

Africanos penitenciados pela Inquisição portuguesa

*Saídos das suas
comunidades de origem
na África, ao longo
da travessia atlântica,
em direção a Portugal
ou à América,
os africanos começaram,
desde aí, a restabelecer
novas relações entre seus
colegas de infortúnio,
em regra pertencentes
a outras diferentes etnias,
e depois de desembarcados,
nos lugares onde iriam
servir, recriando novos
laços entre si e com os
próprios brancos.*

**Daniela Buono
Calainho**
Universidade do Estado
do Rio de Janeiro
Faculdade de Formação
de Professores

Introdução

De passagem por Lisboa, no ano de 1578, o comerciante florentino Felipe Sasseti encantava-se com a grandeza da cidade de Lisboa¹. Porto de chegada das riquezas exóticas do Oriente e da África, o império português de então se refletia numa Lisboa enriquecida, majestosa, alvoroçada por festas, procissões religiosas, muitos edifícios, serviços profissionais e bastante populosa para a época, como atestaram alguns destes viajantes estrangeiros que tantos testemunhos deixaram.² Sua abundância econômica e seu desenvolvimento urbano se deviam, também, aos braços do africano, tornado cativo desde meados do século XV, quando no ano de 1441, chegava a Portugal a primeira leva de escravos negros oriundos da região do rio Senegal. Em Lisboa estava a maior concentração de negros, e sua participação no cotidiano na cidade foi considerável, atuando nas mais diversas atividades urbanas e no trabalho domés-

¹Vivendo em Lisboa entre os anos de 1578 e 1582, Felipe Sasseti deixou registradas suas impressões sobre Portugal em cartas publicadas pela primeira vez no século XVIII e depois transformadas no livro, *As Cartas*, de 1855. Sua estimativa da população lisboeta em 1578 era de 250 mil habitantes. Ver José Ramos Tinhorão, *Os negros em Portugal*. Uma presença silenciosa. Lisboa: Editorial Caminho, 1988, p. 102.

²Ver especialmente as crônicas de João Brandão, «Majestade e grandezas de Lisboa em 1552», edição Anselmo Braamcamp Freire e J. J. Gomes de Brito, in: *Arquivo Histórico Português*, XI, 1917, pp. 8-24, e, Damião de Góis, *Descrição da cidade de Lisboa*. Lisboa: Livros Horizonte, 1988.

tico.³ A utilização da mão de obra escrava na agricultura concentrou-se no Alentejo e no Algarve, principais áreas agrícolas e abastecedoras das cidades.

Desde meados do século XV os negros vivenciaram sua religiosidade, suas crenças de várias formas. O que pretendemos mostrar neste artigo são algumas reflexões acerca das manifestações e práticas mágico-religiosas da população de origem africana que atuou como mão-de-obra escrava em Portugal entre os séculos XVI e XVIII a partir da documentação produzida pela Inquisição portuguesa.

Neste momento, a Igreja católica defendia-se com veemência da crise deflagrada pelo movimento da Reforma no século XVI. O avanço protestante levou a uma ofensiva que se traduziu fundamentalmente num projeto de reafirmação dos antigos dogmas e sacramentos, da rigidez na disciplina eclesiástica, da moralização do clero e da sociedade, combatendo comportamentos sexuais tidos por desviantes, da erradicação na Europa dos resquícios de paganismos, superstições e crenças tidas por feitiçarias. Tal foi o espírito da então Contra-Reforma, cujo fórum decisório, o Concílio de Trento, pouco a pouco disseminou suas determinações pela Europa católica. Este reordenamento religioso, moral e social, sob os auspícios da Igreja, encontrou na Inquisição uma grande aliada⁴.

Com características fundamentalmente africanas ou articuladas a elementos do cristianismo, as manifestações da religiosidade negra em Portugal, e também no Brasil, sofreram perseguições por parte da Inquisição, associadas que foram à feitiçaria e pactos diabólicos. Criado em 1536 no reinado de D. João III, o Santo Ofício português perseguiu indivíduos cuja conduta se identificava à *heresia*, sobretudo os judaizantes, mas também bigamos, sodomitas, mouriscos, clérigos que abordavam mulheres no ato da confissão, falsos funcionários do aparelho burocrático inquisitorial, blasfemadores, luteranos e feiteiros. Muitos negros e mulatos foram efetivamente punidos por alguns destes delitos, além da feitiçaria, permitindo vislumbrar o ímpeto moralizador da Inquisição enquanto estratégia de normatização social e religiosa.

A atuação do Santo Ofício viabilizou-se por apoiar-se numa sólida estrutura organizacional, envolvendo procedimentos específicos como visitas periódicas a todos os recantos do Império lusitano e também uma rede de funcionários permanentes, encarregados, dentre outras funções, de acolherem denúncias, delatarem suspeitos, realizar diligências e prisões. Entre os séculos XVI e inícios do XIX, Portugal e seu império ultramarino foram devassados incessantemente, originando extenso volume de processos, denúncias e confissões envolvendo suspeitos e réus, a partir dos quais revelaram-se múltiplos aspectos de uma história que pode ser social, política, das mentalidades, da vida privada e econômica⁵.

Curandeiros, calundunzeiros e mandigueiros: as práticas mágico-religiosas dos africanos

Saídos das suas comunidades de origem na África, ao longo da travessia atlântica, em direção a Portugal ou à América, os africanos começaram, desde aí, a restabelecer

³ Cristóvão Rodrigues de Oliveira, *Sumario em que brevemente se contém algumas cousas, assim eclesiásticas como seculares que há na cidade de Lisboa, 1552*. Apud. AZEVEDO, João L. de *Op. Cit.*, p. 75.

⁴ Ver Jean Delumeau, *El catolicismo de Lutero a Voltaire*. Barcelona: Labor, 1973, e também Michel Mullet, *A Contra-Reforma*. Lisboa: Gradiva, 1984.

⁵ É vastíssima a bibliografia sobre a Inquisição ibérica. Citemos aqui, unicamente, o recente clássico de Francisco Bethencourt, *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1994.

novas relações entre seus colegas de infortúnio, em regra pertencentes a outras diferentes etnias, e depois de desembarcados, nos lugares onde iriam servir, recriando novos laços entre si e com os próprios brancos. Este movimento natural obedeceu a uma necessidade de readaptação e reconstrução de sua identidade, incorporando aos resquícios de seu passado cultural e religioso, elementos de outros grupos africanos e da cultura européia. O conjunto de crenças e devoções dos africanos tentaram responder a uma série de anseios e problemas cotidianos: a melhoria de suas condições de existência, sobretudo para os escravos, a cura de doenças, a manutenção da saúde, a segurança física e emocional, desejos de vingança e de atrair relacionamentos e afastar pessoas, a proteção espiritual.

