

O MAR E A BAHIA NA CONSTRUÇÃO DE IDEIAS SOBRE FEITIÇARIA (XVI- XVIII)

EL MAR Y BAHÍA EN LA CONSTRUCCIÓN DE IDEAS SOBRE LA BRUJERÍA (XVI-XVIII)

THE SEA AND BAHIA IN THE CONSTRUCTION OF IDEAS ABOUT WITCHCRAFT (XVI-XVIII)

SANTOS JUNIOR, DIMAS CATAI

Doutorando em História pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO). Professor efetivo do Instituto Federal Baiano (IFBA)
E-mail: dimascatai@yahoo.com.br

RESUMO

Ao longo dos séculos XVII e XVIII, a mão-de-obra escravizada africana crescia em volume e importância para a economia das grandes praças americanas. O tráfico e os tumberos geravam verdadeiras fortunas – e tragédias – e a concentração de homens e mulheres de cor livres e libertos alcançava números impressionantes. A sociedade construída nos trópicos, que tentava espelhar o modelo do Antigo Regime lusitano, empregava elementos de hierarquização social com base na distinção dos indivíduos e do reforço de um ideal de “qualidade”. Os marginalizados – cristãos-novos, africanos, marranos, indígenas etc –, era lançada uma série de suspeções e máculas como forma de reforçar os instrumentos de distinção. Se a antiga condição gentia, posição jurídica e os defeitos mecânicos atravessavam boa parte dos povos tradicionais e africanos, a suspeita com relação a desvios na fé e emprego de feitiços era mais um dos elementos que buscava marginalizar esses grupos. Desta maneira, mesmo que a Inquisição servisse como filtro capaz de separar aquilo que ela julgava ou não como delito de feitiçaria, o grande guarda-chuva conceitual que o termo se tornou foi capaz de abrigar uma série de práticas que pareciam estranhas ao Tribunal, mas que foram enquadradas como feitiço pelos observadores locais e denunciantes de primeira e segunda ordem – os que viam ou ouviam dizer e os que remetiam as denúncias ao Santo Ofício. O mesmo atlântico que serviu como palco de transformação e alargamento do conceito de feitiçaria empregava-o na construção e reforço das hierarquias das sociedades construídas no mundo colonial.

PALAVRAS-CHAVE: : Feitiçaria; Inquisição; Bahia; Mar.

RESUMEN

A lo largo de los siglos XVII y XVIII, el trabajo esclavo africano creció en volumen e importancia para la economía de las principales ciudades estadounidenses. La trata de esclavos y los barcos negreros generaron verdaderas fortunas –y tragedias– y la concentración de hombres y mujeres de color libres y liberados alcanzó cifras impresionantes. La sociedad construida en los trópicos, que intentó reflejar el modelo del Antiguo Régimen portugués, empleó elementos de jerarquía social basados en la distinción de los individuos y en el refuerzo de un ideal de “calidad”. Los marginados –cristianos nuevos, africanos, marranos, indígenas, etc.– fueron sometidos a una serie de sospechas y desprestigios como forma de reforzar los instrumentos de distinción. Si la antigua condición gentilicia, la posición jurídica y los defectos mecánicos afectaron a buena parte de los pueblos tradicionales y africanos, la sospecha respecto de las desviaciones en la fe y el uso de conjuros fue otro elemento que buscó marginar a estos grupos. De esta manera, si bien la Inquisición sirvió como filtro capaz de separar lo que juzgaba como delito de brujería o no, el gran paraguas conceptual en que se convirtió el término fue capaz de cobijar una serie de prácticas que a la Corte le parecieron extrañas, pero que fueron calificadas de brujería por los observadores locales y los alertadores de primer y segundo orden: los que lo vieron o lo oyeron y los que remitieron las denuncias al Santo Oficio. El mismo Atlántico que sirvió de escenario para la transformación y expansión del concepto de brujería lo utilizó en la construcción y reforzamiento de las jerarquías de las sociedades construidas en el mundo colonial.

PALABRAS CLAVES: Brujería, Inquisición, Bahía, Mar

ABSTRACT

Throughout the 17th and 18th centuries, African slave labor grew in volume and importance to the economy of major American cities. The slave trade and slave ships generated veritable fortunes – and tragedies – and the concentration of free and freed men and women of color reached impressive numbers. The society built in the tropics, which attempted to mirror the model of the Portuguese Ancien Régime, employed elements of social hierarchy based on the distinction of individuals and the reinforcement of an ideal of “quality”. The marginalized – New Christians, Africans, Marranos, indigenous peoples, etc. – were subjected to a series of suspicions and blemishes as a way of reinforcing the instruments of distinction. If the old gentle condition, legal status and mechanical defects were common to many traditional and



African peoples, suspicion regarding deviations in faith and the use of witchcraft was yet another element that sought to marginalize these groups. Thus, even though the Inquisition served as a filter capable of separating what it considered to be a crime of witchcraft or not, the great conceptual umbrella that the term became was capable of sheltering a series of practices that seemed strange to the Court, but which were classified as witchcraft by local observers and first and second-order whistleblowers – those who saw or heard about it and those who sent the complaints to the Holy Office. The same Atlantic that served as a stage for the transformation and expansion of the concept of witchcraft used it to construct and reinforce the hierarchies of the societies built in the colonial world.

KEYWORDS: Witchcraft, Inquisition, Bahia, Sea.



INTRODUÇÃO

Durante o século XV, Lisboa passou a ser o centro de um mundo que operava para além das fronteiras europeias. A cidade transformava-se na medida em que as relações comerciais estabelecidas pelos diversos navios que circulavam pelo Atlântico, Índico e Pacífico traduziam-se em uma diversidade de produtos minerais, animais e especiarias.

