto individual. Cada um edificaria em casa, sob o nome de Legba, uma imagem da sua própria cólera, e procuraria amansá-la.⁹⁰ Por último, Legba/Exú é o protetor dos altares das casas, das cidades e das pessoas.

Estas características gerais conduzem os adeptos de um e outro a participarem às vezes das cerimônias celebradas para os deuses e, em certas

regiões, quando acompanham as de Xangô, seguram na mão durante as danças um pau grosso de forma fálica.⁹¹ Xangô, “viril e descarado, violento e justiceiro”⁹² é o Deus do Trovão, um dos mais respeitados entre os orixás iorubá e nagô. É venerado sob o nome de Hêviosso pelos fons do Benim.

Ora, uma curiosa coincidência, de ordem lingüística e simbólica, poderia fazer de Xangô um ator presente no caso que nos preocupa, como em muitos outros em que a bolsa era acondicionada ou utilizada por indivíduos oriundos da Costa dos Escravos. Lembramos que as orações e os desenhos da bolsa deviam permanecer embaixo de uma pedra de altar, sobre a qual várias missas deviam ser celebradas, a fim de receber um completo poder celestial. A bolsa continha igualmente uma *pedra-de-corisco*, conhecida igualmente como *pedra-de-raio*, outro símbolo de um poder celestial. Ora, na África, estas pedras são associadas aos cultos dos deuses do céu e, sob forma de machado de dois gumes, simbolizam Xangô.⁹³ Onde cai o raio, os seus sacerdotes procuram as pedras-de-corisco lançadas pelo orixá, consideradas como a emanção do deus e portadoras do seu *axé*, a sua força mística. Para manter a sua força e vitalidade, as pedras são depositadas sobre um altar, feito de um almofariz de madeira esculpida, e aspergidas com o sangue dos seus animais consagrados, o carneiro em particular. A correspondência, a equivalência simbólica entre a pedra de altar do culto católico e o sacrifício realizado sobre ela como sobre o altar consagrado à Xangô, é e era tão evidente que podia apenas incitar a um uso mágico e sincrético. Tanto mais que enquanto em português a pedra de altar é igualmente chamada pedra de ara, na língua iorubá a pedra-de-raio de Xangô tem por nome Edoun Ara, ara significando “corpo”.⁹⁴ Para terminar, quando Xangô baila, representado pelos seus adeptos, revela o seu caráter libertino e atrevido e brande o seu machado. Não é assim muito difícil entender ou admitir a possível dupla interpretação dos símbolos encontrados neste processo.

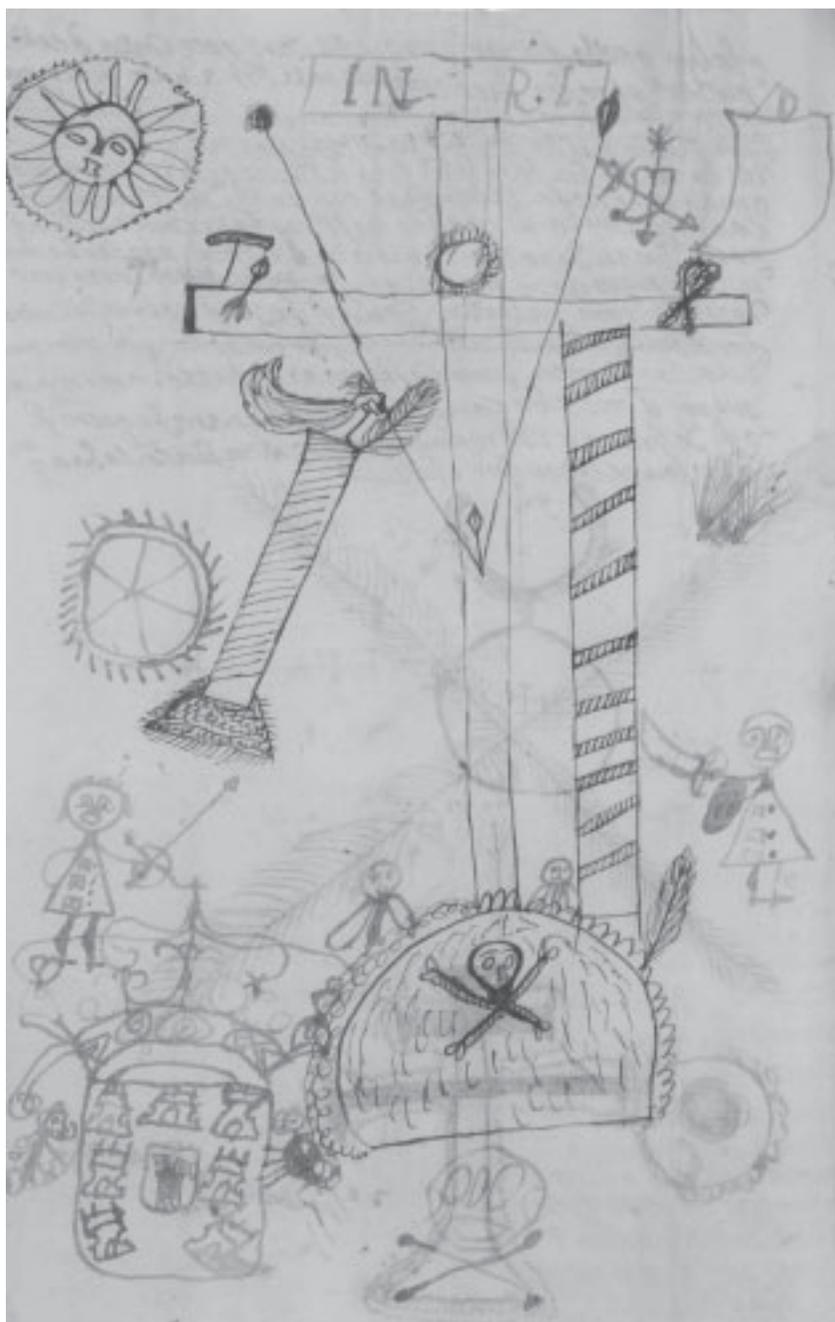
O olho-de-gato, outro ingrediente da bolsa, possibilitava igualmente o mesmo processo de dupla interpretação, pois a sua visão noturna pode ser considerada como um dom maléfico e sobrenatural ou aceite como uma qualidade. Assim, enquanto em numerosas culturas o animal é associado ao mal, ao diabo no Ocidente cristão sobretudo quando é de cor preta, ele é às vezes percebido de maneira positiva na África. É-lhe atribuído o dom de clarividência e, na África Central por exemplo, numerosas bolsas de

curandeiros são fabricadas com a pele do gato selvagem.⁹⁵ Contudo, na zona cultural de origem de José Francisco, o gato inscreve-se ainda hoje entre os animais feiticeiros ligados à magia negra.⁹⁶

Terminaremos com o exame de um dos desenhos da bolsa (Figura 1). Exame e não verdadeira análise, porque apenas serão realçados alguns elementos do grafismo, cujos significados simbólicos continuam de difícil, senão impossível, interpretação. A primeira característica diz respeito ao uso do sangue para traçar certos símbolos, uso perceptível na nítida diferença cromática – preta ou acastanhada – que parece marcar e determinar uma pertença a campos simbólicos diferentes ou mesmo opostos. Alguns elementos evocam a Paixão de Cristo, com uma semelhança com as numerosas cenas da Paixão dos painéis de azulejos das igrejas portuguesas do século XVIII, mas alguns são tratados aqui de maneira mais abstrata que de costume. Juntam-se vários outros elementos, alheios à representação da Paixão, quase todos desenhados com sangue.

Assim, de cor preta, o Sol, a cruz, o seu pedestal com a caveira e os ossos, a escada, compõem um conjunto tratado classicamente, exceto a escada, à qual voltaremos mais à frente. Da mesma cor, situado em baixo do montante esquerdo da cruz, o que parece ser uma ave – o Espírito Santo? – em cima de uma coluna com um traço em forma de espiral apoiada num pedestal triangular, o conjunto dando a impressão de um movimento ascendente. No topo da coluna, perto da cabeça da ave, o que parece uma pena cujo equivalente encontra-se sob o montante direito da cruz, ao pé da escada. Sobre os braços da cruz, provavelmente o martelo e os pregos apesar de não se perceber claramente o desenho na extremidade do montante direito. Na intersecção da cruz, a coroa de espinhos, colocada ao centro de um triângulo isóscele invertido cujo topo está no ponto exato do prego que fixa os pés do Cristo. Dos dois lados são representados respectivamente, à esquerda, a vara com a esponja, à direita a lança que furou o flanco do crucificado. Por último, na extremidade superior da cruz, entre a haste e a lança, a tábua com a inscrição INRI – esta de cor acastanhada – que forma a base de um triângulo, ao centro do qual inscreve-se, – no lugar da cabeça do Cristo –, o que se assemelha à coroa de espinhos, de cor preta.

FIGURA 1



Todos os outros símbolos da folha são de cor castanha. A Lua, ou o símbolo colocado no seu lugar, oposta ao Sol, duplicada de um sinal idêntico mas menor, trespassado, por uma flecha e uma espada formando uma Cruz de S. André. Em dois outros folhetos da bolsa o mesmo símbolo é trespassado por duas flechas. Poderia por conseqüente tratar-se do selo de Salomão. De cor castanha ainda, à esquerda e direita da cruz, dois símbolos: o da direita continua misterioso enquanto perto da coluna o círculo denteado, interiormente dividido em cinco partes, sugere duas interpretações de resto ligadas e complementares, quer uma outra representação do Sol quer uma Roda da Fortuna assim que o deixam supor os seis raios que o dividem. De cada lado da cruz as duas figurinhas armadas seriam a representação pouco clássica dos soldados romanos que guardavam Cristo. A atitude deles sugere contudo uma situação de confrontação, uma interpretação que não pode ser recusada em razão do objetivo da bolsa e de alguns detalhes que, apesar da simplicidade dos desenhos, os diferenciam. Em primeiro lugar os rostos, dois tipos humanos contrastados, mas sobretudo o armamento. A figura da esquerda tem uma arma cuja guarda corresponde à das espadas em uso na época. O da direita brande na mão direita um sabre largo e curto mas ligeiramente curvo e, na mão esquerda, um escudo, uma forma de proteção já abandonada pelos exércitos europeus⁹⁷ mas ainda em uso na África.

Ao pé da cruz, de um lado e do outro, as duas figurinhas sobre o pedestal permanecem um enigma, embora possam representar os dois anjos que constam de numerosas iconografias da Paixão de Cristo. No entanto, aqui, ocupam o lugar geralmente reservado a outras personagens. A mesma pergunta pode ser feita sobre as duas singulares figuras parecendo insetos voadores de parte e outra da coroa portuguesa. Vem por último esta cabeça redonda que – nomeadamente em razão do desenho das orelhas – não pode ser confundida com a caveira de cor preta, colocada no eixo do pedestal da cruz. Esta figura de aparência humana parece assentar como a caveira sobre dois ossos mas a nítida diferença das representações remete sem dúvida a um outro significado. Os arabescos da coroa provam a capacidade do autor dos desenhos de reproduzir traços mais complexos, o que nos leva a pensar que o conjunto desta composição não resulta de uma simplificação e que cada detalhe tem sua importância. No entanto é impossí-

vel estabelecer uma estrita relação estrutural entre os símbolos. Porém, examinados separadamente, dois entre eles chamam particularmente a atenção, e arriscaremos uma interpretação.