A viabilização desses objetivos configurou um conjunto variado de práticas vistas pela Igreja e pelos próprios africanos e descendentes como mágicas, uma vez que estariam sob influências sobrenaturais, tornando-se supostamente eficazes para os fins aos quais se destinavam. Estas práticas envolviam o uso isolado ou combinado de variados ingredientes, como ervas, excrementos corporais, bebidas, líquidos variados, alimentos, que podiam ser ingeridos ou esfregados no corpo, ou postos em lugares como encruzilhadas, rios, igrejas, portas de casas, ou ainda servirem como defumadores. Oferendas e adorações às almas de mortos, proferir palavras e orações, evocando os nomes de Jesus, Maria, outros santos e o próprio Diabo; manter patuás junto ao corpo, denominados de «bolsas de mandinga»; integrar ritos tidos por “cerimônias gentílicas” – os chamados «calundus» –, onde ídolos e outros objetos eram adorados envolvendo um certo número de pessoas. Tais condutas levaram muitos indivíduos, fossem negros ou brancos, a ouvirem resignados suas sentenças nas cerimônias dos autos-de-fé inquisitoriais, tidos todos por bruxos e feitiçeiros.⁶

É preciso destacar as grandes contribuições dos Professores Francisco Bethencourt e Pedro Paiva para o estudo da feitiçaria em Portugal, analisando questões fundamentais para a compreensão da religiosidade popular através das fontes inquisitoriais. Para o Brasil, Laura de Mello e Souza, realizou estudo também pioneiro sobre o tema. Trata-se de livro importante, em que a autora nos mostra, dentre outras questões, como homens e mulheres negras que praticavam «calundus» ou simplesmente portavam patuás eram transformados em «feitiçeiros» pelos inquisidores, não raro através de torturas.

Dentre todos aqueles processados por feitiçaria em Portugal, o percentual correspondente aos negros e mulatos foi de 6,5%. Mas de Lisboa, da “negra Casa do Rocio”, sede do maior de todos os três tribunais inquisitoriais no Reino, saíram 65,5% dos negros e mulatos denunciados e processados pelo crime de feitiçaria.⁷ Naquelas salas de audiências – e também nas salas dos tribunais distritais de Évora e Coimbra – os inquisidores pouco a pouco faziam emergir descrições do que era a religiosidade vivida pelos africanos em Portugal.

A pressão das arguições inquisitoriais instigou, através da fala dos réus, confissões de algumas práticas que forneceram pistas ao historiador para desvendar um conjunto

⁶Os estudos mais importantes sobre a feitiçaria em Portugal são os de Francisco Bethencourt, *O imaginário da magia. Feitiçarias, saladores e nigromantes no século XVI*. Lisboa: Centro de Estudos de História e Cultura Portuguesa, 1987; José Pedro Paiva, *Bruxaria e superstição num país sem «caça às bruxas» (1600-1774)*. Lisboa: Notícias Editorial, 1998.

⁷Daniela Buono Calainho, *Metrópole das mandingas: religiosidade negra e Inquisição portuguesa no Antigo Regime*. 2000. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. Universidade Federal Fluminense, 2000, p. 277.

de crenças e procedimentos mágicos, embora sob o filtro do poder das penas dos notários do Santo Ofício. Entretanto, mesmo de modo indireto, através de pequenos indícios, é possível, como diria Carlo Ginzburg, decifrar aspectos de uma determinada sociedade, de uma realidade mais profunda, tal qual fazem os médicos e detetives que, por intuição e erudição, visualizam o geral a partir de sinais particulares.⁸ Portanto, a narrativa acusatória vai fornecer pistas importantes sobre o universo das crenças dos negros e, evidentemente, o próprio discurso do poder sobre elas.⁹ Destacaremos para análise neste trabalho apenas dois aspectos do conjunto das manifestações mágico-religiosas dos africanos: o curandeirismo e o uso de amuletos protetores.

A historiadora brasileira Laura de Mello e Souza considerou os africanos, junto com os indígenas e mestiços, os grandes curandeiros do Brasil colonial, hábeis manipuladores das misturas de ervas e plantas associadas a ritos e cultos inerentes às suas origens, aliados ainda “ao acervo europeu da cultura popular”¹⁰. Em Portugal também os negros atuaram neste sentido, fosse para restituir a saúde ou para curar supostos feitiços.

O conhecimento científico das doenças e seus sintomas, do funcionamento do corpo e de drogas e remédios foi avançando aos poucos na Época Moderna, cuja sociedade, de um modo geral, vivenciava num profundo sentimento místico e religioso¹¹. Assim, as moléstias inexplicáveis eram vistas como castigos de Deus, influências diabólicas e feitiços - sobretudo as de caráter psíquico ou neurológico - e tratadas como tal, distinguindo-se então os curandeiros que curavam de doenças ou malefícios, daqueles que os promoviam¹². Numa época em que os limites entre a saúde e a doença eram muito tênues, e os profissionais da medicina oficial eram poucos, a cura do corpo também impunha o apelo ao curandeiros, não apenas negros, mas também brancos.

Os ingredientes dos remédios ou emplastos compunham-se de substâncias de origem animal; plantas, ervas e raízes; alimentos e líquidos diversos; excrementos e fluídos corporais; cabelos, unhas e cadáveres. Muitos curandeiros negros utilizavam à farta elementos ligados ao culto cristão, como água benta, orações, hóstias, terços, cruzes, devoções a santos, dentre outras, no sentido de potencializar os efeitos das curas, revelando um evidente sincretismo mágico-religioso e cultural¹³.

⁸“Esta idéia, que constitui o ponto essencial do paradigma indiciário ou semiótico, penetrou nos mais variados âmbitos cognoscitivos, modelando profundamente as ciências humanas. Minúsculas particularidades paleográficas foram empregadas como pistas que permitiam reconstruir trocas e transformações culturais (...). A representação das roupas esvoaçantes nos pintores florentinos do século XV, os neologismos de Rabelais, a cura dos doentes de escrófula pelos reis da França e da Inglaterra são apenas alguns exemplos sobre o modo como, esporadicamente, alguns indícios mínimos eram assumidos como elementos reveladores de fenômenos mais gerais: a visão de mundo de uma classe social, de um escritor ou de toda uma sociedade”. Carlo Ginzburg, *Mitos, emblemas e sinais*. Morfologia e história. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 178.

⁹“Os processos criminais são instrumentos importantes para a construção do saber sobre os “crimes” que supostamente se quer extirpar. Esse saber, ao mesmo tempo construído a partir dos depoimentos e fragmentos do processo, acaba vindo a constituir a própria crença”. Ver Yvonne Maggie, *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992, p. 87.

¹⁰Laura de Mello e Souza, *O Diabo e a terra de Santa Cruz*. Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1986, p. 166.

¹¹“Subjacente a esta sensibilidade, o corpo é concebido como um microcosmos diretamente ligado ao universo visível e invisível, o que explica a fluidez de fronteiras entre o corpo e o meio que o rodeia, numa palavra, a vulnerabilidade essencial. Daí a necessidade de negociar e manter, sob vigilância permanente, um frágil e delicado equilíbrio entre o corpo e o mundo exterior”. Ver Robert Muchembled, “Le corps, le culture populaire et la culture des élites en France (XV-XVIII siècle)”. Apud. F. Bethencourt, *Op.cit.*, p. 52.

¹²Laura de M. e Souza, *Op.cit.*, p. 168

¹³Daniela B. Calainho, *Op.cit.*

O reconhecimento e o diagnóstico do malefício era fundamental, podendo ser feito de diferentes modos. O negro Francisco Antônio, por exemplo, morador em Lisboa, preso pelo Santo Ofício em 1745, reconhecia os achaques alheios numa bacia cheia de água onde continha uma enfiada de guizos, dois búzios pequenos, dois dedais e alguns caroços de coco de dendê. Cantava várias cantigas em sua língua natal, batia palmas e depois retirava um dos dedais a partir do qual descobria a intensidade da doença ou do feitiço, e imediatamente procedia à cura. Cantava diferentes canções em função da gravidade da doença, bebendo depois aguardente pelo grande dispêndio de energia. Este afamado feiticheiro negro curava todo gênero de mazelas. Utilizava-se de beberagens compostas de ovos, aguardente e pós de abutica e mirra. Prevenia a volta dos feitiços atando no braço do enfermo uma espécie de patuá contendo raízes, unhas e gotas de sangue de pé de elefante¹⁴.