A variedade que se apresentava aos olhos dos embarcados, pouco a pouco, contaminava a vida na metrópole pela chegada de produtos considerados exóticos para os europeus e que começavam a desembarcar em Portugal. Demonstrativos de fauna e flora de lugares longínquos e raramente acessíveis aos homens comuns daquele continente eram transportados para Lisboa. Os gostos, temperos, cheiros e uma infinidade de artigos de luxo seduziam as elites econômicas e passavam a ornar os corpos e casas daqueles que podiam pagar.

Também desembarcavam naquela praça algumas bestas representantes da fauna daquelas regiões. A elite letrada fascinada pelos animais que conhecia apenas por meio de textos – bestiáriosⁱ – passava a tê-los diante dos seus olhos, misturando o que lia através de textos e ilustrações ao exótico mundo material que se apresentava naquele momento.

Elefantes vindos da África e Ásia, rinocerontes, onças, papagaios, pelicanos, macacos de pequeno e médio porte, serpentes etc, passaram a ocupar a Corte, as casas da alta nobreza e serviam como prendas em tratativas diplomáticas e nas relações com o papadoⁱⁱ. Essa diversidade permitia à Coroa lusitana sustentar a ideia de um império em construção e legitimar as suas ações sobre os outros continentes através de uma imagem de proximidade e colaboração com reinos e áreas nas quais o cristianismo poderia ser semeado e dar frutos.

Tais imagens e os seus usos políticos alcançavam o resto da Europa por meio da escrita de muitos viajantes e membros de embaixadas diplomáticas que presenciavam aquela diversidade pelas ruas – inseridos na vida cotidiana, ofertados pelos mercadores para quem pudesse pagar – e apresentados nos espetáculos promovidos pelas elites para a demonstração do potencial marítimo português.

As boas relações com o mundo extra-europeu e a capacidade de circulação das naus lusitanas eram reforçadas em vários gestos. D. Manoel I, por exemplo, recebeu como presente de D. Afonso I do Congo alguns representantes da fauna local já abatidos e adequadamente preservados e outros ainda vivos.

O mesmo soberano europeu promoveu em 1515 uma batalha entre um elefante e um rinoceronte. Foi escolhido como palco do duelo um terreno defronte à Casa da Índia, órgão responsável, dentre outras coisas, pelo estabelecimento de relações comerciais e a importação dos artigos produzidos pelas diversas economias que estavam em contato no além-mar. A arena foi composta por altos portões e grossas barras de ferro e contava com uma passagem acessível através da Casa da Índia e outra direcionada ao Palácio da Ribeiraⁱⁱⁱ.

O simbolismo dessa luta representava um tanto do pensamento português frente ao seu processo expansionista. A arena ligava o centro do comércio marítimo com o poder real, fazendo com que o trono estivesse cada vez mais vinculado às suas pretensões oceânicas e imperiais^{iv}. Além disso, era o momento de colocar à prova aquilo que a literatura herdada de Roma alegava sobre aqueles animais. Os bestiários que circulavam desde a Idade Média indicavam que essas duas espécies de paquidermes eram inimigas naturais, tendo o rinoceronte uma vantagem no confronto direto graças ao seu corno único e pontiagudo.

Para além do confronto entre os animais, estava em combate o “ouvir” e o “ver” que cercava o olhar dos europeus durante os primeiros anos de contato com os outros povos^v. A luta punha à prova a fantasia e a realidade como opostas em um espetáculo grotesco no qual o intérprete primordial – as elites letradas que acessavam os bestiários – julgava ter a capacidade de antever as ações que ocorreriam sobre seus olhos. Porém, como a realidade é formulada também por elementos como possibilidade, agência e inteligência daqueles que a compõem, a sangrenta luta ganhou contornos inesperados. Segundo Damião de Góis, ciente do que o aguardava, o elefante rompeu algumas das barras e fugiu, escolhendo um destino menos trágico do que o previsto^{vi}. O imprevisto sobrepuinha-se às interpretações prévias e exigia dos atores envolvidos reelaborações constantes daquilo que enquadravam a partir das ideias e conceitos comuns às suas vivências culturais e religiosas.

Se o fenômeno da presença de inúmeros animais vindos de outras áreas do globo chocava o resto da Europa e os viajantes que passavam por Portugal, forçando-os a promover releituras sobre a realidade que os cercava, a presença de diferentes sujeitos e suas culturas gerou, ao longo dos anos, transformações sobre o pensamento europeu. Sendo



um dos principais elos marítimos entre o norte da Europa, África e Ásia no início do XVI, a cidade de Lisboa era o reflexo de uma empreitada lançada anos antes e abrigava uma infinidade de povos vindos das áreas com as quais se estabelecia intenso trato comercial.

Tais relações compeliam os sujeitos dos continentes afetados pelo expansionismo europeu a buscar respostas às novas questões apresentadas a partir dos primeiros contatos. A intermediação entre os universos culturais que passavam a operar em conjunto desenrolava-se através de uma zona cinzenta ou intermediária que correspondia à transição de uma estrutura preexistente para uma outra indefinida. Dito em outras palavras, a chegada dos europeus desencadeou uma situação diferente que exigia dos atores envolvidos nesse processo a formulação de respostas para aquilo que lhes era apresentado^{vii}. Diferentes modelos religiosos precisaram repensar suas cosmogonias para incorporar e explicar as transformações decorrentes da chegada desses estrangeiros vindos de tão longe. Essa realidade afetava o próprio cristianismo que precisou reestruturar uma série de conceitos para enquadrar outros povos e crenças à sua realidade. Contudo, a esperança de abrigar outros modelos religiosos, a partir de conceitos cristãos preexistentes, mostraria seus limites ao longo dos anos. Assim como o elefante fugiu ao destino previamente estabelecido nos textos medievais, o rigor das definições cristãs tornar-se-ia plástico para atender às novas realidades descontinuadas.