Em primeiro lugar, a escada, cujo desenho dos degraus – nenhum é horizontal – parece indicar um movimento em espiral. Ora, no que se tornou o vodu haitiano, estudado por A. Metraux, no meio do terreiro encontra-se o “poteau-mitan”⁹⁸ enfeitado “quase sempre de bandas de cores vivas dispostas em espiral, ou borrifado de pontos claros sobre fundo uniforme”. Segundo Metraux, o efeito é de ordem mais decorativa que simbólica enquanto o “poteau-mitan” representa o “caminho dos espíritos” ou, “a escada que usam para descer no peristilo quando são invocados”. No desenho do processo, este “caminho dos espíritos”, se é bem daquilo que se trata, posicionado paralelamente a cruz, reforçaria, dobraria por conseguinte o poder simbólico de comunicação com as potências celestiais. Mas pode igualmente se tratar de dois caminhos paralelos destinados a duas divindades, uma cristã e a outra africana. Para entrar em contacto com estas é necessário um intermediário, função que é desempenhada por Exú. Ora, a figura redonda colocada sob o pedestal da cruz tem, na nossa opinião, uma estranha semelhança com a representação antropomórfica de Exú descrito por viajantes no início século XVIII e como ainda hoje este é representado, na África e no Brasil. De fato os três exemplos que propomos aqui (Figuras 2, 3 e 4) apresentam semelhanças com o desenho da bolsa.⁹⁹ Uma outra curiosa similitude existe entre os desenhos dos outros fólhos (Figura 1-a) e um dos símbolos vodu apresentado por Metraux (Figura 5)¹⁰⁰ não somente com o coração atravessado por uma espada, mas também com o outro com a inscrição *SI*. Milhares de quilômetros e pouco mais de dois séculos separam este desenho e os da bolsa de José Francisco Pedroso.

FIGURA 1-a

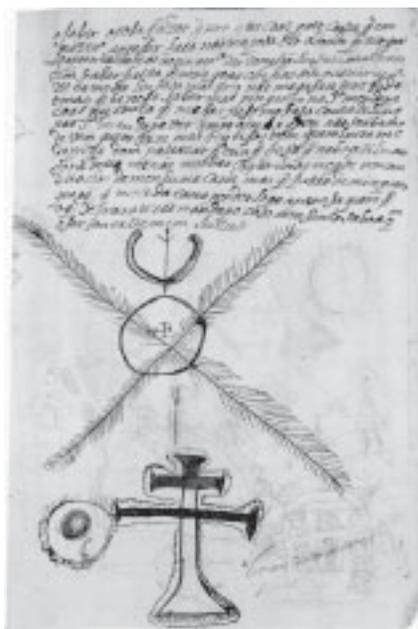


FIGURA 2



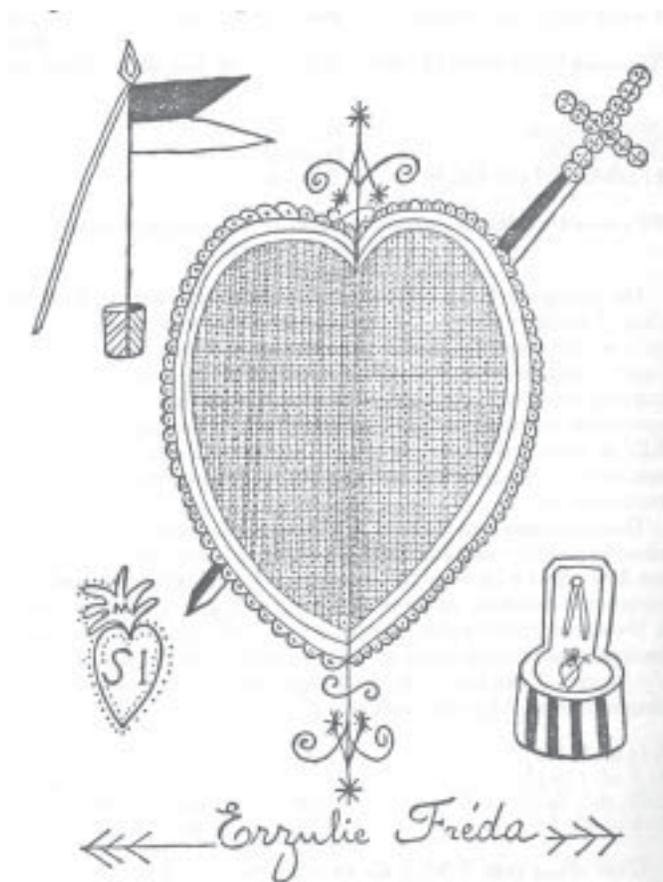
FIGURA 3



FIGURA 4



FIGURA 5 - Símbolo (vèvè) da deusa Ezili-freda-Daomé



No entanto, enquanto nos campos da Cotovia José Francisco e seus companheiros praticavam rituais muitos semelhantes ao calundu brasileiro, no Haiti outros escravos naturais da Costa dos Escravos juntavam-se em assembléias noturnas “sob pretexto de danças gerais”. Estas, chamadas *calenda*, foram proibidas pelas autoridades francesas a partir de 1704 mas sem sucesso pois, em 1765, um corpo especial de tropas ligeiras foi criado para debandar estas assembléias, agora consideradas suspeitas no entender das autoridades.¹⁰¹ Enquanto o candomblé encontrara suas raízes no calundu brasileiro, a *calenda* haitiana transformar-se-ia no vodu. Maupoil, sublinha a “força de expansão” dos cultos da Costa dos Escravos “e a admiração provocada nos que a verificaram nas Antilhas, no Brasil e nos Estados meridionais da América do Norte (o Deep South), onde o tráfico de negros não conduzia apenas Daomeanos, iorubás ou Minas”.¹⁰²

Em Portugal, mais que a repressão da Inquisição ou que o número relativamente fraco de população escrava importada,¹⁰³ foi sobretudo a proibição precoce do tráfico em direção a Portugal, assim como o caráter principalmente urbano da escravidão, que entrou a preservação duradoura embora oculta de certos valores e crenças africanas.

Através de Catarina Maria, Florinda Maria, Maria de Jesus, todas angolanas, de Francisco Antônio e seus assistentes curandeiros, naturais da Costa dos Escravos, assim como de José Francisco e seus companheiros mandingueiros, observamos como estes valores e crenças conseguiram manifestar-se, parcialmente e de maneiras mais ou menos subterrâneas, principalmente no terreno da magia. Valores e crenças já alterados, misturando-se freqüentemente, na forma e no conteúdo, às tradições populares portuguesas, sem contudo abdicarem totalmente – de modo consciente ou não – da sua memória cultural. Uma mestiçagem tornada ainda mais fácil, uma vez que a simbólica mágica presta-se naturalmente a reinterpretaciones além das barreiras lingüísticas e culturais. É por isso que, embora proibidas, as suas práticas nunca foram completamente secretas. Inscreviam-se numa rede de sociabilidade e de trocas complexas da qual participaram as diferentes castas de escravos e libertos mas igualmente os brancos das categorias sociais mais desfavorecidas. As fontes não permitem afirmar uma estreita cumplicidade entre esses segmentos da sociedade, mas seria errado remeter à uma absoluta marginalidade os negros envolvidos nessas práticas.

Ao contrário, como vimos, compartilhavam, inclusive com os que os denunciaram ou acusaram, de um mesmo sistema de pensamento. Na verdade, só o regime de terror estabelecido pela Inquisição levava a denunciar aquele branco ou negro com quem, durante um tempo, se tinha partilhado abertamente a mesma crença considerada heterodoxa. Sintomáticas são a denúncia de Bárbara Mana e a falsa ingenuidade do moço que copiou orações de S. Marcos logo guardadas numa bolsa que conservou vários dias antes de denunciar o legítimo proprietário.

Tanto a pequena turma de forros aleijados, que mal sobrevivia graças à reputação de curandeiro de um deles, como os outros acusados, homens como mulheres, eram apenas escravos ou forros que compartilhavam as mesmas condições de vida de milhares dos seus companheiros de infortúnio. As confissões deixam aparecer as relações bastante conflituosas entre senhores e escravos e as dificuldades de sobreviver para os libertos. Porém, quando presos, desaparece a diferença entre eles e os cristãos velhos que caem nas garras da Inquisição por motivos idênticos. Para todos, magia e religião popular são dois sistemas de pensamento simbólicos que não somente não se excluem mas se completam frequentemente, em especial quando se trata de lutar contra a doença, a desgraça, o inexplicável, quando o demônio invade o cotidiano e parece mais presente e mais acessível que Deus.

Curandeiros e mandingueiros negros no sistema mágico religioso português

Para um melhor entendimento dos casos apresentados até agora torna-se necessário inseri-los no quadro mais abrangente do complexo mágico religioso português, alargando o nosso espectro das crenças religiosas em vigor entre os séculos XVI e XVIII.

Na medida em que as pessoas recorrem a Francisco Antônio para tratar uma doença orgânica, mas sobretudo a manifestação de uma desgraça de origem diabólica, diagnosticada como tal tanto pelo médico como pelo exorcista, os doentes introduzem uma nova figura no campo dos práticos da eficácia simbólica: o mágico e, neste caso preciso, o curandeiro. Este, embora reconhecido pela crença e a *vox populi* não tinha qualquer estatuto

legítimo, ao inverso do médico e do padre. Além disso, não sendo sempre fácil estabelecer a demarcação entre magia e religião, tampouco não aparecem de modo certo as distinções operadas pelas populações entre ritos pagãos e católicos para conjurar uma epidemia, uma seca, afastar uma invasão de gafanhotos etc. A mesma dificuldade apresenta-se entre magia e milagre quando os rituais de curas aparentam-se e quando a ação de santos¹⁰⁴ taumaturgos, várias vezes de âmbito local, vem juntar-se como recurso suplementar. Assim, a escolha não aparece senão como uma questão de oportunidade ou, de acordo com os indivíduos e o tipo de sua inserção social,¹⁰⁵ com a legitimidade social do prático para o qual se orientam em última instância.¹⁰⁶ Que este seja um negro não é sem importância e voltaremos sobre esta distinção.

Da cura simbólica e do uso adequado do santo, do exorcista e do curandeiro

Assim, no início da segunda metade do século XVIII, enquanto o curandeiro negro Francisco Antônio estava preso nos cárceres da Inquisição, as populações do bairro do Mocambo e paróquias circundantes tinham o privilégio, quando já não existia qualquer esperança de cura, de poder recorrer à intercessão de Fr. Antônio do Lumiar, Venerável falecido em 1746 no Convento da Serra da Arrábida. Já considerado como santo quando ainda vivo, em razão dos numerosos prodígios, profecias e milagres realizados junto de pessoas de todas as condições sociais, o seu poder especializou-se de maneira característica, após a sua morte, na cura taumatúrgica. Doze anos após o seu falecimento, seu hagiógrafo e antigo confessor não lhe atribuiu menos de 23 milagres entre os mais notáveis, alguns dos quais registrados por um notário apostólico. Exceto a nobreza, todas as categorias sociais são referidas como beneficiárias dos seus milagres, incluindo os escravos, representados por uma mulher que sobreviveu a um parto perigoso.

A inserção desta escrava e o tipo de milagre que a ela se refere – um dos três partos da lista – não é provavelmente isento de significado e necessita de uma rápida digressão. Com efeito, a hagiografia foi publicada dois anos após a lei de proibição de entrada de novos escravos (1761) e coloca até certo ponto a tônica sobre o valor dos escravos e o interesse da sua re-

produção biológica. No entanto, a intercessão foi apresentada como vindo da escrava, e não da sua senhora, o que pode ser para o hagiógrafo uma maneira de significar ou afirmar a adesão das escravas à religião católica e o interesse da Igreja por elas. Neste sentido, a ausência de um escravo de sexo masculino entre os beneficiários não é tampouco sem significado. Seja como for, as duas interpretações – reprodução biológica/interesse para as mulheres negras boas católicas – podem não ser necessariamente e conscientemente relacionadas no entender do redator, sem todavia serem nem contraditórias nem incompatíveis. Não podemos tampouco excluir uma demonstração pedagógica destinada em especial aos senhores, com o fim de mostrar-lhes o interesse de conceder uma boa educação religiosa aos seus cativos.