Eram muitos aqueles que solicitavam os serviços das feiticheiras e feiticheiros portugueses, de um modo geral pessoas de baixa condição social, categoria a qual também pertenciam¹⁵. Apesar disso, clérigos, nobres e até médicos procuravam-nos, em geral por não terem conseguido sucesso na medicina e na Igreja. Foi o caso, por exemplo, do Dr. Francisco Dias, ironicamente familiar e médico do Santo Ofício, que curou-se graças a uma feiticheira mais adiante denunciada por ele em carta escrita ao Tribunal de Coimbra. Criado “com o leite da igreja”, não via desculpa em seu erro por ter se curado com “pessoas supersticiosas e feiticheiras”, obrigado que foi “pelo amor da vida com receio da morte”¹⁶.

Depois de tentar vários remédios sem com eles ter experimentado melhora alguma, o Licenciado José Pessoa de Carvalho apelou para “os da Igreja”, vindo um padre para lhe fazer exorcismos. O clérigo, a certa altura admitiu a inoperância de suas artes, e sugeriu então, diante do desespero do Licenciado, que mandasse vir à sua casa a mulata Teresa, que fazia várias curas “e nelas era muito bem sucedida”, sendo por isso afamada na cidade do Porto na altura do ano de 1755¹⁷.

Adorações de imagens, individualmente ou em grupo, e manifestações envolvendo danças e batuques puderam ser encontradas entre os negros em Portugal com o intuito de realizarem curas. Foram os chamados *calundus*, que predominaram sobretudo no Brasil, embora Portugal tivesse conhecido esta manifestação. Caracterizava-se por reuniões festivas de negros onde dançavam e pulavam ao som de instrumentos de batuque, às vezes com defumações, entrando alguns em transe, ora perdendo os sentidos, ora falando em nome de espíritos, visando proceder a curas, adivinhações ou cultuar ídolos. Embora freqüentes na Bahia, foi na região das Minas onde as referências mais constantemente apareceram na documentação, generalizando-se no século XVIII em função do grande contingente de escravos, do processo de urbanização local e da produção aurífera¹⁸.

Na Lisboa de finais do século XVIII, por exemplo, em 1771, a crioula forra Teresa de Jesus denunciou a Maria, moradora no Cais do Sodré, como “calundunzeira”, e afir-

¹⁴ ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo 11179.

¹⁵ J.P. Paiva menciona um réu que teve seu caderninho de clientes, contendo cerca de 400 nomes, apreendido pela Inquisição. *Op.cit.*, p. 173.

¹⁶ *Idem*, p. 174

¹⁷ ANTT, Inquisição de Coimbra, Processo 2362.

¹⁸ Laura de M. e Souza, *Op.cit.*, p.264. Ver também Luiz Mott, “O Calundu-Angola de Luzia Pinta: Sabará, 1739”. *Revista do IAC, Ouro Preto*, v. 2, n. 1, 1994, e ainda do mesmo autor “Acotundá: raízes setecentistas do sincretismo afro-brasileiro” In: *Escravidão, homossexualidade e demonologia*. São Paulo: Ícone, 1988.

mou que “os mesmos santos que se adoram cá, se adoram também nos calundus da Costa da Mina”. Numa noite, contou que caíra no chão sem fala, “e que foi necessário tocar-lhe tabaques na cabeça para tornar a si”¹⁹.

Parcela significativa destes curandeiros foi objeto de perseguições por parte do Tribunal inquisitorial português de finais do século XVI ao XVIII. Considerados como feiticeiros, estes réus corresponderam a mais da metade de todos aqueles penitenciados por práticas mágicas²⁰. No trabalho de doutoramento que desenvolvemos, a documentação mostrou também que para o caso dos negros e mulatos processados e denunciados ao Santo Ofício por feitiçaria, cerca de 30% corresponderam às práticas curativas²¹.

Em Portugal e no Brasil o uso de amuletos protetores junto ao corpo adquiriu um caráter bastante particular a partir de finais do século XVII, sendo denominados como “bolsas de mandinga”²². Objetivando resguardar seus portadores de perigos, contendas, trazer sorte, dinheiro e até atrair mulheres, este costume apareceu com frequência entre os processados pelo Santo Ofício nas primeiras décadas do XVIII, envolvendo não apenas escravos, mas também homens brancos. Feitas de couro, veludo, chita ou seda, as bolsas continham ingredientes variados, como ossos de defuntos, desenhos, orações, sementes, dentre outros²³. O sentimento de insegurança tanto física como espiritual gerava uma necessidade generalizada de proteção: das intempéries da natureza, das doenças, da má sorte, da violência dos núcleos urbanos, dos roubos, das brigas, dos malefícios de feiticeiros²⁴. Particularmente no caso dos escravos, a natureza das relações com os senhores era potencialmente violenta, tornando ainda mais intensa a necessidade de proteção e de resguardo. Segundo Laura de Melo e Souza, em seu estudo sobre feitiçaria no Brasil, foi exemplo inequívoco de sincretismo por reunir tradições européias de uso de amuletos, tradições africanas e indígenas²⁵.

O termo “mandinga” vem dos Mandingas ou Malinkês, povo habitante do vale do Níger, no reino de Mali em torno do século XIII, e que tinham por hábito o uso de patuás pendurados ao pescoço²⁶. A difusão de seu uso se fez não só pelos negros que chegaram a Portugal, mas também pelos escravos que vinham do Brasil acompanhando seus senhores que tinham cargos e negócios na Metrópole. É preciso chamar atenção para a relativa mobilidade geográfica dos escravos em função do trânsito de funcionários do Reino, da burocracia colonial e dos comerciantes, que ficavam no ir-e-vir entre Brasil e Portugal com seus cativos, permanecendo determinados períodos ora num, ora noutro lugar²⁷. E muitas vezes, também, compravam e vendiam escravos, incrementado mais ainda esta circulação. Além de tudo o caráter da escravidão urbana em Portugal facilitava enormemente estas trocas culturais, pondo os negros em contato permanente, cruzando-se nas ruas, em meio às suas tarefas quotidianas.

¹⁹ ANTT, Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor 129, livro 318.

²⁰ Pedro Paiva, *Op.cit.*, p. 103

²¹ Daniela B. Calainho, *Op.cit.*, p. 278

²² Para o século XVI, Francisco Bethencourt registrou o uso de amuletos, mas que não tinham as especificidades das bolsas de mandinga a que nos referimos. *Op.cit.*, p. 52.

²³ Ver, por exemplo, ANTT, Inquisição de Lisboa, Processos 11774, 254, 724 e Inquisição de Coimbra, Processo 1630.

²⁴ Maria Benedita Araújo, *Superstições populares portuguesas*. Lisboa: Colibri, 1997, pp. 69/71

²⁵ Laura de M. e Souza, *Op.cit.*, p. 210/226.

²⁶ Roger Bastide, *As Américas Negras*. Rio de Janeiro: Difel, 1974, p. 204.

²⁷ A.J.R. Russel-Wood, Governantes e agentes. In: Francisco Bethencourt e Kirti Chaudhuri, *História da expansão portuguesa*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1998, v. 3, pp. 169/192.