Numa Europa que carregava fraturas com relação ao mundo herdado da Idade Média provocadas pelas descobertas geográficas americanas e, posteriormente, com a Reforma Protestante, novas “missões” apareciam sob a perspectiva dos reinos ibéricos. Uma das causas que se desenhava neste novo cenário era o combate a um inimigo multiforme e invisível que, expulso da Europa^{viii}, passava a ocupar o resto da superfície terrestre: o Demônio.^{ix} Era ele que soprava aos ouvidos dos povos não cristianizados e condenava uma infinidade de sujeitos ao tormento eterno. Laborioso, foi capaz de manifestar-se de diferentes formas pelo mundo^x, promovendo entre os demais grupos humanos diferentes modelos de idolatria, superstição e feitiçaria.^{xi}. A ideia de universalidade da mensagem cristã lançava sobre os outros um olhar que os enquadrava no engano, condenando as vivências com o sobrenatural ao terreno do erro deliberado, da ignorância e da doença^{xii}.

Nesta leitura sobre os gentios e pagãos, três conceitos seriam fundamentais para o esquadrinhamento do outro a partir de uma perspectiva cristã: idolatria, feitiçaria e superstição. A partir do século XVI, esses conceitos tornar-se-iam cada vez mais uma construção atlântica capaz de abrigar uma infinidade de práticas, crenças e sujeitos em categorias que fossem inteligíveis à cristandade ibérica.

Interesses políticos, comerciais, diplomáticos e religiosos contribuíram para a flutuação das opiniões dos diversos cronistas e missionários que escreveram sobre os grupos com os quais estabeleceram contatos ou tiveram notícias. Dúvidas sobre a capacidade e interesse pela conversão ao cristianismo, as diferentes opiniões acerca dos humores para com o contato com a “verdadeira fé”, a existência de marcas de um cristianismo primitivo ou o abandono daquelas terras ao domínio do diabo povoavam as cartas e livros publicados sobre esses territórios.

Essas diferentes narrativas construídas sobre os povos extra-europeus neste período eram alimentadas pelas ideias que passavam a circular pela Europa e que atingiam Portugal sobre a atuação do diabo e a materialidade das suas ações na terra através de homens e mulheres vinculados a ele. Tais questões não são novidades dentro da historiografia. Autores como Laura de Mello e Souza, Luiz Mott, Ronaldo Vainfas, Danaela Calainho, Vanicléia Santos etc, já indicaram tal postura ao tratar da América portuguesa, Europa e África e as interações estabelecidas entre europeus e indígenas ao longo dos séculos XVI, XVII e XVIII.^{xiii}

Os mesmos deixam claro que as interpretações sobre crenças alheias foram pensadas a partir da perspectiva daqueles que as observam, analisam e classificam o outro sem abrir mão – ou, pelo menos, tentar abrir mão – de um olhar etnocêntrico. Sendo assim, era antes de mais nada uma análise europeia sobre um universo que desconhecia e que tentava esquadriñar através de conceitos que só faziam sentido na cabeça dos europeus, fenômeno, inclusive, já experimentado na própria Europa no fenômeno da “caça às bruxas”^{xiv}.

Recorramos a dois casos como exemplo. Ao tratar do fenômeno da bruxaria entre os europeus, o historiador Stuart Clark notou que: *“para os clérigos as práticas populares que não encontravam fundamentação na natureza e nas práticas religiosas ortodoxas eram supersticiosas e mágicas e, portanto, indistinguíveis da bruxaria”*^{xv}. Ao não serem capazes de dissociar tais práticas culturais, os religiosos passavam a equiparar uma infinidade de comportamentos e ações através de uma chave conceitual que estava sobre o seu controle: a bruxaria. Essa leitura só significava o que significava por conta de um determinado cenário cultural *“e em nenhum outro lugar isto é verdadeiro em seu reflexo de significados religiosos e em sua capacidade de transmiti-las”*^{xvi}, ou seja, só fazia sentido em um ambiente que conhecesse ou tivesse uma noção – mesmo que rudimentar – daquilo que aqueles religiosos pensavam como bruxaria. Nos *Andarilhos do bem*, Carlo Gunzburg nos apresenta um conjunto de crenças pré-cristãs que circulavam entre a Alsácia e os Alpes Orientais, especialmente a região do Friuli, dentre elas, destacava-se a dos *benandanti*. Estes eram formados por homens e



mulheres que, nascidos envoltos na membrana amniótica, tinham como ventura combater às bruxas pelas boas colheitas em espírito durante os quatro períodos, destinados à semeadura, do ano. Em um intervalo de pouco mais de cem anos, a Inquisição e os clérigos tomam para si essas crenças, lançando-as em uma categoria que era familiar aos teólogos e à intelectualidade: a feitiçaria. O diabo e o sabbat começam a aparecer nos relatos de maneira pouco orgânica, inicialmente, lançados nas narrativas dos denunciantes e réus pelo temor imposto pelas instituições eclesiásticas, pavor da tortura e pela habilidade do inquisidor de conduzir o interrogatório com objetivo de classificar e imputar o pacto demoníaco aos relatos dos sujeitos. Cada vez mais os *benandanti* foram associados, no imaginário popular, aos feiticeiros. Deixavam de combater pelas colheitas para deleitar-se com os diabos nos *sabbat's* junto aquelas que anteriormente deveriam combater, o diabo e os *maledanti*.

Não recorremos ao Clark e ao Gunzburg por acaso. Os dois autores apresentam um cenário europeu no qual há um empenho de classificar as crenças pré-cristãs a partir de uma narrativa dominada pelas autoridades da Igreja. O jogo interpretativo e as disputas ao seu em torno foram estabelecidos em um campo no qual havia por parte dos sujeitos envolvidos uma noção, mesmo que simples e pouco profunda sobre uma perspectiva teológica, dos significados e implicações da redução daquelas práticas à feitiçaria. Para a população autóctone da América portuguesa, os povos africanos – em África ou traficados – e os habitantes das possessões coloniais orientais, a classificação das suas crenças como idolatria/superstição e de seus agentes/agências como feitiço e feitiçaria não faziam sentido. Caberia aos agentes do expansionismo e às instituições trasladadas para aquelas regiões tentar tornar inteligível – em termos europeus – para aqueles povos o que eles entendiam como idolatria, superstição e feitiçaria e classificar as crenças alheias sobre este prisma. Porém, assim como na batalha entre os paquidermes, o resultado provável mostrou-se irreal. Pensar que essa era uma tarefa simples ou movida apenas pelas instituições religiosas e agentes do expansionismo ibérico seria desconsiderar a agência, inteligência, poder interpretativo e capacidade de negociação dos demais sujeitos envolvidos. Portanto, ao longo do tempo, os conceitos empregados pelos europeus foram interpretados e ressignificados, até onde foi possível, pela ação das populações autóctones, os trasladados da África, os europeus e as nascentes populações coloniais. O Atlântico teria papel fundamental neste conjunto de transformações.