Embora a Serra da Arrábida fosse para a época bastante afastada de Lisboa e de acesso particularmente difícil, é, no entanto, na capital que mais de dois terços (17) dos milagres estão situados. Entre eles, quatro dizem respeito a moradores do Mocambo e quatro das freguesias limítrofes onde Francisco Antônio atuava: Mercês, S. Paulo, Santa Catarina. Comparadas com as categorias sociais que comparecem no processo de Francisco Antônio, as da hagiografia são, de modo geral, de um nível superior.¹⁰⁷ Encontramos pessoas que têm já fé nas virtudes taumatúrgicas do Venerável e outras, sujeitos ativos ou objetos passivos do acontecimento miraculoso, a quem ela foi transmitida em situação de desespero ou de emergência. Assistimos por conseguinte a um verdadeiro processo de transmissão da devoção em relação ao Venerável e a um alargamento do seu campo social de intervenção e de influência. Todas as situações correspondem a indivíduos quer à beira da morte ou gravemente doentes, quer atingidos de uma afecção perigosa, crônica ou na origem de graves incapacidades físicas, sempre confrontados com a impotência dos médicos que renunciaram e os abandonaram ao desamparo.

O hagiógrafo, através da descrição dos comportamentos de alguns devotos, que introduziu na sua narrativa, revela um dos traços do pensamento religioso e mágico da época: uma fé superior nas forças tutelares que nos médicos e seus remédios. Assim, Manoel Ferreira Delgado, devoto fervoroso do Venerável, quando acorre para socorrer o seu vizinho que está se esvaindo em sangue pelo nariz na seqüência de uma apoplexia, começou por lançar fora todos os remédios prescritos, antes de aplicar-lhe um

pouco da terra da sepultura do santo homem sobre as narinas e o crânio. Apesar do sucesso temporário, em razão da pouca fé do paciente, que o conduziu até um estado de coma gravíssimo, conseguiu restabelecer-se após a terceira intervenção do devoto, que lhe fez beber um caldo de galinha misturado com uma decocção da mesma terra.

Relíquia inesgotável, aquela terra constituía o princípio ativo simbólico da maior parte dos milagres referidos, independentemente das moléstias de resto indicadas com uma relativa precisão para a época. Assim, em Lisboa, encontramos um caso de carbúnculo maligno, de difteria – garrotinho –, três dores de dentes, um tumor no seio, dois tumores ou inchações perigosas, uma febre aguda com complicações respiratórias, uma dor no peito acompanhada de diversos sintomas violentos, duas dores violentas e perigosas não localizadas pelo documento e, por último, oito infecções oculares que já provocaram a cegueira parcial ou quase total de um ou dos dois olhos. Foi por exemplo o dramático caso de Maria de Jesus que, após ter sido sangrada dezesseis¹⁰⁸ vezes sem nenhuma melhora, absorveu a água misturada com a terra da sepultura do Venerável, lavou os olhos com a mesma, e experimentou um alívio imediato. Na maioria dos casos o doente conseguia uma melhoria rápida do seu estado, às vezes a cura era quase instantânea, às vezes necessitava de alguns dias. Raramente assistia-se a uma recaída, mas quando isto acontecia era atribuída à pouca fé do paciente, como no caso citado há pouco. Nessa argumentação encontramos uma estreita similitude com o caso de Bárbara Mana, tratada por Francisco Antônio, que após ter conhecido um primeiro alívio sofreu uma recaída quase imediata quando começou a duvidar do caráter lícito da cura.

Exceto um caso,¹⁰⁹ todas as situações apresentadas na hagiografia parecem confirmar que “o processo que conduz um paciente a voltar-se para um santo taumaturgo não constitui de modo algum uma ruptura com os cuidados anteriores, mas a última etapa quando as precedentes se revelaram vãs”.¹¹⁰ Contudo, não faltam os exemplos em contrário, mostrando claramente que, no pensamento religioso da época barroca, a cura dita milagrosa constituía apenas um dos meios à disposição dos pacientes, mas que não era nem logicamente nem hierarquicamente determinada na cadeia das possibilidades curativas. Apresentar o milagre como o recurso de última instância era sem dúvida fazer obra pedagógica mas era igualmente

esquecer a lição da Igreja sobre a origem divina, por conseguinte sobrenatural, da doença, pois da mesma maneira que as epidemias ou as catástrofes naturais – que afligiam o conjunto de uma população – eram apresentadas como um aviso e um castigo celestial sancionando um desregramento social, a doença individual também era percebida como um aviso ou um castigo de Deus. Conseqüentemente, era a Deus, diretamente ou através os seus santos, que o homem devia dirigir-se em primeiro lugar para curar a sua alma e, como reflexo desta, o seu corpo em perdição, corpo que deve se esforçar para tratar aproveitando-se de todos os meios lícitos.

Este princípio da primazia da cura espiritual foi analisado por José Gil a propósito do uso curativo do famoso retábulo do convento dos Antonitas¹¹¹ de Issenheim, na Alsácia Francesa. Aqui manifesta-se de modo paradigmático a estreita relação entre a mobilização psicológica do paciente e a cura miraculosa, graças a uma encenação simbólica que era suficiente por si própria para provocar a cura ou favorecer o processo terapêutico.

A ordem dos Antonitas dedicava-se exclusivamente a tratar de doentes. Nos seus hospitais eram invocados vários santos.¹¹² Mas, em Issenheim, a peça soberana do arsenal curativo era o retábulo representando Cristo, “composto numa intenção bem precisa (...): desempenhava um papel terapêutico”. Este Cristo “impressionante, (...) de cor esverdeada, quase em estado de putrefação, é a dor encarnada” considera J. Gil.¹¹³ De acordo com Otto Benesch, o retábulo ficava fechado a maior parte do ano e não apresentava aos fiéis senão os painéis externos,

com ao centro, a Crucificação, sobre a vertente fixa da esquerda Santo Antônio, sobre a da direita São Sebastião. (...) O retábulo fechado os reúne sob os vastos braços, semelhantes a duas asas potentes, do Crucificado. (...) Os doentes conduzidos ao hospital eram primeiro colocados na frente desta imagem, na esperança de um milagre; se não tivesse lugar, começava-se então o verdadeiro tratamento médico.¹¹⁴

É certo, diz J. Gil, que o propósito do autor do retábulo era propor uma metamorfose do corpo: do corpo do Cristo e do corpo do doente. O milagre esperado implicaria uma forte comoção à vista do Crucificado exangue, “esfolado”, tão horrível e tão próximo que provoca o empenho emocional do doente: este deveria contribuir para a cessação do sofrimento do Cristo, ao seu renascimento, à sua ressurreição.¹¹⁵

Existiria, prossegue J. Gil, um convite “à uma troca energética entre o paciente – que expulsa a sua doença, transformando-a em energia purificada que oferece ao Crucificado – e o Cristo – que faz descer sobre o paciente a graça do milagre”.

Este “empenho emocional”, que os antonitas tentavam conscientemente provocar antes de começarem qualquer cura médica, mostra que o milagre era bem, como o sublinha J. M. Sallmann, “uma cura terapêutica cujo uso é feito com uma relativa facilidade e cuja eficácia depende dos meios simbólicos postos em prática”. Neste sentido, acrescenta:

o recurso ao poder taumatúrgico de um santo situa-se no mesmo plano formal que o de outras curas de tipo “não especializada” como a medicina ou a magia, ou de tipo mais “especializado” como o exorcismo. Entre estas diferentes terapêuticas, há menos concorrência que complementaridade. Os doentes recorrem apenas ao santo ou as suas relíquias em última instância, quando todas as outras formas de tratamento falharam. Na ideologia comum do tempo, quase não há hierarquia entre elas, e o fato de solicitar os recursos da medicina, da magia ou da santidade continua a ser apenas uma questão de circunstância. A inspiração do momento prevalece sempre, sobretudo quando há urgência.¹¹⁶

Ora, esta urgência, se evidentemente tem a ver em primeiro lugar com o estado do doente, pode igualmente resultar de um malogro dos médicos, exorcistas ou mesmo da cura miraculosa. Dito de outra maneira, nenhum dos operadores culturais, encarregados de “fazer compreender ao paciente que a sua perturbação é provocada por uma ruptura das suas relações com o sagrado e que só ele pode restabelecê-las”,¹¹⁷ conseguiu mobilizar o seu potencial emocional que lhe permite superar o mal. Para o doente isso significava igualmente que todos os modelos lícitos de intervenção simbólica falharam. Porém, ainda permanecia a vasta gama dos recursos e esperanças oferecidos pela magia. De fato, apesar de terem sido considerados definitivamente fora da lei e assimilados à esfera diabólica desde as Ordenações Manuelinas,¹¹⁸ os práticos da cura terapêutica, os curadores ou, de acordo com as suas denominações regionais, saladores, benzedores, mezinheiros e feiticeiros continuaram a recrutar em todos os meios da sociedade, inclusive entre os eclesiásticos, os médicos e a aristocracia.¹¹⁹ J.

Pedro Paiva cita o caso de um familiar e médico do Santo Ofício que acabou por se denunciar por se ter

curado com pessoas supersticiosas e feiticeiras, esperando dellas enganosamente o remedio para meus achaques, pois o não achava em nenhuma outra parte; ao que me obrigou o amor da vida com receio da morte.¹²⁰

O mais interessante da sua confissão é que tudo permite acreditar que ele foi curado. De fato não se pode duvidar que entre as mãos dos práticos da magia ilícita a eficácia simbólica, transcendendo as barreiras erigidas pela lei e religião, surtia resultados, onde os médicos e os exercícios espirituais não tinham obtido êxito.¹²¹ O doente cura-se, afirma Levi-Strauss, analisando a eficácia da cura xamanista numa cultura alheia à nossa. Cura-se provocando “un déblocage du processus physiologique, c’est-à-dire la réorganisation, dans un sens favorable, de la séquence dont [le] malade subit le déroulement”. Por isso,

la cure chamanique se place à moitié chemin entre notre médecine organique et des thérapeutiques psychologiques comme la psychanalyse. Son originalité provient de ce qu’elle applique à un trouble organique une méthode très voisine de cette dernière.¹²²

Todavia, como o estabeleceu claramente Levi-Strauss:

l’efficacité de la magie implique la croyance en la magie, et que celle ci se présente sous trois aspects complémentaires: il y a d’abord, la croyance du sorcier dans l’efficacité de ses techniques: ensuite, celle du malade qu’il soigne ou de la victime qu’il persécute, dans le pouvoir du sorcier lui-même; enfin, la confiance et les exigences de l’opinion collective, qui forment à chaque instant une sorte de champ de gravitation au sein duquel se définissent et se situent les relations entre le sorcier et ceux qu’il ensorcelle. Aucune des trois parties en cause n’est évidemment à même de former une représentation claire de l’activité du sympathique, et des troubles (...) appelés homéostatiques.¹²³