O processo do escravo Luiz de Lima, natural da Costa da Mina e morador no Porto, é notável para se perceber estas conexões²⁸. Apresentou-se à Inquisição em 1729, instigado por seu confessor, por ser contumaz comerciante das mandingas, desfazendo algumas para confeccionar outras. Criou uma verdadeira rede de mandingueiros. Vendeu a vários escravos de senhores brasileiros denunciados em sua confissão, e alguns destes processados pudemos encontrar. Embora relacionada pelos inquisidores ao Brasil, na realidade importa menos saber em que espaço do Império colonial português tais práticas foram criadas, mas sim captar esta circularidade de fragmentos religiosos entre as regiões articuladas pelo colonialismo português. O próprio termo “mandinga” vai adquirir uma especificidade ímpar ao ser exemplo de um processo de amálgama cultural e religioso entre África, Europa e Brasil.

De todas as manifestações tidas por feitiçaria pela Inquisição por parte de negros e mulatos, o uso das **bolsas de mandingas** representou 32,3% dos processados e denunciados, embora de acordo com o estudo de Pedro Paiva esta prática tenha atingido 8% do total de incriminados entre 1600 e 1774.

Os escravos em Portugal também valeram-se de certas práticas para se defenderem das agruras do cativo, em tentativas variadas para aplacar a ira senhorial, desvenilharem-se de castigos e livrarem-se de maus tratos, resistindo quotidianamente à sua condição. Foi a feitiçaria uma alternativa a mais para aliviar as tensões entre senhores e escravos, e não foi à toa que de todos os negros e mulatos processados e denunciados por feitiçaria 48,4% fossem escravos e 18,3% forros.²⁹

Em 1738, o escravo Afonso de Melo, conserveiro e copeiro do Duque de Caraval, apresentou-se à Mesa inquisitorial de Lisboa para confessar. Há quase um ano seu senhor destratava-o e castigava-o duramente. Afrito, encomendou os préstimos de José Francisco, também escravo, para que seu senhor o tratasse como antes, não tendo, no entanto, a intenção de fazer-lhe mal algum. Este escravo fez um fervedouro de sangue de frango preto, pedaços de algodão, aguardente e depois queimou o coração junto a um pano, contendo raspas da sola do sapato do senhor. Tudo isso foi posto num prato e dormiu ao sereno. Afonso aprendeu ainda que também o “abrandaria” se jogasse sobre a mesa ou sobre a roupa de seu senhor uns pós de cor cinza que ganhara, ou então mascasse um pedaço de pau pela manhã em jejum e depois cuspiu-o, e “no dito cuspo havia ele (o senhor) de por o pé esquerdo”.³⁰

Tentar adoecer os senhores e provocar-lhes um mal mais direto eram ações que também compunham o leque de manifestações dos escravos, embora seja importante frisar que, tanto em Portugal como no Brasil, não representavam necessariamente uma oposição frontal e direta ao sistema escravista, encetando rebeliões ou mesmo libertação, fosse violentamente, fosse pela via da alforria. Estava em jogo sobretudo uma questão de sobrevivência, muito mais do que propriamente uma resistência frontal ao sistema.

Quando queriam ser vendidos, os cativos também recorriam a algumas de suas crenças. Raspas de sola do sapato, escarro e lixo da casa do senhor, junto com um pouco de enxofre, foi o que pediu José Francisco em Lisboa para ajudar um escravo em 1730.

²⁸ ANTT, Inquisição de Coimbra, Processo 1630

²⁹ Daniela B. Calainho, *Op. Cit.*, pp. 277 e 283.

³⁰ ANTT, Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor 112, livro 304. Agradeço a Luiz Mott a indicação deste caso.

Esses ingredientes, postos numa bolsa enterrada na porta do senhor por três dias, lhe garantiria a venda.³¹

O jesuíta Antonil, em seu *Cultura e opulência do Brasil*, publicado em inícios do século XVIII, já advertira os senhores de engenho no Brasil para que moderassem os castigos aos escravos, pois do contrário poderiam fugir “para algum mocambo no mato”, suicidarem-se ou então vingarem-se de seus algozes enfeitando-os.³² A documentação inquisitorial é farta em mostrar que muitos destes escravos de fato apelaram para seus saberes “mágicos” nas relações com seus senhores.

No caso dos negros escravos e forros, sua difícil condição de sobrevivência era de algum modo compensada com a prática da feitiçaria. Detentores de saberes “mágicos”, a fama pública fazia-os requisitados também por brancos, o que geralmente elevava seu “status” junto à sua própria comunidade e possibilitava, através das curas, feitiços amorosos e confecção das mandingas, a obtenção de ganhos materiais não só em dinheiro, mas ainda em gêneros. Para os senhores era um grande inconveniente ter seus escravos identificados como feiticeiros pela Inquisição, uma vez que estes, quando presos, dificilmente retornavam aos seus ofícios.

Alguns estudos importantes perceberam bem a relação entre a feitiçaria e tensões sociais. O trabalho do antropólogo inglês Evans-Pritchard sobre a bruxaria Zande do sul do Sudão e nordeste do Congo, publicado em 1937, mostrou o papel da feitiçaria naquela comunidade como um mecanismo de escape de tensões e medos, encarnados na figura do bruxo.³³ Vale lembrar que autores do porte de Keith Thomas e MacFarlane viram-se influenciados por estas reflexões. No estudo de Keith Thomas, *A religião e o declínio da magia*, de 1971, a perseguição às bruxas aparece vinculada não apenas às elites mas também ao crescente descontentamento do campesinato inglês face às mudanças no mundo rural, levando a um aumento das tensões sociais e, portanto, do número de denunciados.³⁴

*N*egros e demônios: *a construção da heresia pela Inquisição*

As práticas mágicas e devoções dos negros em Portugal estiveram ancoradas fundamentalmente na idéia de pacto demoníaco e na própria ação generalizada do Diabo, sendo assim assimiladas à heresia da feitiçaria pelo Santo Ofício. No conjunto da demonologia européia, a noção de *pacto diabólico* individual foi de longe a que marcou presença efetiva no pensamento letrado português, eclesiástico, legal ou secular. Deste modo, a existência de um pacto com o Diabo estava presente em todos os atos e crenças consideradas por feitiçaria pela Inquisição portuguesa.³⁵ Nos processos destes réus, Satã aparecia sob forma humana e/ou animal e firmava pactos explícitos, exigindo sangue ou outros sinais de sujeição. Atendia prontamente às evocações de seu nome, prometendo bens materiais e espirituais, e comunicava aos seus seguidores as virtudes das

³¹ ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo 11767

³² João Antônio Andreoni, *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1967, p. 64

³³ Edward Evans-Pritchard, *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

³⁴ Keith Thomas, *A Religião e o declínio da magia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

³⁵ José Pedro Paiva, *Op. Cit.* p. 38.

curas de doentes e/ou enfeitçados. Reunia em torno de si seguidores “da mesma arte” para venerá-lo em cerimônias, revelava coisas ocultas, adivinhava o futuro, via doenças em homens e animais, induzia ao uso de coisas sagradas nos feitiços, fingia santidade e “palavras santas e religiosas e com boas obras costuma enganar”.³⁶

Estas ações supostamente perpetradas pelo Demônio eram objetos das perguntas dos Inquisidores, revelando a preocupação incansável no rastreamento da ação do Diabo. Nos casos de curandeirismo, por exemplo, perguntavam sempre onde estariam as “virtudes” da cura. A parda Maria Tomé, presa pela Inquisição de Évora em 1744, foi questionada sobre o efeito de suas curas: nas ervas, nas orações ou se por influência do Demônio, tendo este “lhe comunicado alguma virtude para as curas”³⁷, e até se porventura beberagens e outros procedimentos, aplicados por outra pessoa que não o réu em questão — supostamente influenciado pelo Diabo —, teriam o mesmo efeito curativo.³⁸

Nas sessões inquisitoriais, a partir da consagração do pacto diabólico, a heresia pouco a pouco se construía, com a pena dos notários registrando a relutância inicial dos negros incriminados para depois consagrá-los como hereges pela amizade implícita ou explícita ao Diabo nos vários casos tidos por “feitiçarias”: curandeirismos, feitiços específicos para relacionamentos pessoais, uso de bolsas de mandingas, adivinhações.