IDOLATRIA(S), SUPERSTIÇÃO(ÕES) E FEITIÇARIA(S): CONCEITOS PLÁSTICOS NO ATLÂNTICO IBÉRICO

Tratando da conquista da América espanhola, Serge Gruzinsky apresenta a chegada de Hernán Cortez ao México como ponto de virada na percepção castelhana sobre os nativos. Com Colombo, os povos autóctones foram lidos como sujeitos inocentes e pobres em questões materiais e espirituais. Porém, após 1519

"Fue, pues, la experiencia mexicana la que modificó esa mirada una generación después del descubrimiento de América. Hernán Cortés elabora una primera descripción de la *idolatría* a partir de lo que parecen ser manifestaciones distintivas de una "secta errónea" a la que sitúa de manera insistente en un marco civilizado: "[Estos indios] viven más política y razonablemente que ninguna de las gentes que hasta hoy en estas partes se ha visto^{xvii}."

A violência imposta pelos conquistadores foi acompanhada pela construção das primeiras estruturas administrativas e religiosas trasladadas da Espanha que serviriam para edificar um novo modelo de sociedade naquelas praças. A idolatria dos autóctones tornava-se alvo daqueles que se assenhoreavam dos territórios e traziam consigo uma personagem que invadiria toda a América: o diabo.

A idolatria passava a ser observada em todos os lugares, gestos e ações. Nada escapava ao olhar europeu e todo o universo cultural e material era lido com desconfiança. Templos religiosos eram comparados a mesquitas, casas comuns como centro de adoração de ídolos e a fé, modelo inadequado para o europeu, imiscuía-se em todos os espaços de vivência dos povos originários. Essas ações promovidas pelos espanhóis não eram guiadas apenas por questões filosóficas ou intelectuais, mas sim como um pretexto político-militar capaz de vincular a guerra santa promovida contra o islã aos idólatras da América. Usavam o que conheciam para adequar aquelas experiências estranhas ao seu mundo. Assim,

Desprovistos de intérpretes y Juego recurriendo a una cadena de intermediarios, los conquistadores arriesgaban además su vida a cada instante. Debían situarse en un mundo desconocido que no era ya



el de las Islas. Lo hicieron creyendo recobrar realidades familiares: "comerciantes", "mezquitas", templos, oratorios, sacrificios, altares, sacerdotes; en suma, una "secta", una "religión" ...Desde ese juramento, lo exótico se vertía en un molde famifuu', tan familiar que se creyó universal. Las "torres" anónimas que se erigían a ~o largo de las costas mexicanas se convertían para unos em mezqmtas y para otros en los "templos" o más bien las "casas" de los ídolos^{xviii}.

A visão de Cortez e de outros sujeitos que se vincularam a linhas similares de pensamento não era unânime. Durante os séculos XVI e XVII, o conceito de idolatria estava em disputa. Se teólogos como Las Casas^{xix} e Francisco de Vitória tendiam a enxergá-la como uma doença ou uma calamidade que atingia os indivíduos, reduzindo-a assim à ideia de vício e pecado que cercava as religiosidades nativas^{xx}, os povos originários também produziam suas interpretações sobre o conceito. Para ilustrarmos como os povos americanos promoviam a interpretação da idolatria sobre os seus termos, vejamos dois exemplos.

Na Cidade do México o licenciado Zuazo, juiz estabelecido naquela região 1524, recebeu a visita de quatro indígenas que o buscaram para que ouvisse as suas queixas. Reclamando da destruição dos seus ídolos, alegavam que os cristãos também promoviam a idolatria ao cultuar imagens. Neste momento, em um ato sacrílego, o licenciado rasgou uma bandeira de São Sebastião disposta acima da sua cama para provar que os cristãos não adoravam imagens. Essa atitude e as explicações sobre a função dos objetos de adoração provocou um riso debochado de um dos indígenas. Afinal de contas, os mesmos tinham plena ciência de que eram os artesãos que fabricavam os objetos de culto e que eles serviam apenas como representações de um universo metafísico^{xxi}.

Anos mais tarde, na América Portuguesa, outra demonstração de manejo em relação à ideia de idolatria se desenrolou em terras baianas. A Santidade de Jaguaribe foi estudada por diversos historiadores^{xxii} ao longo dos anos que deram ao ocorrido leituras diferentes. Causando temor e ensejando olhares atentos das autoridades civis e religiosas para o sertão de Orobó e a fazenda de Fernão Cabral, que abrigou parte das pessoas que compunham os seguidores da santidade, o fenômeno foi lido por Ronaldo Vainfas como um exemplo do que ele classificou como idolatrias insurgentes^{xxiii}. Movimentos como a santidade apareciam como resistências ao projeto colonizador fadados ao fracasso. Nesta leitura, os dados já haviam sido lançados e a sorte sempre privilegiaria os conquistadores. Tendo a corroborar com a análise promovida pela historiadora Jamile Oliveira que, ao tratar da mesma Santidade, chama-nos atenção que precisamos observá-la a partir da "ação política indígena que emerge das experiências históricas, dos conflitos, dos embates (...) entre a política indígena e a política indigenista, (...) entre a catequese e a anticatetquese"^{xxiv}. Desta maneira, a resistência imposta ao projeto colonial rompe com os limites do simbólico e religioso, como se fosse estabelecido um acordo tácito entre estes personagens sobre o campo das disputas^{xxv}.