Essa necessária partilha das crenças entre os diferentes atores numa cura, da qual depende a eficácia simbólica no plano psicológico e fisiológico, vigora não somente para o feiticeiro, para o xamã, como para o exorcista, o santo, e o médico, tanto para uma cura bem sucedida como para casos de malogro. Porque, seguindo esta lógica, pode-se pôr em paralelo os efei-

tos de todos os tipos de previsões negativas proferidas por qualquer um deles.¹²⁴ A esse respeito, J. M. Sallmann considera o estatuto do santo como “intermediário entre o do psicanalista e o do xamã”. Como este,

age sobre a personalidade social do paciente, ajudando-o a situar-se de novo no seu quadro de referência cultural, essencialmente pela adesão sem rodeio à Fé católica e a crença ao culto dos santos. Para conter um conflito de origem psíquica (a possessão diabólica por exemplo), elabora novas defesas culturais (o exorcismo), e para curar uma doença orgânica, atua sobre o sistema simpático do paciente e as componentes psicossomáticas da doença.¹²⁵

Por essa razão nos questionamos sobre o lugar e a função do feiticeiro negro, curandeiro ou mandingueiro, quando a sua prática se inscreve no seio de um sistema simbólico mágico-religioso a priori alheio ao seu. Recordemos que os doentes declaram ter consultado Francisco Antônio após uma sucessão de fracassos, tanto da parte do médico como, freqüentemente, do exorcista, que confessaram sua inaptidão e diagnosticaram um ataque sobrenatural, diabólico, superior aos seus poderes. Tal atitude pode parecer paradoxal. Contudo ela revela que, durante séculos, as sutilezas teológicas introduzidas pela contra-reforma tiveram apenas um fraco resultado, enquanto o uso e abuso da onipresença e da onipotência do diabo por parte do corpo eclesiástico podiam apenas produzir o efeito perverso que se conhece: estabelecê-lo quase à igualdade de poder com Deus. Quando os agentes legítimos confessavam ter sido vencidos pelo Maligno e aconselhavam procurar socorros “noutro lugar”, quer dizer, quando todos os meios lícitos tinham falhado, tentar desviar a influência nefasta do demônio constituía uma saída lógica e satisfatória, dado que sem mesmo ter que recorrer ao imaginário pacto com o demônio, podia ser alcançada graças a intermediação dum curandeiro. Neste instante entravam em cena todas as redes de conhecimentos que conduziam o infeliz à porta do “feiticeiro” ao seu alcance, ou do prático com a melhor fama. O que explica a existência de certos indivíduos especializados, os inculcadores, encarregados de dirigir as pessoas para o mágico de melhor reputação e qualidade que correspondesse às suas necessidades. Alguns destes intermediários assumiam a função de fiador “da capacidade de certos agentes e eram mesmo muitas vezes os únicos meios de acesso a certas pessoas”. Representavam uma espécie de garantia contra os charlatães.¹²⁶

Diabo familiar contra Diabo do Outro

De acordo com J. P. Paiva, o número dos curandeiros era tão importante em Portugal que não existia uma freguesia, por pequena que fosse, que não tivesse o seu. A sua área de ação era habitualmente limitada a esta, exceto quando a sua fama extravasava os limites geográficos iniciais.¹²⁷

Porque um branco se voltaria para um feiticeiro negro quando existiam tantos feiticeiros brancos em Lisboa? Quais crenças mágico-religiosas eram compartilhadas, quais representações comuns do sobrenatural, onde e como inscrevia-se F. Antônio no seio desta cadeia complexa de agentes do sagrado? Também, não é certo que a notoriedade de Francisco Antônio fora da sua paróquia assentava essencialmente sobre os seus resultados. Se, como hoje é ainda o costume, os doentes identificaram o responsável da sua desgraça entre os seus parentes, familiares ou vizinhos, numerosos brancos que recorriam aos seus serviços procuravam o socorro de um prático estrangeiro à sua comunidade. Inscrevia-se pois numa continuidade, onde o seu caráter “exótico” lhe conferia um suplemento de eficácia; esperava-se dele “uma força desconhecida e desconcertante”.¹²⁸ Estrangeiro, Francisco Antônio o era, social, territorial e culturalmente. De qualquer modo, era assim que devia ser considerado, pois, ontem como hoje, não se consulta um “feiticeiro” ou “curandeiro” negro da mesma maneira que um branco. Desde a alta antiguidade, os escravos, os dominados de maneira geral, sempre foram vistos como detentores de uma magia superior à dos dominantes.¹²⁹ Ora, o essencial do poder atribuído a Francisco Antônio firma-se sobre o seu estatuto de estrangeiro e principalmente de representante de povos cuja humanidade e cultura são negadas, povos qualificados de selvagens ou bárbaros, entregues ao paganismo, a costumes e crenças inspiradas pelo Diabo, representados de maneiras mais fantasmagóricas que reais. Batizados, ladinizados,¹³⁰ continuavam a não ser considerados senão como “novos convertidos”, sempre suspeitos de conservar genuinamente laços privilegiados com as forças diabólicas que tinham antes do batismo.¹³¹ Assim, no caso de Francisco Antônio, era perto do representante de uma cultura considerada possuidora de poderes mágicos diferentes, quando não superiores, que as pessoas procuravam proteção ou ajuda. Nessa perspectiva, ele teria tido uma maior habilidade para lutar contra as forças obscuras,

das quais ele mesmo era procedente, que um branco que não conhecia, ou tinha esquecido, todos os enganos delas.

Seja como for, se Francisco Antônio, ou o que ele representava, não compartilhasse necessariamente com os seus doentes brancos a noção cristã ocidental do Diabo e do Mal, todos compartilhavam a mesma convicção de que a desgraça e a doença tinham origens sobrenaturais e que a estas era necessário dirigir-se, quer para conciliá-las, quer para combatê-las. Uma base comum suficiente para favorecer um processo sincrético e para que funcionasse a eficácia simbólica do ritual, salvo quando o paciente assustava-se em razão da sua aproximação a um demônio que não lhe é familiar. Foi provavelmente o que aconteceu a Bárbara Mana, paciente e responsável pela infelicidade de Francisco Antônio. Mas quantos outros pacientes brancos foram consultá-lo e ficaram satisfeitos depois de terem consultado sem sucesso outros curandeiros brancos? Teriam sido Francisco Antônio e os outros curandeiros negros da capital o último recurso no conjunto das curas ilegítimas?

A esse respeito, nesta busca de poderes mágicos diferenciais e cumulativos, seria interessante conhecer o papel que desempenhavam os diferentes grupos estrangeiros marginais e dependentes da sociedade portuguesa, bem como as relações que mantinham entre si. Vários processos deixam antever contactos estreitos entre negros, mulatos e mouriscos. No campo da cura ou da feitiçaria maléfica, cada casta poderia ter desempenhado, em relação às outras, um papel complementar, análogo ao descrito por C. Bernand para a América Hispânica, hoje ainda em vigor.¹³² Por último, como vimos com as bolsas de mandinga e as curas de Francisco Antônio, é necessário recordar que para um indivíduo a coexistência entre dois sistemas de pensamento ou de valores é possível quando não se confrontam. É por essa razão que quem usava uma bolsa devia abandoná-la temporariamente quando desejava entrar numa igreja para cumprir os seus deveres de cristão. Neste sentido, os acusados, brancos ou negros, não mentiam quando juravam nunca ter renegado Deus. Não revelaria essa ausência de confrontação e contradição do foro íntimo uma das formas mais elaboradas da mestiçagem cultural? A Inquisição não podia evidentemente admitir nem compreender esta concepção, provavelmente compartilhada por um grande número de naturais do reino, assim como por escravos e forros. Mas,

sem dúvida, estes homens e mulheres, apesar de manifestarem a aceitação pelo menos parcial de um novo imaginário, não renunciaram a manter um “pensamento ofertado” a alguns deuses do panteão africano, pensamento para sempre ignorado pelo tribunal da Inquisição e pelos tribunais eclesiásticos.

Bibliografia

- AUGÉ, Marc. *Le Génie du paganisme*. Paris: Gallimard, 1982.
- _____. *Le dieu objet*. Paris: Flammarion, 1988.
- BAROJA, Julio Caro. *Les sorcières et leur monde*. Paris: Gallimard, 1972.
- BENESCH, Otto. *La peinture allemande, de Dürer à Holbein*. Genève: Skira, 1966.
- BENISTE, José. *Òrun Àiyé, o encontro de dois mundos. O sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a terra*. Rio de Janeiro: Bertrand-Brasil, 1997.
- BERNAND, C. *Negros esclavos y libres en las ciudades americanas*. CD-rom Colección Proyectos Históricos Tavera (I) DIGIBIS: Madrid, 2000.
- BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia, feitiçeiros, saladores e nigromantes no séc. XVI*. Lisboa: Universidade Aberta, 1987.
- BOURDIEU, P. Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber. *In: Archives Européennes de Sociologie*, XII, 1, 1971.
- CALAINHO, Daniela Buono. *Metrópole das mandingas. Religiosidade negra e inquisição portuguesa no antigo regime*. Tese de doutoramento. Niterói, 2000.
- _____. Jambacousse e gangazambes: feitiçeiros negros em Portugal. *Afro-Ásia*, 26-26 (2001).
- _____. *Negros hereges, agentes do diabo. Religiosidade negra e inquisição em Portugal – séculos XVI-XVIII*. *In: FLORENTINO, Manolo & MACHADO, Cacilda (Orgs.). Ensaios sobre a escravidão (I)*. Minas Gerais: UFMG, 2003.
- CAPONE, Stefania. *La quête de l'Afrique dans le candomblé, pouvoir et tradition au Brésil*. Paris: Karthala, 1999.
- CHEVALIER J. & GHEERBRANT A. *Dicionário dos símbolos*. Lisboa: Ed. Teorema, 1994.
- DESCH OBI, T. J. *Combat and the crossing of the kalunga*. *In: HEYWOOD, Linda M. Central Africans and cultural transformation in the american diaspora*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

- DURKHEIM, E. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: PUF, 1968.
- FONSECA, Jorge. *Escravos no sul de Portugal. Séculos XVI-XVII*. Lisboa: Ed. Vulgata, 2002.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Paris: Gallimard, 1976; Lisboa: Relógio D'Água Editores, 1994.
- FRAGINALS, Manuel Moreno. *Aportes culturales y deculturación. In: La Historia como arma y otros estudios sobre esclavos, ingenios e plantaciones*. Barcelona, 1983.
- GIL, José. *Les métamorphoses du corps*. Paris: La Différence, s.d.
- GINZBURG, Carlo. *Les batailles nocturnes*. Paris: Flammarion, 1984.
- Glossário de magia e esoterismo*. São Paulo: NETRA, 2001.
- ISERT, Paul Erdman. *Voyages en guinée et dans les îles caraïbes en Amérique*. Paris: Karthala, 1989.
- KARASCH, Mary C. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro, 1808-1850*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- LAHON, Didier; NETO, Maria Cristina & et al. Catálogo da exposição *Os negros em Portugal – Sécs. XV a XIX*. Mosteiro dos Jerónimos de Belém, Lisboa, 23-9-1999/24-1-2000, Lisboa: C.N.C.D.P., 1999.
- LAHON, Didier. *Violência do estado, violência privada. O verbo e o gesto no caso Português. In: FLORENTINO, Manolo & MACHADO, Cacilda. Ensaio sobre a escravidão (I)*. Minas Gerais: UFMG, 2003.
- Le dictionnaire des inquisiteurs*. Valence, 1494. Revisitado por Louis Sala-Molins, Ed. Galilée, 1981.
- LEBRUN, F. *Médecins, saints et sorciers aux 17e et 18e siècles*. Paris: Messidor, 1983.
- MANDROUX, R. *Magistrats et sorciers en France au XVII^e siècle*. Paris: Seuil, 1980.
- Manuel des inquisiteurs d'Eymerich*. Paris: Mouton-EHSS, 1973.
- MAUPOIL, Bernard. *La Géomancie à l'ancienne côte des esclaves*. Paris: Institut d'Ethnologie, 3^a ed., 1998.
- MAUSS, M. *Sociologie et Anthropologie*. Paris: PUF, 1980.
- METRAUX, A. *Le vaudou haïtien*. Paris: Gallimard, 1958.
- MOTT, Luís. *Etnodemonologia: a vida sexual do Diabo no mundo ibero-americano. In: Religião e Sociedade*, n.122, 1985.
- MUCHEMBLED, R. *Sorcières, justice et société aux 16e et 17e siècles*. Rio de Janeiro: Imago, 1987.