Além das influências diabólicas, a Inquisição estava sempre atenta para a *difusão* e a *origem* das práticas e crenças dos negros e mulatos com as quais se deparava em suas arguições, sendo constantes certas indagações: onde aprendeu este ou aquele feitiço ou oração, se ensinou a mais alguém e quem foi; se induziu outra pessoa a firmar pacto com o Diabo; quantos e quem foram curados; de onde vieram as mandingas e quem eram seus usuários, etc. A postura do Tribunal era deter os avanços das práticas heréticas e tentar dominar o espaço onde poderiam atuar.

A construção mental do pacto demoníaco por vezes era imposta violentamente, e as reações dos réus negros e mulatos eram diferenciadas. Para alguns, a confissão imediata e espontânea de pacto e relações com o Demônio era estratégica, movida pelo medo, para tentarem sentenças mais brandas ou mesmo se livrarem delas, pois provavelmente tinham algum conhecimento, mesmo que difuso, do funcionamento do Tribunal, adquirido nos próprios cárceres ou por intermédio de antigos réus que eventualmente estivessem cumprindo penas de degredo. Embora fosse proibido qualquer conversa sobre os assuntos do Tribunal, dificilmente isto não ocorria, apesar das medidas tomadas pelo Santo Ofício. Num livro de instruções para a Inquisição de Évora, no item referido aos cárceres, dizia-se que “quando dois presos estão por companheiros nos cárceres e um deles sair no auto e o outro fica, nunca o que sair, quando se tornar a recolher, se há de por com o que há de ficar, por não lhe referir o que passou no auto”³⁹. De um modo geral, a idéia era confessar o que de fato o Inquisidor desejava ouvir, no intuito de obter o perdão e quiçá a liberdade.⁴⁰

³⁶ *Exames e sessões de crença para feitiçeiros que confessaram pacto com o demônio e também forma da sessão in genere para feitiçeiros negativos*, in: ANTT, Conselho Geral do Santo Ofício, Título XXIV, Livro 265. Estas instruções foram elaboradas utilizando-se os vários processos já finalizados.

³⁷ ANTT, Inquisição de Évora, Processo 6390

³⁸ *Exames e sessões de crença para feitiçeiros que confessaram pacto com o demônio e também forma da sessão in genere para feitiçeiros negativos...*

³⁹ ANTT, Inquisição de Évora, Instruções – Livro 105.

⁴⁰ Pedro Paiva cita o caso de Maria Gomes, que confessando imediatamente pacto diabólico, ao final revogou sua confissão dizendo que acreditava ser esta a melhor forma de colocarem-na em liberdade. José Pedro Paiva, *Op.Cit.*, p.200.

Em março de 1735 apresentava-se à Inquisição de Lisboa a forra Maria de Jesus para dizer que o Diabo lhe aparecia ora em forma de camelo, ora em forma de cavalo ou de homem. A primeira vez foi aos 12 anos, deflorando-a, e com ele continuou a se relacionar por 26 anos seguidos. Confessou que ele lhe ofereceu feitiços para sua senhora dar-lhe a liberdade, recomendando segredo de tudo. Deixando a fé católica, “passou para a crença do demônio tendo-o e adorando-o como Deus, oferecendo-lhes rezas e penitências, estando diante dele posta de joelhos e batendo nos peitos esposando do mesmo demônio a salvação”. Junto a outras mulheres, encontrava-se com vários demônios, todos homens, abraçando-se todos, beijando-se “e no fim, cada Demônio tinha cópula com sua mulher”.⁴¹ Outros incriminados, porém, permaneciam até o fim convictos de que seus procedimentos, fossem de cura, feitiços amorosos ou confecção de patuás, nada tinham a ver com o Diabo. Alguns réus, por fim, coagidos por fortes pressões psicológicas e físicas, através da tortura, terminavam por confessar o que o Tribunal esperava, mesmo que inicialmente tivessem negado qualquer menção ou referência ao Diabo em suas práticas. O tormento nestes casos funcionava como um elemento que efetivamente induzia a confissão.

O negro forro Miguel de Macedo, apresentando-se à Inquisição de Coimbra em 1654, confessou que curava doentes com fervedouros, desfazia feitiços usando água benta e ensinava mezinhas para ganhar no jogo. No entanto, assumiu-se como farsante - como muitos aliás faziam para se livrarem de suas culpas -, enganando as pessoas para tirar-lhes dinheiro. Mas ao afirmar que não sabia que tudo aquilo era indício de “amizade ilícita” com o Diabo, o que era insistentemente afirmado pelos Inquisidores, foi a tormento e, já despido e prestes a ser atado às correias, pediu que fosse levado à Mesa para confessar. Subitamente, a figura demoníaca apareceu em várias histórias. Fez curas evocando o Diabo, que lhe dava receitas; encontrou-se com ele em encruzilhadas; o viu em forma de criança mas não lhe deu seu sangue, não configurando-se, assim, um pacto.⁴²

O escravo Joseph Francisco Pereira, mandingueiro contumaz e comerciante de amuletos envolvendo negros em Portugal e no Brasil, permaneceu por quase um ano nos cárceres inquisitoriais entre 1730 e 1731. Nas palavras do Santo Ofício, foi “admoestado” inúmeras vezes neste período a que confessasse a totalidade de suas culpas, sofrendo enorme pressão e ameaças de tortura. A certa altura confessou seu relacionamento com o Diabo, encontrando-se com ele e mais outros negros às quartas e sextas-feiras em Val de Cavalinhos, local predileto dos conventículos diabólicos em Lisboa, onde adoravam-no, cantavam e brigavam entre si para “exercitar a mandinga”. Ofereciam-lhe vinho, passas e certa vez até um bode cozido. Confessou que fez pacto explícito com o Diabo dando-lhe seu sangue, com o qual escreveu cartas de tocar e orações de mandinga, e fizeram promessas mútuas: a alma, rezas, jejuns e adoração, em troca de salvação, liberdade, melhores condições de sobrevivência e os segredos das mandingas. Em seis ocasiões, no campo de Santa Clara, o Diabo lhe deu bolsas, que vendeu a outros.⁴³ Apareceu-lhe sob diversas formas: de homem, de mulher, “bonita

⁴¹ ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo 2279

⁴² ANTT, Inquisição de Coimbra, Processo 7313,

⁴³ ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo 11767. Ver também o artigo de Luis Mott, Etnodemonologia: aspectos da vida sexual do Diabo no mundo ibero-americano (séculos XVI ao XVIII). In: Luis Mott, *Escravidão, homossexualidade e demonologia*. São Paulo: Ícone Editora, 1988, pp. 119-151, onde este processo foi analisado.

e feia instantaneamente” e animais variados, como um bode preto, jumento, lagarto, cágado, sapo, gato, cobra e até de uma galinha com pintinhos. Tinha com ele “trato ilícito e torpe”, de várias formas: em atos sodomíticos, sendo ele, Francisco, “paciente várias vezes”, ou então sendo o Demônio mulher. O membro viril era frio e áspero e as relações eram sempre dolorosas, ficando bastante debilitado ao fim das cópulas, que aconteciam na casa do seu senhor, em Val de Cavalinhos ou em outros locais.