As disputas pelas percepções das práticas religiosas e as interpretações que daí surgiam não foram restritas às terras americanas. Se nesta porção do Atlântico os povos nativos buscaram compreender a interação com o cristianismo e seus conceitos a partir dos seus termos, essa realidade não escapava às relações e leituras promovidas pela costa africana. No dia trinta e um de maio de mil quinhentos e quinze, o soberano do Congo Afonso I, Mvemba a Nzinga, escreveu uma dura missiva direcionada ao monarca português. Diferentes de outras correspondências que marcaram o início do seu reinado, nas quais percebemos um forte caráter festivo e celebrador da aliança firmada por meio da fé com Portugal, usava tom menos elogioso que coadunava com a gravidade dos erros cometidos pelos súditos da Coroa lusitana no seu território. Os problemas causados pelos que deveriam servir de exemplo à comunidade local não eram um fato novo e o desrespeito que mostravam quanto às suas missões em terras africanas roubava toda a polidez que Manicongo costumava apresentar nas demais cartas enviadas ao seu congénere português.

Para deixar clara a sua insatisfação, o rei empregou uma imagem extremamente ofensiva ao mundo católico. Os portugueses residentes no Congo eram comparados aos judeus que

Por que a cobiça deste mundo as poucas riquezas são destruição da verdade, por que por cobiça os judeus crucificaram o Filho de Deus, irmão, até o dia de hoje crucificado por maus exemplos e más obras, por que no tempo de agora) mais paixão recebam o Filho de Deus que o tempo dos judeus, por que o tempo dos Judeus foi padecer morte e paixão por sua própria vontade por salvação da linhagem humana e para Nós outros que andamos [a] clamar neste verdadeiro vale de miséria e vale de lágrimas^{xxvi}

Para d. Afonso os seus súditos necessitavam de instrução religiosa para que as suas almas não fossem perdidas devido à ausência de um modelo de fé adequado e a entrega à idolatria. As almas dos conguenses eram inocentes e necessitavam



de missão e bons exemplos para que não se perdessem. Os esforços para extirpação dos maus exemplos e a insistência pelo envio de missionários refletia a busca pela eliminação dos problemas provocados pelos portugueses e aqueles que eram inerentes ao Congo. Era apenas sobre o lume do cristianismo e pela atuação contra a cegueira daqueles que insistiam em preservar integralmente as antigas práticas religiosas que a idolatria poderia ser destruída. Anos mais tarde, em carta escrita em 1526 d. Afonso nos indica a sua “(...)grande necessidade que temos de muitos padres para visitarem a grande redondeza deste Reino e Senhorios, [para] ser limpo de muita lepra e sujidade de idolatria que por ele há, por ser grande terra e não termos com que limparmos”.^{xxvii}

A ideia de sujeira e doença empregada como metáfora para enquadrar o modelo religioso anterior que deveria ser combatido era parte de uma retórica de condenação das práticas de idolatria. D. Afonso emprega tal conceito recorrendo a uma linguagem comum aos debates que dominam o continente europeu após a exploração marítima e a tomada de conhecimento sobre as humanidades que cercavam o globo.

O leproso aparece na Bíblia como símbolo de sofrimento e redenção. Lembremos do mendigo Lázaro e como o seu infortúnio em vida causado pela pobreza e martírio foram remediados no pós-morte. Talvez, o manicongo estivesse pensando em Naamã que precisou despir-se das suas vestes e vaidade para obter a cura das suas chagas com a recomendação de Eliseu. A água do Jordão, assim como a água batismal e a aceitação do verdadeiro Deus, salvaram o corpo e a alma do general sírio.

Tradicionalmente, a Europa cristã – principalmente entre o medievo e a modernidade – passou a ler o infectado pela doença como um portador de uma alma corroída pelo pecado^{xxviii}, principalmente os de natureza sexual, que representava um risco a sociedade. Vários movimentos de exclusão e confinamento de leprosos surgiram e o ataque contra esses grupos não era incomum. Guinzburg em “História noturna” nos conta como, em 1321, leprosos e judeus foram acusados, mortos e perseguidos na França. As narrativas que associavam judeus a conspirações contra cristãos e os leprosos à contaminação e envenenamento de pessoas sadias corriam soltas no imaginário europeu até que foram associadas naquele ano. O resultado disso foi uma suposta conspiração criada por esses dois grupos de párias que culminava no envenenamento das fontes e assassinato de todos os cristãos^{xxix}. A resposta aplicada pelo poder secular foi a emissão de editos contra judeus e leprosos, massacres e repressão contra os dois grupos^{xxx}.

D. Afonso estabelecia mais uma vez uma dicotomia entre os modelos de fé que operavam no Congo naquele momento e construía uma chave interpretativa através do conceito de idolatria. Ele costurava elementos de dois universos e os reelaborava através da sua experiência, dando coerência àquilo que apresentava.

Ao associar as atividades religiosas locais à sujidade e à lepra, doença cheia de simbologia nos textos bíblicos, o manicongo não deixava de recorrer ao repertório cultural que o cercava desde a infância. Para os congueses, as doenças podiam ter forte ligação com o mundo sobrenatural. Provocadas pelo descumprimento das obrigações com o sagrado, por espíritos descontentes ou pela ação de kindoki^{xxxi}, as enfermidades e as práticas curativas carregavam forte conotação religiosa^{xxxii}.

Com a chegada do cristianismo e a adoção dessa religião como crença que deveria alcançar todos os congueses, parte das antigas práticas religiosas foram lançadas ao terreno da ilegitimidade pelo soberano local. Alguns dos nganga perderam espaço para os “nganga cristãos” e passavam a ser associados pelos sacerdotes cristãos com o kindoki de maneira negativa. Para os religiosos europeus, as funções dos religiosos congueses deveriam ser lançadas na esfera dos interesses privados e egoístas, passíveis de interdição. Era em cenários como estes que novas ideias sobre a idolatria eram construídas e cada vez mais o conceito de feitiçaria começava a fazer sentido – o que não significa dizer que era aquele que os europeus desejavam – aos povos coloniais.