- _____. *La sorcière au village, XV-XVIII^e siècle*. Folio: Gallimard, 1991.
- PAIVA, J. P. *Bruxaria e superstição num país “sem caça às bruxas”, 1600-1774*. Lisboa: Notícias editorial, 1997.
- _____. *Práticas e crenças mágicas, o medo e a necessidade dos mágicos na diocese de Coimbra (1650-1740)*. Coimbra: Minerva, 1992.
- LOUREIRO, Rui M. & GRUZINSKI, Serge (Coord.). *Passar as fronteiras – Actas do II Colóquio Internacional sobre Mediadores Culturais – Séculos XV a XVIII*. Lagos: Centro de Estudos Gil Eanes, 1999.
- SALLMANN, Jean-Michel. *Naples et ses saints á l’âge baroque (1540-1750)*. Paris: PUF, 1994.
- SANTANA, Francisco. *Bruxas e curandeiros na Lisboa Joanina*. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1996.
- SANTOS, Maria Helena Carvalho dos. *A abolição da inquisição em Portugal- um acto de poder. Inquisição*. In: *Actas do 1º congresso luso-brasileiro sobre inquisição, Lisboa, 1987*. Lisboa: Universitária Editora, 1989, v. III.
- SCHUTZENBERGER, Anne Ancelin. *Forme européenne inconsciente du chamanisme: la réalisation automatique des prédictions. Transe, chamanisme, possession, Actes des I^{er} rencontres Internationales de Nice*. Avril: 1985, Nice: Editions Serre, 1986.
- SLENES, Robert W. *Malungu, Ngoma vem! África encoberta e descoberta no Brasil*. Luanda: Museu Nacional da Escravatura, INPC, 1995.
- _____. *The great porpoise-skullstrike: central african water spirits and slave identity in early-nineteenth-century Rio de Janeiro*. In: HEYWOOD, Linda M. (ed.). *Central africans and cultural transformation in the american diaspora*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- SILVA, M. B. Nizza da. *Culinária colonial*. *Oceanos*, n. 42, C.N.C.D.P., abril/junho 2000. Lisboa: C.N.C.D.P.
- SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno atlântico. demonologia e colonização. séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- _____. *Curas mágicas y sexualidad en el siglo XVIII luso-brasileño*. In: QUEIJA, Berta Ares & GRUZINSKI, Serge (Coord.). *Entre dos mundos – fronteiras culturais y agentes mediadores*. Sevilla: E.E.H.A, 1997, pp. 441-450.
- _____. *O diabo e a terra de santa cruz, feitiçaria e religiosidade popular no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

STELLA, Alessandro. *Histoires d'esclaves dans la péninsule ibérique*. Paris: EHESS, 2000.

WALKER, Timothy Dale. *Doctors, folk medicine and the inquisition: the repression of popular healing in Portugal during the enlightenment era*. Tese de doutoramento. Boston University, 2001.

THIERS, Jean Baptiste. *Traité des superstitions*. Paris: Le Sycomore, 1984.

VASCONCELOS, José Leite de. *Signum Salomonis a figa – a barba em Portugal*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1996.

VERGER, P. *Fatumbi, Les dieux yoruba en afrique et au nouveau monde*. Paris: Métailié, 1982.

Notas

¹ BECKFORD, W. *Diário de William Beckford em Portugal e Espanha*. Lisboa: BN, 1988, p. 50.

² SANTOS, Maria Helena Carvalho dos. A abolição da Inquisição em Portugal – Um acto de Poder. *Inquisição*. Actas do 1º Congresso Luso-Brasileiro sobre Inquisição, Lisboa, 1987. Lisboa: Universitária Editora, 1989, v. III, p. 1382.

³ “a importância primordial deste facto que marca as atitudes religiosas medievais e modernas no nosso país: o cristianismo afirma-se contra o maometanismo e contra o judaísmo, não se destriçando, no primeiro caso, o confronto religioso do confronto militar, político, social e cultural (...)” – BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia, feitiçarias, saladores e nigromantes no séc. XVI*. Lisboa: Universidade Aberta, 1987, p. 246

⁴ IANTT, Inq. Lisboa, Processo-Denuncia, nº 14.105, 1 fl. (1796).

⁵ PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição num país “sem caça às bruxas”, 1600-1774*. Lisboa: Notícias editorial, 1997, p. 150

⁶ “Ora, a confissão é um ritual de discurso em que o sujeito que fala coincide com o sujeito do enunciado; é igualmente um ritual que se desdobra numa relação de poder, porque não se confessa sem a presença, pelo menos virtual, de um parceiro, que não é simplesmente o interlocutor, mas a instância que requer a confissão, a impõe, a aprecia e intervéem para julgar, punir, perdoar, consolar, reconciliar; um ritual em que a verdade se autentifica pelo obstáculo e pelas resistências que teve de vencer para se formular; por fim, um ritual em que a simples enunciação, independentemente das suas consequências externas, produz, em quem a articula, modificações intrínsecas: ela inocenta-o, redime-o purifica-o, descarrega-o das suas faltas, liberta-o, promete-lhe a salvação.” FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Paris: Gallimard, 1976 / Lisboa: Relógio D'Água Editores, 1994, p. 66.

⁷ PAIVA, J.P., *op. cit.*, p. 356.

⁸ Gracia Luzia IANTTT, Inq. Lisboa, nº 433 (1736); Antónia da Cruz, Inq. Lisboa, nº 11.177 (1745).

⁹ Francisco José Pedroso, natural da Costa da Mina; IANTTT, Inq. Lisboa, nº 11.774 (1731). Detentor de uma bolsa de mandinga, ele afirma que sempre pensou que ela não tinha sido feita com a ajuda do demônio, “*que era coisa de Deos*”, ao contrário de uma outra, cuja existência conhecia mas que se recusava a usar.

¹⁰ IANTTT, Inq. Lisboa, Processo nº 6.286, (1733).

¹¹ PAIVA, J. P., *op. cit.*, p. 129. Sobre a violência dos senhores: LAHON, Didier. *Violência do Estado, violência privada. O verbo e o gesto no caso português*. In: FLORENTINO, Manolo & MACHADO Cacilda (Orgs.). *Ensaio sobre a Escravidão (I)*. Ed. UGMG, 2003, pp. 87-120.

¹² FRAGINALS, Manuel Moreno. Aportes culturales y deculturación. *La Historia como arma y otros estudios sobre esclavos, ingenios e plantaciones*. Barcelona, 1983, pp. 29-31, citado por SLENES, Robert W. *Malungu, Ngoma vem! África encoberta e descoberta no Brasil*. Luanda: Museu Nacional da Escravatura, INPC, 1995, 24 p. 15.

¹³ IANTTT, Inq. Lisboa, Processos nº 437, Florinda Maria de São José, (1736); SANTANA, Francisco. *Bruxas e curandeiros na Lisboa Joanina*. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1996, pp.125-126.

¹⁴ “*o seu Pay se chamava Catumbeque e sua Mai Máve (...) Que ella tinha (...) duas irmãs huma chamada Quiloma e outra chamada Capacoe outra que morreo não lhe lembra o nome.*”

¹⁵ FRANÇOIS, Medeiros. *L'Occident et l'Afrique (XIIIe-XVe siècle)*. Paris: Karthala-C.R.A., 1985.

¹⁶ SLENES, Robert W., *op. cit.*, p. 10 e *The Great Porpoise-SkullStrike: Central african water spirits and slave identity in early-nineteenth-century Rio de Janeiro*. In: HEYWOOD, Linda M. (ed.). *Central africans and cultural transformation in the American diaspora*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, pp. 183-208 e, na mesma obra; DESCH OBI, T. J. *Combat and the crossing of the Kalunga*. pp. 353-370.

¹⁷ KARASCH, Mary C. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro, 1808-1850*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, pp. 418-419. Para Portugal; FONSECA, Jorge. *Escravos no sul de Portugal. Séculos XVI-XVII*. Ed. Vulgata, 2002, pp. 237-238; ALMADA, André Álvares d'. *Tratado Breve dos Rios de Guiné do Cabo Verde, (1594)*. In: *Monumenta Missionaria Africana, 2ª Série, v. III, doc. 92, p. 339*.

¹⁸ IANTTT, Inq. Lisboa, Processo 348, Joana Antónia (1746).

¹⁹ IANTTT, Inq. Lisboa, Processo 2.279, Maria de Jesus (1735).

²⁰ SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno atlântico. Demonologia e colonização. Séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p. 170.

²¹ *Idem, 172*.

²² WALKER, Timothy Dale. *Doctors, folk medicine and the Inquisition: the repression of popular healing in Portugal during the enlightenment era*. Tese de doutoramento. Boston University, 2001.

²³ CHEVALIER J. & GHEERBRANT, A. *Dictionário dos símbolos*. Lisboa: Teorema, 1994, p. 149. No entanto o *Levitico (9,4)* considerava-o como um animal impuro.

²⁴ Não encontramos qualquer referência ao transporte por via aquática nas obras seguintes: *Le Dictionnaire des inquisiteurs*. Valence, 1494, “revisitado” por Louis Sala-Molins, Ed. Galilée, 1981; *Le Marteau des sorcières*. Grenoble: Ed. J. Millon, 1990, Cap. III; *Manuel des Inquisiteurs d’Eymerich*. Paris: Mouton-EHSS, 1973; MANDROUX, R. *Magistrats et sorciers en France au XVIIe siècle*. Seuil: 1980; MUCHEMBLED, R. *Sorciers, justice et société aux 16e et 17e siècles*. Imago, 1987; Idem, *La Sorcière au village, XV-XVIIIe siècle*. Gallimard: Folio, 1991; CARO, Baroja, Julio. *Les Sorcières et leur monde*. Gallimard, 1972; ESCAMILLA-COLIN, M. *Crimes et châtements dans l’Espagne Inquisitoriale*. T. 2, Berg International, 1992; GINZBURG, Carlo. *Les Batailles nocturnes*. Paris: Flammarion, 1984.

²⁵ PAIVA, J. P., *op. cit.*, pp.41 e 47.

²⁶ BETHENCOURT, F., *op. cit.*; PAIVA, J. P. *Práticas e crenças mágicas, o medo e a necessidade dos mágicos na Diocese de Coimbra (1650-1740)*. Coimbra: Minerva, 1992 e *idem*, pp. 208-209.

²⁷ 1761: proibição de importação de novos escravos na metrópole. 1773: Lei do ventre livre e libertação dos escravos de quarta geração.

²⁸ “Dois alvarás, um de 1756 e o outro de 1788, permitiam aos oficiais, mestres, marinheiros e mais homens do mar que navegassem para o Brasil dedicar-se por sua conta e risco a um pequeno comércio alimentar” de produtos da metrópole. SILVA, M. B. Nizza da. *Culinária colonial*. *Oceanos*, C.N.C.D.P., nº 42, abril/junho 2000, p. 27.