O terror que o Santo Ofício espalhava na sociedade entrevia-se nos conselhos que Joseph Francisco recebia de seu mentor das Trevas: que nunca confessasse nada, porque lhe haviam de dar rigorosos castigos. Por outro lado, a má influência diabólica também servia de justificativa para confissões tardias, como no caso deste processo. Este escravo, demonstrando farto conhecimento de elementos da demonologia, indignou os próprios Inquisidores por se tratar ele de um africano: “(...) E sendo examinadas as confissões do réu, dá respostas que não são de entendimento de um preto e rústico, dizendo o mesmo que em casos semelhantes trazem os Doutores (...)”⁴⁴

As estatísticas de Pedro Paiva para as confissões de pactos diabólicos apontam para um índice de 12,6% no total. Discordamos, no entanto, da hipótese de que os negros e forros tenderiam a ceder na confissão de pacto logo nas primeiras sessões em relação aos brancos e cristãos-velhos, tendo em vista um “menor enraizamento da crença” por parte dos negros. O número de negros e mulatos que imediatamente confessaram pacto foi bem pequeno em relação ao conjunto dos processados, sendo a maioria torturados justamente para que deles arrancassem esta confissão.⁴⁵

O saber demonológico em Portugal transitava não apenas entre as elites letradas portuguesas, mas também circulava, filtrado, entre os negros e mulatos, escravos e forros, demonstrando uma vez mais a idéia de *circularidade cultural*. Vários foram os exemplos de processos onde os negros externalizavam em suas confissões elementos da demonologia, como a transmutação do Diabo em animais, o teor das cópulas sexuais e os conventículos demoníacos. A aquisição destes conhecimentos se originava nas próprias instâncias de poder: nos cárceres inquisitoriais, nos editais apregoados nas igrejas que incitavam denúncias e nos próprios autos-de-fé, com leituras públicas das sentenças, fazendo circular estes saberes entre os negros e o resto da população. Percebemos aí a dinâmica da circularidade cultural definida por Carlo Ginsburg, para quem *cultura* é definida como uma «massa de discursos, formas de consciência, crenças e hábitos relacionados a determinado grupo historicamente determinado».⁴⁶ Inspirado em Mikail Bakhtin, distinguiu a chamada «cultura popular» ou «oral» da «cultura erudita» ou «letrada», dimensionando o intercâmbio que se estabelece entre estes níveis culturais, e introduzindo o conceito de circularidade cultural.

A menção ao Diabo por parte dos negros era resultante de um conjunto de situações. Assumindo espontaneamente ou sob a pressão da tortura, o pacto implícito ou explícito com o “Príncipe das Trevas” podia ser um meio de escaparem das malhas do Santo Ofício, incorporando estes réus o discurso demonológico inquisitorial que construía a heresia da feitiçaria. Não esqueçamos também de que a idéia de Diabo, sendo fundamentalmente cristã, já integrava o imaginário dos africanos, evangelizados e incorporados à sociedade portuguesa católica.

⁴⁴ Idem.

⁴⁵ J.P. Paiva, *Op Cit.*, p. 356. Ver também Daniela Calainho, *Op Cit.*, p. 121 e seguintes.

⁴⁶ Carlo Ginsburg, *O queijo e os vermes*. O cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, pp. 15-33.

Por outro lado, em alguns casos podemos considerar que o nome do Diabo podia ser dito na verdade para dissimular deuses e entidades genuinamente africanas, consagrando-se desta forma um sincretismo às avessas, ao ser supostamente evocado pelos negros em situações de medo ou desespero. Particularmente nos processos de ritos tidos por “gentílicos”, como nos calundus, esta associação é nítida.

Tal qual no caso dos *Bennandanti* estudados por Ginzburg, vinha à baila “um extrato de crenças populares substancialmente autônomas” em meio às perguntas dos Inquisidores.⁴⁷ Apesar dos réus por vezes assimilarem o discurso inquisitorial, narravam também suas crenças e práticas, que mesmo chegando até nós de forma indireta, “através de filtros e intermediários que os deformam”, davam alguma idéia do universo religioso daqueles réus.⁴⁸

Quanto aos Inquisidores, estavam em constante processo de aprendizagem em relação aos elementos integrantes das práticas mágicas dos negros e mulatos. Ouvindo confissões e narrativas, de processo em processo iam acumulando conhecimentos, adquiridos nas sessões de inquirições e exames. Vimos claramente, por exemplo, que em relação às bolsas de mandinga a certa altura já sabiam que vinham do Brasil, e que em algumas curas poderiam haver cerimônias, justificando até um dos preceitos do *Manual dos Inquisidores*: deviam “ser capazes de reconhecer as particularidades rituais, de vestiário etc., dos diferentes grupos de hereges”.⁴⁹ Evidentemente que em relação aos judaizantes tornaram-se exímios no reconhecimento de suas práticas. Mas no que refere aos negros esta tarefa era bem mais difícil, sobretudo quando se tratavam de crenças e práticas que tinham origens inequivocamente africanas. Por vezes os Inquisidores simplesmente desdenhavam essas manifestações, movidos ainda pelo sentimento de desprezo e discriminação racial face a esta população.

O que por fim constatamos é a existência dos chamados níveis culturais erudito e popular em constantes trocas e interações, não sendo eles homogêneos. Evidentemente que existiam diferenças no interior das elites letradas portuguesas e na própria Igreja, havendo Inquisidores altamente conhecedores de tratados teológicos, e clérigos semianalfabetos, despreparados e até coniventes com as superstições e magias que a Inquisição tanto esperava reprimir, como o Pe. Domingos Francisco, que foi denunciado em 1746 por ter ido consultar uma feiticeira de Braga para saber “do paradeiro de um tesouro”.⁵⁰

Demonstrando as interações entre estes níveis culturais na Europa dos Tempos Modernos e as diversidades de cada um deles, Peter Burke constatou por intermédio de um florentino do século XVI que uma parcela do clero participava das manifestações populares, a exemplo do Carnaval, onde frades “jogam bola, encenam comédia e, vestidos a caráter, cantam, dançam e tocam instrumentos”.⁵¹

A suposição da “amizade” que muitos tinham com o Demônio contribuiu bastante para um largo processo de demonização dos negros e mulatos: seus costumes, suas crenças e sua religiosidade foram incansavelmente detratadas e associadas a Belzebu, tanto no Reino como em todos os recantos do Império português. A aventura portuguesa em direção ao Atlântico recriou um imaginário que em relação à África e suas

⁴⁷ Carlo Ginzburg, *Op.Cit.*, p. 25.

⁴⁸ Idem, p. 18.

⁴⁹ Nicolau Eymerich, *Manual dos Inquisidores*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1993, p. 128.

⁵⁰ ANTT, Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor 109, livro 301.