A expansão marítima lançava um novo desafio à Igreja e ao Estado na luta pelo estabelecimento de um monopólio da salvação. Fora as questões existentes na Europa – como a Reforma Protestante, os conflitos nacionais e a queda de braço entre Roma e as monarquias pelo controle das Igrejas nacionais –, o mundo colonizado pelos reinos católicos aparecia como problema gigantesco às ambições universalistas da mensagem cristã. Em Portugal, os desafios de sustentar o seu frágil domínio sobre os espaços geográficos nos quais atuava passava pela necessidade de consolidar um elo com o centro do seu império. Essa ligação era estabelecida pelo comércio, força militar e pela fé.

O esforço português caminhou no sentido de estabelecer o seu controle a partir da imposição de uma nova narrativa religiosa aos povos d’África e América que era acompanhada por um novo conjunto de comportamentos, experiências políticas, costumes, práticas sociais, familiares e etc; fundamentais para a aplicação dos interesses coloniais^{xxxiii}. A fé servia como denominador comum entre sujeitos atravessados por experiências históricas distintas que passavam a conviver com os europeus. A conversão não possuía um caráter exclusivamente salvífico ou se encerrava na adoção dos preceitos cristãos. Para Gruzinsky



Aliás, o cristianismo do renascimento era mais um modo de vida do que um conjunto bem definido de crenças e rituais: engloba a educação, a moral, a arte, a sexualidade, as práticas alimentares, relações de casamento, ritmava a passagem do tempo e os momentos fundamentais da vida. Por essas razões a cristianização foi o elo essencial da ocidentalização do novo mundo.^{xxiv}

Ao enquadramento das religiões seguia-se o enquadramento dos religiosos. Os sacerdotes e as ações que nos universos culturais de outrora pertenciam ao campo do sagrado e foram lançados ao terreno dafeitiçaria. Feitiços guiados por uma entidade maléfica e disposta a arrastar várias almas ao reino de Satanás ou erros causados pela baixíssima instrução na fé e ignorância?

O sacerdote e um conjunto de conhecimentos sagrados passam a ser disputados pela ignorância e o diabo em um jogo que envolveria instituições que pouco sabiam sobre seu passado e que tinham o poder de classificá-los a partir das suas concepções.

Caberia aos missionários, religiosos e inquisidores a tarefa de classificar os costumes e identificá-los como feitiçaria ou outro conceito comum ao seu cabedal religioso. Os desafios apresentados e as noções acerca do que deveria ou não ser considerado como feitiçaria nem sempre uniam o Tribunal do Santo Ofício aos demais agentes promotores da fiscalização da conduta religiosa dos povos, contudo, era no Santo Ofício que residia a instância máxima de julgamento da questão. Assim, surgiam interpretações diferentes sobre as práticas que, aos poucos, eram incorporadas ao território imperial e que mereciam a atenção dos agentes da cristandade atentos e ciosos da guarda das consciências.

Neste sentido, entendo que a elaboração de uma organização eclesiástica somada aos movimentos de missão, as tentativas de conversão nas periferias do que chamamos de Império Português, as práticas repressivas movidas por agentes religiosos – bispos, vigários, membros de ordens religiosas e inquisidores –, autoridades civis e população geral representaram a verdadeira caça às bruxas lusitana. Ela não foi feita apenas em território metropolitano, tampouco seguiria os padrões esperados por aqueles que tomam as demais experiências europeias como exemplo. Sua violência abateu-se entre aqueles que tiveram seus modelos religiosos reduzidos à idolatria, superstição e feitiçaria e diluiu-se durante séculos de cristianização no além-mar. Seus alvos eram os detentores dos saberes tradicionais, dos caminhos que levavam a outros sagrados e modelos de espiritualidade que teimavam em preservar. Afetava também os feiticeiros que bebiam de uma tradição europeia, enganadores, envenenadores e toda sorte de sujeitos que se apropriavam dos saberes interditados pelas suas culturas para conquistar vantagens individuais e sobreviver as agruras cotidianas. Eram atingidos por esse movimento também os portugueses que insistiam em preservar práticas enquadradas como feitiçaria, reconhecidos como rústicos por uma elite intelectual que buscava disciplinar os fiéis. O Atlântico serviu muito mais como elo do que como fronteira aos conhecimentos e práticas que foram inconsistentemente classificadas como feitiçaria pelos diversos agentes da Igreja e Estado portugueses. Circulavam por essas praças conceitos diferentes de feitiçaria que alcançavam o Santo Ofício através de denúncias que partiam de todas as partes do Atlântico a partir do século XVII e XVIII. Para compreendermos melhor essas questões, o território da América Portuguesa e da Bahia são fundamentais. Afinal de contas foi desta porção do atlântico e daquela praça que inúmeras questões importantes foram gestadas e ajudaram a reelaborar as leituras feitas em todo o Império Português.

A BAHIA NO CAMPO DAS TRANSFORMAÇÕES RELIGIOSAS

A construção de uma estrutura administrativa vinculada diretamente à Coroa modificou o cenário que operava na América Portuguesa no início do século XVI. A empreitada colonizadora ganhava um norte dentro do próprio território colonial a partir da construção de um Governo Geral na capitania da Bahia. O experimentado Tomé de Souza trazia consigo diretrizes estabelecidas pelo trono que gravitavam em torno dos diversos aspectos da vida em colônia. Para tal feito, foram empregadas as forças locais, uma miríade de artesãos especializados em áreas distintas, soldados, funcionários vinculados à administração e justiça e membros da Igreja – em especial uma ordem religiosa recém-estabelecida na Europa conhecida como Jesuítas.