²⁹ SOUZA, Laura de Mello e. *Curas mágicas y sexualidad en el siglo XVIII Luso-Brasileño*. In: QUEIJA, Berta Ares & GRUZINSKI, Serge (Orgs.). *Entre dos mundos – Fronteiras culturais y agentes mediadores*. Servilla: E.E.H.A., 1997, pp. 441-450. Neste artigo ela trata, entre outros, do caso de Domingos Alvares (IANTT, Inq. Évora, nº 7.759), negro natural da Costa da Mina, batizado no Brasil, *curandeiro* e *saludador*, sentenciado em 1742 e degredado na cidade de Castro-Marim, fronteira a Espanha, no extremo sul do país. Novamente preso em 1747 por ter reincidido na mesma culpa, associando a esta o mito tipicamente ibérico da busca de tesouros e do desencanto de mouras, foi desterrado em 1749 para Braga, no extremo Norte do país. As suas práticas correspondem às descritas para o século XVI por BETHENCOURT, F., *op. cit.*, p. 53. Sobre o tema dos Mediadores Culturais ver LOUREIRO, Rui M. & GRUZINSKI, Serge (Orgs.). *Passar as fronteiras*, Actas do II Colóquio Internacional sobre Mediadores Culturais – Séculos XV à XVIII. Lagos: Centro de Estudos Gil Eanes, 1999.

³⁰ “Sans doute, sans les dieux, les hommes ne pourraient vivre. Mais, d’un autre côté, les dieux mourraient si le culte ne leur était pas rendu. Celui-ci n’a donc pas uniquement pour objet de faire communier les sujets profanes avec les êtres sacrés, mais aussi d’entretenir ces derniers en vie, de les refaire et de les régénérer perpétuellement. (...) La raison d’être des cultes, [...], ne doit pas être recherchée dans les gestes qu’ils prescrivent, mais dans le renouvellement intérieur et moral que ces gestes contribuent à déterminer. Ce que le fidèle donne réellement à son dieu, ce ne sont pas les aliments qu’il dépose sur l’autel, ni le sang

qu'il fait couler de ses veines: c'est sa pensée". DURKEIM, E. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: PUF, 1968, pp. 494-495. Livro III, cap. II: O culto positivo, parte V, no parágrafo começando com: "Il faut donc se garder de croire avec Smith..."

³¹ IANTT, Inq. Lisboa, Processo nº 11.179 (1744). Francisco Antônio, preto forro, natural da Costa da Mina.

³² "Sont aussi destinés à être magiciens certains personnages que signalent à l'attention, à la crainte et à la malveillance publique, des particularités physiques ou une dextérité extraordinaire, comme les ventriloques, les jongleurs les bateleurs; une infirmité suffit, comme pour les bossus, les borgnes, les aveugles, etc. [...]. Ce qui leur donne des vertus magiques, ce n'est pas tant leur caractère physique individuel que l'attitude prise à l'égard de tout leur genre". Mauss, M. *Sociologie et Anthropologie*. Paris: PUF, 1980, pp. 19-20.

³³ Uma situação nada excepcional, PAIVA, J. P., *op. cit.*, 1997, p. 173.

³⁴ De acordo com PAIVA, J. P., *op. cit.*, 1997, p. 173: "não pode ficar-se com a idéia de que este universo era marginal, e se confinava a uma espécie de submundo de segregados sociais que apenas funcionava ocultamente e com o concurso de pouca gente". Assim, alguns curadores e feiticeiros deslocavam-se pelas feiras anunciando os seus serviços, mostrando o extraordinário poder de proteção de alguns dos seus amuletos. Outros, mais discretos, realizavam as suas demonstrações nas tabernas. pp. 168-169. O caso Francisco Antônio inscreve-se entre os 207 processos para curas mágicas instruídos pela Inquisição entre 1700 e 1774, sendo os anos 1740-44 o período mais repressivo. pp. 207-225.

³⁵ Todas as classes sociais, médicos, boticários, nobreza, clero e mesmo os membros da Inquisição recorriam aos curandeiros e feiticeiros. *Ibidem*.

³⁶ BOURDIEU, P. Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber. *Archives Européennes de Sociologie*. XII, 1, 1971, p. 20.

³⁷ IANTT, Inq. Lisboa, nº 11.179, (4-9-1744).

³⁸ Denúncia de Bárbara Mana, 4 de setembro de 1744.

³⁹ "começaram a fazer sons com os dedos na mesma banca dois dos ditos pretos e o mas gordo cantava na sua língua coisas que ele testemunha não percebeu e o ajudavam a cantar os companheiros, o que repetirão por várias vezes". Depoimento do marido, José Gomes, do 11 de setembro de 1744.

⁴⁰ Se há especificação das formas da magia de acordo com as sociedades, há, dentro de cada magia, ou, de um outro ponto de vista, dentro de cada um dos grandes grupos de ritos [...] variedades dominantes. A seleção dos tipos é, em parte, a obra de mágicos especializados que aplicam só um rito ou um pequeno número de ritos ao conjunto dos casos pelos quais são qualificados. Cada mágico é o homem de uma receita, dum instrumento, dum saco medicina, que ele utiliza fatalmente à qualquer propósito. É mais frequentemente de acordo com os ritos que praticam que de acordo com os poderes que possuem, que os mágicos são especializados. Acrescentemos que aqueles que chamamos os mágicos ocasionais conhecem ainda menos ritos que os mágicos como tais e são tentados de reproduzi-los sem fim [...] Vemos assim [...] quanto a forma tende a predominar sobre o fundo. MAUSS, M. *Sociologie et Anthropologie*. Paris: PUF, 1980, p. 53.

⁴¹ PAIVA, J. P., *op. cit.*, 1997, p. 110.

⁴² A cruz é um dos quatro símbolos fundamentais que se encontram na maior parte das culturas do mundo desde a mais alta antiguidade. Na África, tem em primeiro lugar um sentido cósmico. Simboliza igualmente os caminhos da vida e da morte, uma imagem do destino do homem. CHEVALIER J. & GHEERBRANT, A, *op. cit.*, pp. 245-251.

⁴³ “O sacerdote de *Fá* opera muito raramente só: mais é respeitado, mais tem discípulos. Assistem às consultas com o objectivo de instruir-se e substituir o vidente no caso onde o cansaço, a febre, a apreensão, ou tal outra causa de perturbação mental prejudicaria o bom andamento da consulta”. MAUPOIL, Bernard. *La Géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves*. Paris: Institut d’Ethnologie, [1943], 1998, 3ª ed. pp. 420-421. O material dessa obra foi recolhido em Abome e Porto Novo entre 1934 e 1936.

⁴⁴ *Idem*, p. 143 e seguintes.

⁴⁵ AUGÉ, Marc. *Le Génie du paganisme*. Paris: Gallimard, 1982, p. 219. Sublinha que as descrições da “bruxaria” africana que pôde fazer «ao vivo» (através das confissões dos acusados, o rumor público ou os especialistas locais da cura e da contra feitiçaria) evocam de maneira bastante notável aquelas que puderam recolher no seu tempo os inquisidores e os juizes; os temas do desdobramento, a metamorfose e a ambigüidade da relação feiticeiro/ contra feiticeiro, nomeadamente, apresentam sobre os dois continentes, em uma e a outra história, numerosas analogias.

⁴⁶ Para a França: THIERS, Jean Baptiste. *Traité des superstitions*. Paris: Le Sycomore, 1984, oferece para o fim do século XVII várias formulas já antigas: pp. 148, 158-167.

⁴⁷ Assim que declara José, 18 ou 19 anos, natural da Bahia, preso por estar de posse de uma mandinga: IANTT, Inq. Lisboa, Processo nº 4.260, (1730).

⁴⁸ PAIVA, J. P. *Op. cit.*, 1997, p. 114 e ANTT, Inq. Lisboa, Processo nº 6.005, demonstrações em espaços públicos.

⁴⁹ IANTT, Inq. Lisboa, Processo nº 3.670, (1690).

⁵⁰ Ver igualmente, CALAINHO, Daniela Buono. *Metrópole das mandingas. Religiosidade negra e Inquisição Portuguesa no Antigo Regime*. Tese de doutoramento. Niterói, 2000, pp. 90 e 165; “Jambacousse e gangazambes: feiticeros negros em Portugal”, *Afro-Ásia*, 26-26 (2001), 141-146; *Negros hereges, agentes do Diabo. Religiosidade negra e Inquisição em Portugal – Séculos XVI-XVIII. Itr.* FLORENTINO, Manolo & MACHADO, Cacilda (Orgs.), *op. cit.*, pp. 65-83.

⁵¹ PAIVA, J. P. *Op. cit.*, p. 114; IANTT, Inq. Lisboa, Processo nº 3.670, (1690).

⁵² “As armas com que cobrem os corpos são uns camizões que lhe fazem os feiticeros, que entre elles não he defeso este crime, antes quantos maiores os são mais temidos e respeitados se fazem. Estes camizões lhe cobrem todos os corpos the os pes e estão cheyos de bolcinhas de couro, que elles chamão nominas, em que poem papeis com caracteres, e dizem que isto defende das armas de seus inimigos”. COELHO, Francisco de Lemos. *Duas descrições seiscentistas da Guiné (1669 e 1684)*. Lisboa: Academia Portuguesa da História, MCMXC, p. 108.

⁵³ PAIVA, J. P., *op. cit.*, 1997, p. 114.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ IANTT, Inq. Lisboa, Processo nº 11.767 (1731).

⁵⁶ MOTT, Luís. *Etno-demonologia: aspectos da vida sexual do diabo no mundo ibero-americano (séculos XVI ao XVIII)*, citado por SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a terra de Santa Cruz, Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986, p. 318, no qual analisa os dois processos pp. 299, 316-321 assim como em *Inferno atlântico...* pp. 170-172.

⁵⁷ PAIVA, J. P., *op. cit.*, 1997, p. 156.

⁵⁸ SOUZA, Laura de Mello e. *Op. cit.*, 1986, p. 316.

⁵⁹ Será necessário perto de um ano para Francisco José Pedroso confessar as suas culpas. É condenado a uma pesada penalidade de 5 anos na galé, ao porto perpétuo do sambenito, após ter saído em auto-de-fé público e de ter sido açoitado *extra sanguinis effusionem*.

⁶⁰ MOTT, L., “Ethno-demonologia”, citado *in*: SOUZA, Laura de Mello e. *Op. cit.*, 1986, pp. 317-318.

⁶¹ Esta banalidade surge de uma dúzia de processos compreendidos entre 1704 e 1771 dos quais a quase totalidade data do primeiro terço do XVIII. Banal, porque fabricantes, intermediários e utilizadores parecem não tomar muitas cautelas, o que as denúncias provam. Banais igualmente porque alguns donos nem denunciam o facto, enquanto outros as obtinham eles mesmos para as oferecer aos seus escravos. Dois casos deste tipo dizem respeito respectivamente a um cavaleiro da Ordem do Cristo dos arredores de Lisboa e a uma mulher oriunda do Brasil recolhida num convento na fronteira norte de Portugal. IANTT, Inq. Lisboa, Processo nº 16.566 (1729) e 16.684 (1735). José Francisco Pedroso usa este fato como argumentação da sua defesa: “Disse que elle entendia que a mandinga era cousa de Deos, porque lhe chamavao oração, e como muita gente a trazia nao lhe parecia ser couza do Demônio.”

⁶² Provavelmente a erva de Guiné, conhecida no Brasil como amansa-senhor. Envenena lentamente, provoca a indiferença até a imbecilidade, fraqueza cerebral, pequenas convulsões tetaniformes, paralisia da laringe e, dependendo da dose, a morte ao fim de um ano.