⁵¹ Peter Burke, *Cultura popular na Idade Moderna*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 53.

outras colônias, como o Brasil e o Oriente, associou suas gentes ao Diabo, demonizando seus costumes e religiosidades.⁵²

Os negros, com seus batuques e calundus, fizeram da América portuguesa a filial do Inferno. As “gentilidades” africanas horripilaram clérigos, missionários e colonos, como Nuno Marques Pereira que, em seu *Compêndio narrativo do peregrino da América*, de 1728, foi categórico na crítica a certos senhores que permitiam a seus escravos toda sorte de “abusos e vícios”:

Logo, como se lhes pode permitir agora, que usem de semelhantes ritos, e abusos tão indecentes, e com tais estrondos, que parece que nos quer o demônio mandar tocar triunfo ao som destes infernais instrumentos, para nos mostrar como tem alcançado vitória nas terras, em que o verdadeiro Deus tem arvorado a sua Cruz à custa de tantos Operários, quantos têm introduzido neste novo mundo a verdadeira Fé do Santo Evangelho.⁵³

Em Portugal esse processo de demonização seguiu os mesmos passos de sua colônia do ultramar. Desde a África os cultos e ritos com os quais se depararam os missionários portugueses foram objeto da mais pura indignação e repressão. Nas palavras de Laura de Mello e Souza, o “olhar demonológico” do europeu sobre a América também atingiu a África que, vendo as práticas mágicas e religiosas dos diversos grupos africanos, analogicamente associou-as à sua “estrutura mental e discursiva” para entendê-las.⁵⁴

Quando chegaram em Portugal, em meados do século XV, os africanos eram vistos como mercadorias exóticas, ao lado de macacos e papagaios, integrando festas e sendo exibidos nos círculos reais. Mas não tardou para que também em Portugal Belzebu fosse associado a eles e a seus cultos. São novamente as fontes inquisitoriais que vão mostrar brancos e os próprios negros vendo o Demônio como negro em vários processos e denúncias. Do mesmo modo, em inúmeras denúncias e depoimentos de brancos percebemos a demonização dos cultos e práticas da população de origem africana em Portugal.

Conclusões

A grande maioria dos negros e mulatos do Reino processados pela Inquisição portuguesa tiveram em suas sentenças proferidas pelos Inquisidores menções à ligações com o Diabo, desde explícitas, com pacto, participações em conventículos e relações sexuais, até sutis, não passando de meras suspeitas das influências satânicas, mesmo assim condenáveis, embora nenhum tivesse explicitamente insistido em renegar a fé em Deus e na Igreja, salvo temporariamente, quando estavam sob o domínio do Diabo. O discurso inquisitorial associou seus réus feiticeiros ao Demônio, de um modo ou de

⁵² Laura de Mello e Souza *Op Cit.*, pp. 25-27.

⁵³ Nuno Marques Pereira, *Compêndio narrativo do Peregrino da América (1728)*. Rio de Janeiro: Publicações da Academia Brasileira, 1939, v. II, p. 133. Ver L. de M. e Souza, *Op. Cit.*, p. 144.

⁵⁴ Jean de Léry, em fins do século XVI, viu nos ritos ameríndios tupi, no Brasil, encontros sabáticos ao estilo das bruxas européias. Ver L. de Mello e Souza, *Inferno atlântico. Demonologia e colonização. Séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p. 162.

outro. As sentenças proferidas nestes processos de feitiçaria envolvendo negros limitavam-se à narrativa do caso e a associação das práticas observadas às influências do “Príncipe das Trevas”, explícita ou implicitamente. Nos vários processos que consultamos, vimos termos africanos, como *ambundu*, *jabacousse*, *ganga*, *mandinga*, e outros que foram pouco explorados pela curiosidade do Inquisidor, limitando-se a colocar o Demônio na frente de um possível desvendar destas práticas em Portugal.

Nenhum processo contra negros ou mulatos feiticeros mereceu o “relaxamento ao braço secular”, expressão que significava a suposta transferência para a justiça secular dos hereges convictos e irreduzíveis e sua imediata condenação à morte na fogueira, embora nenhum magistrado civil sequer visse os autos. Porém, na prática, era artifício do Tribunal para não assumir este gênero de condenação. Mas as demais sentenças inquisitoriais, embora não levassem à morte imediata, por vezes destruíam irremediavelmente o indivíduo, física e emocionalmente. Jogados nas prisões por anos a fio, expostos a público, degredados para regiões completamente inóspitas no Império português ou condenados a trabalhos forçados nas embarcações reais ou em terra firme, dificilmente resistiam às situações que a “Misericórdia” inquisitorial lhes garantia⁵⁵. Vale lembrar que algumas destas penalidades eram simultâneas, havendo, por hipótese, açoites, degredo e alguma abjuração numa mesma sentença.

De todas as penas da Inquisição entre 1600 e 1774, 80% foram de degredos associados a prisões e açoites, tendência também verificada para a população de origem africana em Portugal⁵⁶. No século XVII, o Brasil foi a região para onde o Santo Ofício mais despachou seus réus. Ao lado do Estado português, a Inquisição também contribuía para uma política de reorientação destas categorias sociais marginalizadas e desclassificadas em direção à colonização ultramarina. Já no XVIII, Portugal e as ilhas atlânticas tomaram o lugar do Brasil na preferência das sentenças de degredo⁵⁷.

Laura de Mello e Souza chama a atenção para o caráter simbólico do degredo enquanto elemento **purificador** dos pecados. No caso dos réus inquisitoriais, era o derradeiro passo do árduo caminho purgado inicialmente com a prisão, as inquirições, a tortura, o desfile no auto-da-fé e por fim o desembarque em terras portuguesas, brasileiras ou africanas⁵⁸. Nestes locais, a pena cumprida pela exclusão que o desterro impunha significaria a purgação das culpas, trabalhando o Santo Ofício para a extirpar da sociedade hereges inconvenientes, detratores da moralidade e da religiosidade cristã, cumprindo desta forma seu papel normatizador.

Em meio a este processo de exclusão social e posterior incorporação dos fiéis, o Santo Ofício, pela via da pena de degredo, foi poderoso instrumento de **transmissão cultural e religiosa**, de transmissão de práticas e crenças que ele próprio procurava extirpar. Particularmente o Brasil constituiu-se como um purgatório privilegiado, acolhendo em seu território judaizantes, feiticeros, sodomitas, bigamos, dentre outros, reproduzindo neste espaço suas práticas, fosse por crença, desejo ou mesmo por sobrevivência, como no caso de feiticeros que não tinham outra forma de subsistir a não ser reiniciando suas

⁵⁵ Sobre as sentenças inquisitoriais dos réus acusados de crimes morais no Brasil, ver Ronaldo Vainfas, *Trópico dos pecados*. Rio de Janeiro: Campus, 1989, pp. 298/323.

⁵⁶ J.P. Paiva, *Op.cit.*, p.218.

⁵⁷ L. de M. e. Souza, *Inferno atlântico...*, p. 90. Ver ainda Timothy Coates, *Degredados e órfãs: colonização dirigida pela coroa no império português*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1998.

⁵⁸ L. de M. e. Souza, *Inferno atlântico...*, p. 94.

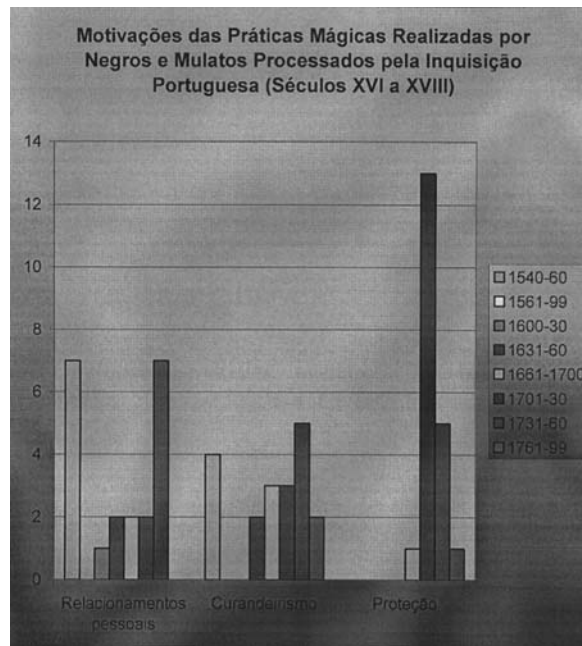
“artes”, cobrando por seus serviços, criando assim nova fama no lugar e até ensinando-a outros. A Inquisição acabava por recriar novos réus, que penitenciados em Portugal, lá permaneciam, configurando um impasse no controle social que o Tribunal procurava impor.