Esses novos sujeitos e instituições somavam seus esforços com o de homens e mulheres europeus aclimatados ao ambiente cultural e estabelecidos na região desde as primeiras empreitadas colonizadoras, aos aliados autóctones e aos frutos das interações sexuais destes grupos. Teriam que lidar também com membros de outras ordens religiosas estabelecidas em algumas regiões e com o clero secular vinculado às capelas e igrejas próximas aos principais núcleos



populacionais e, posteriormente, com a construção da estrutura eclesiástica alicerçada na mitra baiana fundada em 1551. Os espaços de missão, cuidado das almas e preservação do rebanho – assim como todos os espaços políticos, econômicos, sociais etc – estavam em disputa dentro e fora do ambiente cristão.

Quanto aos Jesuítas, as primeiras impressões sobre o ambiente colonial da América Portuguesa também foram marcadas por leituras pelas disputas. Reinava entre os irmãos um clima de otimismo quanto ao processo evangelizador – afinal de contas, inicialmente os indígenas foram associados a folhas em branco – e de rivalidade para com os colonos. Segundo Monteiro, os inacianos aparecem como um contraponto ao colonato português pouco interessado na conversão das almas e ávidos pelo trabalho forçado e lucro proporcionado pelo trabalho cativo^{xxxv}. Tal contraponto estendia-se também a outros grupos de religiosos lidos como coniventes ou desregrados, causando, supostamente, verdadeiros problemas as ações evangelizadoras.

As dissensões entre estes dois grupos ganharam contornos dramáticos e violentos em várias oportunidades. Se, por um lado, Gabriel Soares de Sousa escrevia, em finais do século XVI, os seus *Capítulos de Gabriel Soares de Sousa contra os padres da Companhia de Jesus no Brasil*^{xxxvi}, nos quais fazia duras críticas aos jesuítas e a sua atuação na América Portuguesa, o Padre Nóbrega, anos antes, solicitava ao Provincial da ordem em Portugal que pedisse ao rei o envio de inquisidores para emendar o costume dos cristãos^{xxxvii}. Assim como no Congo, os costumes e maus hábitos dos colonos portugueses eram lidos como elementos que dificultavam a conversão dos povos gentios.

Quanto às ações diretamente voltadas a evangelização dos povos autóctones – assim como nas demais missões realizadas em outras porções do mundo colonial português –, as estratégias sofreram com constantes adequações. Inicialmente concentravam-se em três frentes: a conversão das elites, a eliminação da influência dos religiosos locais frente a comunidade – e a descredibilização dos seus ritos – e a doutrinação das crianças. Apesar dos esforços realizados, segundo Monteiro

(...) a cada passo, enfrentavam resistências, em maior ou menor grau. De fato, acompanhando os efeitos devastadores das doenças, foi a resistência indígena o principal obstáculo ao êxito do projeto missionário. Os jesuítas, como os demais europeus, contavam ingenuamente com a adesão cega ao cristianismo de seu rebanho brasileiro: não faltam, nos relatos quinhentistas, os batismos em massa, os supostos milagres e as dramáticas declarações de fé por parte das lideranças indígenas. Mas seus esforços nem sempre surtiram efeito, e mesmo a conversão de um chefe não garantia a adesão de seus seguidores. :Nóbrega, por exemplo, citando um caso na Bahia, relatou que um chefe chegou a "estar mal com todos seus parentes" por ter aceito a conversão e colaborado com os padres^{xxxviii}.

A resistência indígena ao projeto cristão exigia dos inacianos a reformulação das suas atividades e a adoção de um modelo que intervisse no cotidiano dos povos locais de maneira mais intensa. É dessa maneira que surgiram os primeiros aldeamentos como projeto de conversão através do disciplinamento e aportuguesamento dos costumes indígenas. Para justificar as mudanças de rumo do projeto desenhado para a América Portuguesa, Nóbrega escreve cartas aos seus superiores entre os anos de 1557-1558 e o *Diálogo sobre a Conversão do Gentio* entre 1556-1557. Neste último, o autor apresenta uma conversa entre dois missionários da ordem que atuavam na região do Espírito Santo, cujos nomes era Gonçalo Alvarez e Matheus Nogueira. Alternando-se nos papéis de explanador e ouvinte, conversavam sobre a possibilidade de conversão dos gentios americanos e quais seriam os melhores métodos para execução dessa tarefa. Ao final do diálogo, os personagens parecem concordar com uma posição extremamente interessante: o medo poderia ser um instrumento essencial no processo de cristianização dos indígenas.

É importante lembrar que o pensamento jesuítico carregava consigo forte inspiração Tomista que, em tese, condenam a submissão forçada de outros sujeitos e povos ao cristianismo. Além disso, o ambiente religioso português começava a ser influenciado por personalidades como Francisco Vitória e a Escola de Salamanca que, ao longo do XVI, alcançariam a Universidade de Coimbra e os principais ciclos intelectuais do país^{xxxix}. Mesmo assim, o medo defendido por Nóbrega parece, em certa medida, não se opor à interpretação que promovia dos ensinamentos de São Tomás de Aquino^{xl} e de Santo Agostinho, pois

Segundo São Tomás, existem dois tipos de medo: o medo servil, que é o temor da punição desencadeada pela ira divina, e o medo filial, o temor inspirado pela sujeição à autoridade divina. Enquanto o primeiro tipo de medo pode ser experimentado por todos, sejam fiéis ou infiéis, o segundo é próprio daqueles que acreditam em Deus. Falta de fé, diz Aquino, é a causa do medo servil, enquanto



a fé propriamente dita produz o medo filial. Se o medo filial é consequência de uma fé já formada, então ele logicamente não pode causar a conversão. Mas aquele que ignora a fé pode aprender a temer a Deus através do medo servil^{xli}.