⁶³ Durante a sua confissão Francisco Pedroso evoca em várias ocasiões o medo do castigo bem como o feitiço que o protegia das represálias do seu dono. Processo nº 11.774: fls. 66-68 e 89-93.

⁶⁴ 1º Exame. (fol. 32-36) 11 de julho de 1730; 2º. Exame. (fol. 37-42) 14 de julho de 1730.

⁶⁵ IANTT, Inq. Lisboa, Processo 2.355 (1704). Jacques Viegas, guarda-costas, 20 anos. Não faz referência aos dois tipos de bolsas mas insiste na proibição de aproximar-se de uma igreja para os que possuem aquela que ele usa. Mesmo tipo de ambivalência dos acusados: IANTT, Inq. Lisboa, Processo 4.260, (1730); Joseph, escravo de 18 anos; Inq. Lisboa, Processo 1.672, (1731). Miguel Vieira, 16-17 anos.

⁶⁶ “sob a aparência do bem o demônio engana mais os simples que, tendo realizado de santas práticas, pensam ter obtido algum dom consagrado de Deus, enquanto que apenas cometeram pecados maiores”. *Malleus Maleficarum*, p. 306.

⁶⁷ 2º. Exame, fls. 37-42, 14 de julho de 1731.

⁶⁸ Para o século XVI ver BETHENCOURT, F. *Op. cit.*, p. 76, aponta as virtudes erótico-sentimentais da pedra de ara esmagada e ingerida. É querendo recuperar orações, escondidas sob a pedra de altar da capela privada do seu dono, que Damião de Almeida faz-se surpreender em 1771. IANTT, Inq. Lisboa, Processo 724, (1771).

⁶⁹ Uma das características do pacto com o demônio.

⁷⁰ VASCONCELOS, José Leite de. SALOMONIS, *Signum. A Figa – A Barba em Portugal*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1996, pp. 49-162. Este ensaio publicado em 1918 apresenta 240 grafismos diferentes deste símbolo conhecido como sino-saimão.

⁷¹ Uma parte das orações e dos desenhos deste processo foi publicada, em preto e branco, na obra de Laura de Mello e Souza, *op. cit.*, 1986, na parte “Documentos”, e, a cor, pp. 162-163 *Irr*: DIDIER, Lahon; NETO, Maria Cristina et alii. Catálogo da Exposição *Os Negros em Portugal – Sécs. XV a XIX*. Lisboa: Mosteiro dos Jerónimos de Belém, 23-9-1999/24-1-2000, C.N.C.D.P., Lisboa, 1999.

⁷² “† vos † salve asucena deres plandesente esempre mil Trindade \\ eos † vos calve † rosa florida eterna primavera Deos vos \\ [1palavra] exsellentissima † rainha † dos seos cheya † de inumera \\ † estina foy esorro gastucas o virgem † santissima † dapen[.] \\ ? † Bendita † sois emtre as mulheres pois † devos † quis † naser \\ [chris]to † Jhs † Rey † dos seos † eresplendor † dagloria eser alimenta \\ vosos † perto dovoso † \\ purisimo alimento † vos † a gloria \\ Cem vosos † amo vosos † brasos † otrouxestes † eainda † o [1 palavra] † \\ desua † Divina † magde † meal † cansastes † os perdo † am inha \\ ...”

⁷³ BETHENCOURT, F., *op. cit.*, p. 112.

⁷⁴ O processo do mulato Manoel Matheus, O Saramago de alcunha, suspeito de usar uma mandinga, revela até onde conduzia a credulidade compartilhada pelos representantes da ordem religiosa e civil sobre os poderes de tais bolsas. Em 1711, acusado de assassinatos, ele resiste com a espada no punho a sua detenção por vários representantes da justiça e nem fica ferido com três tiros de pistolas à queima-roupa. Uma vez dominado recebe uma sova de golpes de espadas no curso da qual uma espada e um pau de madeira são-lhes quebrados sobre o corpo. No entanto uma vez na prisão, para a maior admiração dos testemunhos, não revela nenhuma ferida sangrenta. O Juiz de fora considerou “que pella experiencia que tem de outras prisoes que tem feito lhe parecia empossivel deixar de lançar sangue, que so tendo mendigas ou pacto com o demonio poderia o não ser ferido”. Inquietos, os actores da detenção voltaram a mesma noite à prisão para sujeitar o prisioneiro à uma experiência: “fora elle ditto juiz de fora e lhe metera huma faca de ponta num braço para fazer a experiência se tinha ou não mendiga do qual experiência metendo lhe duas vezes a faca com bem força não tirou sangue algum, e só amolgara a carne”. Manoel não confessou usar uma mandinga mas admitiu invocar o diabo quando agarrava a sua espada. Após a audição dos oito testemunhos da cena, que asseguraram ter-lhe levado golpes

de espadas e pistolas mortais ao estômago ou ao pescoço, o tribunal considerou os testemunhos dignos de fé. IANTT, Inq. Lisboa, Processo 11.801.

⁷⁵ “A cotovia, pela sua maneira de se elevar muito rapidamente no céu, ou, ao contrário, de se deixar bruscamente cair, pode simbolizar a evolução e involução da Manifestação. As suas passagens sucessivas da terra ao Céu e do Céu à Terra ligam os dois pólos da existência: ela é uma espécie de mediador. [...] Ave sagrada para os Gauleses, permanece ao longo da história do folclore e das crenças populares francesas uma ave de bom agouro, entrando por vezes mesmo na composição dos talismãs[...]” tornando vitoriosos tanto os homens como os elementos. CHEVALIER J. & GHEERBRANT, A., *op. cit.*, p. 236. Não encontramos um equivalente português a esta crença mas não se pode ignorar esta coincidência. Não temos encontrado uma lenda africana equivalente à da cotovia. Na região da Costa dos Escravos, de acordo com as lendas referida por MAUPOIL, B. *op. cit.*, p. 508, a cotovia não faz parte das “aves feiticeiras”.

⁷⁶ BETHENCOURT, F., *op. cit.*, p. 167. É igualmente ao Vale de Cavalinho que ia Marcelina Maria durante as suas deslocações nocturnas, IANTT, Inq. Lisboa, Processos n^o 631 (1734) e que, em 1771, Damião de Almeda enterrava suas mandingas cujas orações continham igualmente o sino-saimão, claramente identificado por vários testemunhos. IANTT, Inq. Lisboa, Processos n^o 724.

⁷⁷ Conhecido hoje como o bairro da Madragoa. Era o equivalente ocidental do bairro de Alfama ao leste de Lisboa. Ambos muito populares, situados perto das beiras do Tejo, povoados de numerosos pescadores.

⁷⁸ Confissão (fol. 89 à 93), 11 de maio de 1730.

⁷⁹ SOUZA, Laura de Mello e. *Op. cit.*, 1986, pp. 320 e 261

⁸⁰ MAUPOIL, B., *op. cit.*, p. 363.

⁸¹ *Idem*, 2^a parte, cap. II, os símbolos mais importantes e suas mensagens, pp. 430-676 e pp. 534-36; e pp. 604-605, para as lendas relativas ao bode.

⁸² METRAUX, A., salienta a importância na escolha da vítima: “O animal é agradável ao Deus apenas se responde aos seus gostos e apresenta alguns dos seus atributos”. *Le Vaudou Haitien*. Paris: Gallimard, 1958, p. 151.

⁸³ MAUPOIL, B., *op. cit.*, p. 76, e p. 84 para o culto das encruzilhadas.

⁸⁴ VERGER, P. Fatumbi. *Les Dieux Yoruba en Afrique et au Nouveau Monde*. Paris: Ed. Métailié, 1982, pp. 74 e 76. Pruneau de Pommegorge, comandante da fortaleza francesa em Ajuda entre 1743 e 1765, descreve uma representação do tamanho de um homem de “um Deus Priape, grosseiramente feito em terra com o seu principal atributo, enorme e exagerado, à proporção do resto do corpo”. POMMEGORGE, Pruneau de. *Description de la Nigritie*. Amsterdam-Paris, 1789, p. 201.

⁸⁵ MAUPOIL, B., *op. cit.*, p. 677.

⁸⁶ *Idem*, p. 80.

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ VERGER, P. Fatumbi. *Op. cit.*, p. 74.

⁸⁹ MAUPOIL, B., *op. cit.*, p. 81.

⁹⁰ *Idem*, p. 82.

⁹¹ Esta moça (ogo), teria a virtude, preciosa para um mensageiro, de transporta-lo em algumas horas a centenas de quilômetros. VERGER, P. Fatumbi. *Dieux d'Afrique*. Ed. Revue Noire, 1995 (1ª Ed.1954), p. 258. Tem por conseguinte a mesma função, entre outras, que a “vassoura” tradicional e popular da bruxa que permite transportar-se ao sabá.

⁹² *Idem*, pp. 162-165 e VERGER, P. F., *op. cit.*, 1982, pp. 132-138.

⁹³ Para os Fons e Ayizos do Benim, Hèvioisso, a divindade do trovão é representada igualmente por uma pedra de raio e um machado, mas de um gume só. VERGER, P. Fatumbi. *Op. cit.*, 1995, pp. 180-182. Em Verger e Maupoil, Hévioisso é acompanhado de um Panteão de uma dúzia de divindades, cada uma com a sua atribuição. MAUPOIL, B., *op. cit.*, p. 73, das quais Avrékété, de carácter malicioso, indiscreto e escabroso.

⁹⁴ VERGER, P. F., *op. cit.*, 1995, pp. 162-163. Sobre a significação de *ara*; BENISTE, José. *Òrun Àiyé, o encontro de dois mundos. O sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a terra*. Rio de Janeiro: Bertrand-Brasil, 1997, p. 124.

⁹⁵ CHEVALIER, J. & GHEEBRANT A., *op. cit.*, pp. 347-348.

⁹⁶ MAUPOIL, B., *op. cit.*, p. 104. Na divinação de Fá, o gato é relacionado com o signo de Sa-Meji, que manda o sangue. O que corresponde a uma das virtudes atribuídas à bolsa.

⁹⁷ “Armes des Nègres de la Côte d’Or tirées de Barbot”, Abbé Prevot, *Histoire générale des voyages* Paris: Didot, 1746, T. IV, pl. VI, p. 100, reproduzida por ISERT, Paul Erdman, *Voyages en Guinée et dans les îles Caraïbes en Amérique*. Paris: Karthala, 1989, gravura 7.

⁹⁸ MÉTRAUX, A. *Op. cit.*, pp. 66-67. *Poteau-Mitar*. não há tradução em Português. E a coluna central num templo vodu, ao redor do qual os rituais são realizados. *In: Glossário de Magia e Esoterismo*, São Paulo: NETRA, 1ª edição, 2001, p. 105.

⁹⁹ Figura 1: capa da obra de AUGÉ, Marc. *Le Dieu Objet*. Paris: Flammarion, 1988; Figura 3: capa da obra de CAPONE, Stefania. *La quête de l’Afrique dans le candomblé, Pouvoir et tradition au Brésil*. Paris: Karthala, 1999; Figura 4, foto 1, “Assento de l’Exu du portal, em barro, com os traços antropomorfos”, entre as páginas 224 e 225 da mesma obra.

¹⁰⁰ MÉTRAUX, A. *Op. cit.*, p. 98.

¹⁰¹ *Idem*, p. 26.

¹⁰² MAUPOIL, B. *Op. cit.*, p. 66.

¹⁰³ Os Estados Unidos importaram 650.000 escravos africanos. Consideramos que não foram menos de 400.000 os que entraram em Portugal entre 1441 e 1761. Estimativa que corresponde à de 800.000 para a Péninsula Ibérica inteira feita por STELLA, Alessandro. *Histoires d’esclaves dans la Péninsule Ibérique*. Paris: EHESS, 2000.