Este ir e vir de indivíduos entre Brasil e Portugal, incluindo-se aí os réus reincidentes, que sofriam novos processos, era o espelho das contradições dos mecanismos punitivos inquisitoriais e do próprio sistema colonial no plano “dos símbolos e das imagens”, precisamente vislumbrada por Laura de Mello e Souza. A própria Inquisição impunha mecanismos de difusão cultural e religiosa, fazendo circular por intermédio de seus penitenciados, práticas tipicamente europeias de feitiçaria, que como vimos, vão se imiscuir, fossem no Brasil ou em Portugal, a práticas mais ligadas à própria África, como foi o caso das bolsas de mandinga.

O projeto aculturador do Santo Ofício foi abrangente, e especialmente no caso dos feiteiros africanos no Reino, a demonização de seus cultos e crenças e a conseqüente repressão aos seus ritos e religiosidade foram uma das tentativas de enquadrar esta população aos preceitos e ortodoxia da religião católica. E neste processo, trabalhando no sentido de erradicar as práticas mágicas dos africanos e seus descendentes, tidas por feitiçaria, a Inquisição ancorou-se na figura do Diabo para extirpá-las de vez das terras do Império português. Diabo de cor negra, que liderava calundús, preparava mandingas, curava doentes e ameaçava a purera da fé católica.

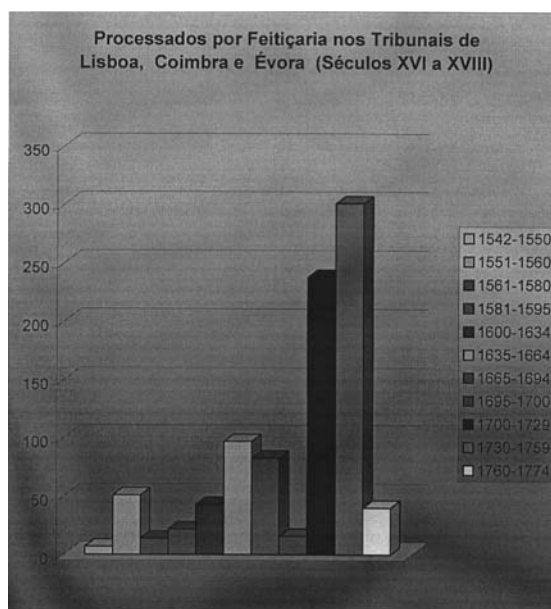
Anexos

GRÁFICO I



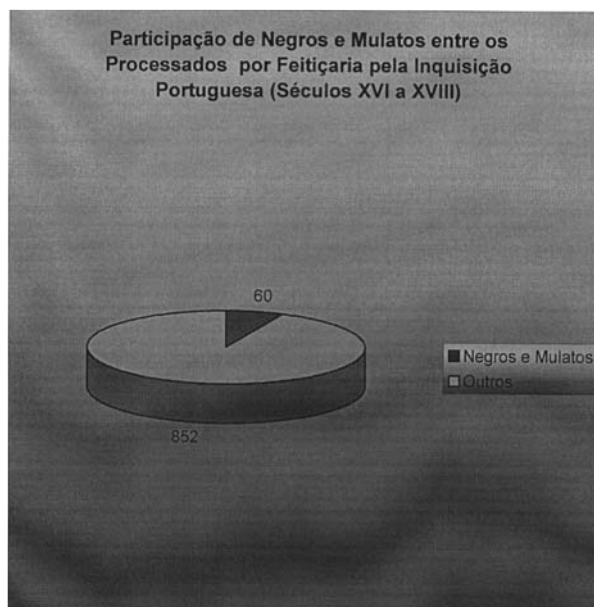
Fonte: ANTT, Processos inquisitoriais referentes aos Tribunais de Coimbra, Évora e Lisboa

GRÁFICO II



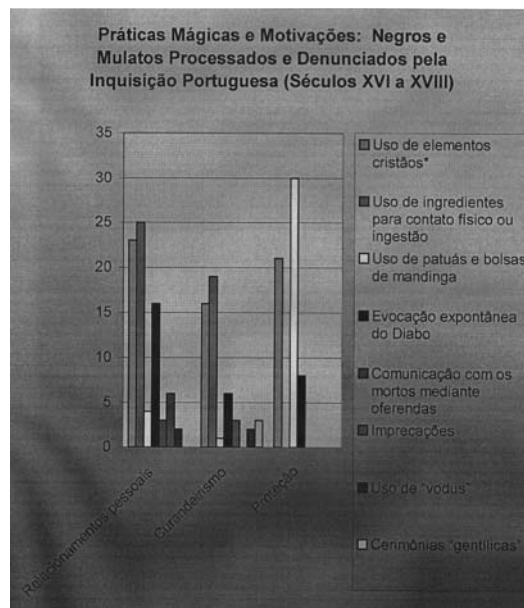
Fonte: Francisco Bethencourt, *O Imaginário da Magia. Feiticeiras, Saludadores e Nigromantes no Século XVI*, Lisboa, Universidade Aberta, 1987, pp. 302-307; José Pedro Paiva, *Bruxaria e Superstição num País sem «Caça às Bruxas», 1600-1774*, Lisboa, Notícias Editorial, 1998, p. 209.

GRÁFICO III



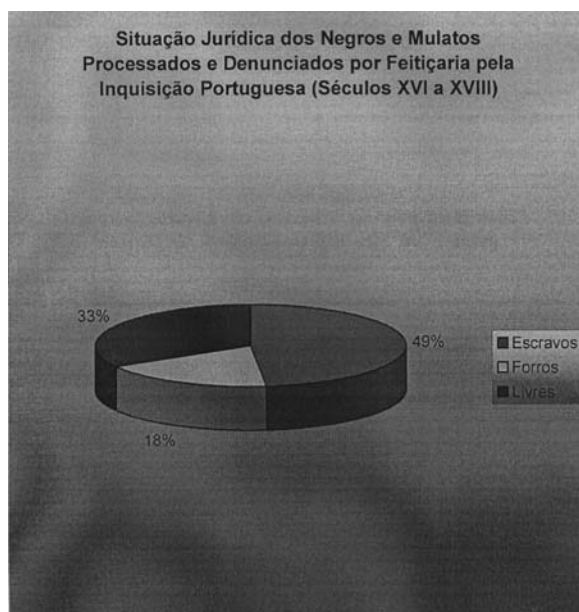
Fonte: Francisco Bethencourt, *O Imaginário da Magia. Feiticeiras, Saludadores e Nigromantes no Século XVI*, Lisboa, Universidade Aberta, 1987, pp. 302-306; José Pedro Paiva, *Bruxaria e Superstição num País sem «Caça às Bruxas», 1600-1774*, Lisboa, Notícias Editorial, 1997, p. 209; ANTT, Lisboa de autos-de-fé da Inquisição Portuguesa.

GRÁFICO IV



Fonte: ANTI, Processos inquisitoriais, Cadernos do Promotor e Livros de denúncias referentes aos Tribunais de Coimbra, Évora e Lisboa.
* Evocação de santos, orações, hóstias, água benta, etc.

GRÁFICO V



Fonte: ANTI, Processos inquisitoriais, Cadernos do Promotor e Livros de denúncias referentes aos Tribunais de Coimbra, Évora e Lisboa.