¹⁰⁴ Adotamos a definição de SALLMANN, Jean-Michel. *Naples et ses saints à l’âge baroque (1540-1750)*. Paris: PUF, 1994: “Situat-se do único ponto de vista da instituição que julga conduzir a privilegiar critérios de classificação demasiado restritivos. É uma posição que proíbe qualquer abordagem de tipo antropológica na medida em que esta santidade ofi-

cial constitui apenas uma fraca porção de um fenômeno social muito mais largo (...). É santo qualquer indivíduo que foi tido como tal pelo grupo no qual evoluiu” p. 123. Para nosso propósito ver: *Breve compendio da vida, e acções virtuosas do veneravel servo de Deos, Fr. António da Conceição, vulgarmente chamado Fr. Antonio do Lumiar, (...)*. Dado a luz por Apollinario de Freitas Cardozo. Lisboa, Off. de Francisco Borges de Sousa, anno de 1763. Com todas as licenças necessárias.

¹⁰⁵ PAIVA, J. P., *op. cit.*, 1997, p. 174. Pelo povo o recurso aos curandeiros e feiticeiros era provavelmente mais imediato e constante em razão duma maior proximidade social. As pessoas de maior prestígio apenas recorriam aos curandeiros depois de terem esgotado as possibilidades junto dos médicos e da Igreja.

¹⁰⁶ THIERS, J. B., *op. cit.*, p. 265; a impotência por causa de feitiçaria que “é um mal tão sensível à maior parte dos que sofrem dele, que não há nada que não façam para ser curados. Que seja Deus, ou o Diabo que os livra, é de qual ficam pouco afligidos, desde que forem libertados”. Para LEBRUN, François. *Médecins, saints et sorciers aux 17e et 18e siècles* Paris: Messidor, 1983, p. 127, nota 48, esta observação vale para todas as doenças.

¹⁰⁷ Todas as categorias sociais, inclusive os escravos, são representadas, com exceção da nobreza.

¹⁰⁸ As sangraduras realizavam-se perto da sede do mal. LEBRUN, F., *op. cit.*, p. 63

¹⁰⁹ O caso aparenta-se a um processo de profecia negativa em relação ao desejo formulado por um casal que não consegue ter filhos. Pede ao Provincial do convento da Arrábida de fazer-lhes chegar um cinto de corda utilizada pelo santo homem. Este último entregando o cinto ao portador recomenda-lhe que transmita a mensagem seguinte: “previne que aquilo não fará nada”. O que se confirmou mais tarde.

¹¹⁰ LEBRUN, F., *op. cit.*, p. 122.

¹¹¹ Ordem Hospitalar fundada pelos devotos de St^o Antão, anacoreta egípcio, c. 251 - 356.

¹¹² Santo Antônio, São Sebastião, João Baptista e João o Evangelista.

¹¹³ GIL, José. *Métamorphoses du Corps*. Paris: La Différence, 1985, p. 202.

¹¹⁴ BENESCH, Otto. *La peinture allemande, de Dürer à Holbein*. Genève: Skira, 1966, p. 87; GIL, J., *op. cit.*, p. 202

¹¹⁵ GIL, J., *idem*, pp. 202-203.

¹¹⁶ Sobre a relação santidade- medicina ver: SALLMANN, J. M., *op. cit.*, p. 375.

¹¹⁷ *Idem*, pp. 357 e 356.

¹¹⁸ Sobre a criminalização dos actos de bruxaria ver: PAIVA, J. P., *op. cit.*, 1997, pp. 192-197; BETHENCOURT, F., *op. cit.*, pp. 230-231.

¹¹⁹ PAIVA, J. P. *op. cit.*, 1997, pp. 103 e 173.

¹²⁰ *Idem*, p. 174. Confissão feita entre 1754-58.

¹²¹ “Il n’y a donc pas de raison pour mettre en doute l’efficacité de certaines pratiques magiques”, LEVI-STRAUSS, C., *Anthropologie Structurale*, Chap. “Magie et Religion”, pp. 184-185.

¹²² p. 218. Sendo muita conhecida a sua análise comparativa entre cura xamanista e cura psicanalítica apenas citaremos a sua conclusão: “En fait, la cure chamanique semble être un exact équivalent de la cure psychanalytique, mais avec une inversion de tous les termes. Toutes deux visent à provoquer une expérience; et toutes deux y parviennent en reconstituant un mythe que le malade doit vivre, ou revivre. Mais dans un cas c’est un mythe individuel que le malade construit à l’aide d’éléments tirés de son passé; dans l’autre, c’est un mythe social, que le malade reçoit de l’extérieur, et qui ne correspond pas à un état personnel ancien. Pour préparer l’abréaction qui devient alors une “adréaction”, le psychanalyste écoute, tandis que le chaman parle. Mieux encore: quand les transferts s’organisent, le malade fait parler le psychanalyste en lui prêtant des sentiments et des intentions supposées; au contraire, dans l’incantation, le chaman parle pour (le) malade. Il l’interroge, et met dans sa bouche des répliques correspondant à l’interprétation de son état dont (il) doit se pénétrer”. p. 220.

¹²³ LEVI-STRAUSS, C. *Anthropologie Structurale*, *op. cit.*, cap. IX, “Le sorcier et sa Magie”, pp. 184-185.

¹²⁴ “Compreende-se nestas condições, a importância da fé, a esperança colocada pelo paciente e seus familiares na intercessão do santo e a ajuda sobrenatural (...) constitui verdadeiramente a cavilha operária da cura miraculosa, um verdadeiro condicionamento psicológico em redor do qual o paciente reorganiza as suas defesas. Pelo contrário, é fácil imaginar que, quando o santo prediz a morte próxima do paciente, acelera o seu desmoroamento e o conduz inevitavelmente ao túmulo.” SALLMANN, J. M., *op. cit.*, p. 361.

¹²⁵ *Idem*, p. 366. Sobre “o lugar específico do santo cristão e o milagre na nebulosa cultural dos xamanismos” ver pp. 235-236; 356-367; 372-374. Sobre o efeito de predição: SCHUTZENBERGER, Anne Ancelin. *Forme Européenne inconsciente du Chamanisme: La réalisation automatique des prédictions. Transe, chamanisme, possession. Actes des IIe rencontres Internationales de Nice, Avril, 1985*, Nice: Editions Serre, 1986, pp. 81-87.

¹²⁶ PAIVA, J. P., *op. cit.*, 1997, p. 172.

¹²⁷ *Idem*, pp. 104 e 169.

¹²⁸ “Assim funcione (...) um sistema mágico que cristalice os medos humanos sobre a bruxa local e que evacua estes mesmos medos pelo recurso aos curandeiros externos”. O estrangeiro que quebra o malefício, vindo do mundo exterior, «possui a força desconhecida e desconcertante”. MUCHEMBLED, R., *op. cit.*, pp. 101-102.

¹²⁹ Joaquim, escravo da Costa da Mina, pretende ter o poder de fazer adoecer as pessoas e numerosos testemunhos confirmam as suas alegações. Ameaça matar uma mulher branca se ela não lhe escrever uma oração num pedacinho de papel. Aterrorizada, ela executa-se. Alguns meses depois o dono de Joaquim “o faça embarcar” – o que significa que o vende, provavelmente para o Brasil – porque suspeita que ele seja responsável pela morte das suas duas filhas. Sendo culpada pelos seus familiares e a vizinhança de cumplicidade com o escravo, a mulher que tinha copiado o bilhete sob ameaça vai reclamar justiça e protecção à Inquisição. IANTT, Inq. Lxa, *Denúncias*, Liv. 313, (30-3-1759), fls. 41 e 94.

¹³⁰ Maria da Conceição, natural da Costa da Mina, escrava de um marinheiro, denuncia um forro que a enganou fazendo-lhe praticar, contra o seus donos, desastrosos sortilégios

teoricamente destinados a melhorar a sua situação na casa. De facto o dono vem a falecer e a sua esposa adoce gravemente. Maria da Conceição protesta da sua boa fé, dizendo que foi enganada pelo “preto que é Ladino enquanto ela chegou desde pouco tempo”. IANTT, Inq. Lxa, *Denúncias*, Liv. 313, (21 de junho de 1756), fl. 71.

¹³¹ Aludimos à aplicação da cláusula de limpeza de sangue aos negros e mulatos a partir do início do século XVII até o início do século XIX – apesar da lei de 1773 –, objeto de nossa pesquisa actual.

¹³² “Se buscaban curanderos dentro de los grupos raciales diferentes al del paciente, y esa diversidad fortalecio las redes terapéuticas hasta nuestros dias: en el Ecuador, por ejemplo, un indigena de la sierra ecuatoriana buscará de preferencia a un negro de la costa, un moreno, a un mestizo o a un blanco, un blanco, a un indio... El éxito de las curaciones depende de esta complementaridade. En todo caso fue en torno de la aflicción que se tejieron vínculos entre los tres grupos en presencia, españoles, indios y africanos”. pp.18-19; “En la Nueva España, Solange Albero ha puesto en evidencia un esquema muy frecuente del funcionamiento de estas redes: la india es quien proporciona las sustancias – hierbas, pociones, piedras – y las españolas lo recibe por medio de la negra o de la mulata. El campo marginal y clandestino de la magia es el que permite a las castas la función social de intermediario (...)”. BERNAND, Carmen. *Negros esclavos y libres en las ciudades americana*. In: *CD-Rom Colección Proyectos Históricos Tavera* (I). Madrid: DIGIBIS, 2000, pp. 18-19 e p. 20.

Resumo

No início do século XVIII a escravidão chegou ao seu apogeu em Portugal, especialmente em Lisboa. Até 1761, um milhar de cativos africanos, ou mais talvez, por ano, desembarca no cais da capital. Vêm diretamente da África ou do Brasil onde residiram alguns anos. Começa para eles um longo processo de adaptação, de reconstrução da identidade e do imaginário. Por detrás da fachada das sete confrarias negras, entre as quais duas eram de nações, que apresenta a versão oficial e enquadrada no catolicismo barroco e procura produzir e apresentar negros à alma branca, se esconde uma outra realidade: a persistência das crenças africanas tradicionais, articuladas ou misturadas às tradições populares portuguesas, às quais, respondendo à sua procura de poderes mágicos diferenciais e cumulativos, as populações brancas mostram-se sensíveis. Os processos da Inquisição revelam assim que feiticeiros, mágicos, mandingueiros e curandeiros negros inserem-se, cada um à sua maneira, na cadeia complexa dos agentes legítimos e ilegítimos do sagrado.

Palavras-chave: Lisboa século XVIII; Magia; Calundu

Abstract

At the beginning of century XVIII, the slavery arrived at its apogee in the Portuguese Metropolis, especially in Lisbon. Until 1761, a thousand captive Africans, or more perhaps, per year, disembarks in the wharfs of the capital. They come directly of Africa or Brazil where some years had inhabited. A long process of adaptation, reconstruction of the identity and of the imaginary one starts for them. Behind frontage of seven black brotherhoods, between which two were of nations, which presents the official and framed version of baroque Catholicism and seek to produce and to present blacks with a white soul, appears another reality: the persistence of the traditional African beliefs, articulated or mixed to the Portuguese popular traditions, to which, answering to its search of magical cumulative and differentials powers, the white populations reveal sensible. Thus, the Inquisition trials disclose that, mandingueiros, soothsayers, wizards, and black magical folk healers insert themselves, each one with its manner, in the complex chain of legitimated and illegitimated agents of the sacred.

Key-words: Lisbon; slavery; black magicals