Segundo Zeron,

Além de Tomás de Aquino, pode-se dizer que o pensamento de Nóbrega e Anchieta está igualmente de acordo com os ensinamentos de Agostinho. Para o bispo de Hipona, a guerra – como a escravidão, aliais – é uma consequência do pecado; Deus a utiliza para castigo dos homens que estão em pecado. A punição é percebida, portanto, como um ato de amor, enquanto escolher a paz significaria escolher a indiferença ou, dito de outro modo, pecar por haver abandonado o semelhante num estado não cristão sem se preocupar com a sua salvação. Agostinho exprime isso em *A Cidade de Deus*, quando desenvolve sua tese da correção fraternal, que torna uma obrigação corrigir seu próximo, sob pena de participar de sua falta por negligência. Punir o culpado é, a um tempo, salvá-lo, ao impedi-lo de prejudicar, prová-lo pelo sofrimento, restaurar a ordem, em suma, amar a Deus e à sua criatura, porquanto a punição pode ter virtude catártica^{xlii}.

Enquanto os jesuítas no Brasil caminhavam no sentido de uma atuação que teria como marca o medo e a sujeição forçada, opiniões similares a essa também eram debatidas em outras partes do império. Deceptionados com o fim da primeira missão no Congo em 1555, os membros da ordem que rumaram para Angola em 1559 já defendiam, pouco tempo após o início da missão, a submissão dos povos locais pela força como instrumento fundamental para a ação catequética^{xliii}. Dos dois lados do Atlântico, a associação entre o emprego de instrumentos coercitivos controlados pelas forças administrativas coloniais e o avanço das missões foram defendidos em territórios minimamente controlados pela Coroa Lusitana – ou nos quais a ambição colonial caminhou em sentido de uma atuação militar mais intensa. Tais ideias defendidas pelos inacianos foram gestadas através das trocas de correspondências entre si e a interação mais próxima entre os membros da ordem na América e na África.

Na América Portuguesa, as boas relações entre Nóbrega e o governador-geral Mem de Sá e as guerras justas movidas contra os Caetés – acusados de devorar o bispo da Sé da Bahia após naufrágio da sua embarcação na Bahia de Todos os Santos – permitiram que uma política baseada na força militar e medo ampliassem os aldeamentos que cercavam a cidade de Salvador. A coerção dos povos que não estavam envolvidos nos confrontos com os colonos e com a morte do bispo fazia com que os inacianos aplicassem o seu novo desenho de missão com auxílio das forças militares. Ofertavam aos grupamentos populacionais encontrados duas alternativas: o rígido controle e disciplinamento – fora outros riscos como as crises epidemiológicas e a desestruturação da organização social preexistente – promovido pelo projeto catequético e “civilizador” dos inacianos ou a guerra.

Anos mais tarde, do outro lado do Atlântico, essa política inaciana ganhava tons ainda mais radicais. Desembarcando no território angolano sob domínio de Paulo Dias, em 1579, o padre Baltasar Barreira agiu durante muitos anos como um verdadeiro agente das forças milicianas. Defendendo a ideia de guerra total e conquista dos povos da região, dividiu com Paulo Dias as responsabilidades de comando sobre as ações militares na região^{xliv}. O seu talento para a guerra e o comando das tropas eram vistos também nos confrontos intelectuais e na produção de missivas que contavam os feitos dos inacianos em Angola, suas dificuldades e vitórias. A luta na região não era meramente física, havia ali uma batalha de cunho espiritual na qual os inimigos eram apresentados como agentes demoníacos que contavam com feiticeiros inspirados pelos desígnios de Satanás. Suas cartas foram preservadas e deixadas para consulta nas bibliotecas da Companhia de Jesus e serviam para que os estudantes e demais membros pudessem consultá-las sobre a atuação do demônio entre os pagãos.

A produção das missivas, a circulação das informações escritas nelas entre os membros da Companhia de Jesus, outros grupos de religiosos e, em alguns casos, letrados ajudavam a enquadrar as práticas religiosas dos povos nativos dos territórios coloniais através de um *corpus* conceitual pertencente ao mundo europeu. Se o modelo de fé era encaixado como idolatria ou superstição e a presença do demônio era constante, os agentes promotores destas práticas religiosas condenadas foram enquadrados como feiticeiros. Caraíbas, Jambacouses, marabus, bexerins, cacizes, quitome, nigochi e tantos outros sacerdotes e os seus ritos sagrados díspares foram lançados sob o guarda-chuva conceitual da feitiçaria.

Esse processo de enquadramento não ocorreu do dia para noite. Ele foi gestado ao longo dos vários anos de contato e interação entre os povos locais e os agentes do colonialismo europeu que buscavam a construção de sociedades que se espelhassem no modelo metropolitano. Foram enquadrados através das confissões, dos púlpitos, das denúncias e processos e, principalmente, do contato diário e as tentativas constantes de conversão e a adesão de parte dos grupos marginalizados ao grêmio cristão. Obviamente, o edifício social que era construído precisou lidar com questões que



eram inerentes às realidades locais e à formulação dessas novas hierarquias sociais que precisavam lidar com problemas diferentes daqueles que habitavam o velho continente. Se na Europa a feitiçaria era associada condição feminina, – principalmente as viúvas, mulheres idosas e as solteiras^{xlv} – no jogo da marginalização promovido em terras americanas controladas pelos portugueses ela foi vinculada cada vez mais aos povos de ascendência americana e, principalmente, africana.

Não estamos tratando aqui de mera impressão. O levantamento das denúncias enviadas à Inquisição de Lisboa e depositadas nos Cadernos dos Promotores nos permitem indicar como a feitiçaria foi se tornando uma mácula associada à população de cor na América Portuguesa entre finais do XVII e XVIII. Ao tabularmos as denúncias enviadas ao Santo Ofício entre 1589 a 1641 – o que corresponde aos cadernos classificados como 1º ao 15º da série disposta no Arquivo da Torre do Tombo – notaremos um silêncio ensurdecedor com relação a casos de feitiçaria remetidos deste lado do atlântico. Até o presente momento da pesquisa conseguimos alcançar apenas cinco denúncias remetidas da América Portuguesa, sendo os denunciados bem próximos ao padrão europeu.^{xlvi}

O quadro apresentado pelos primeiros cadernos sofreu com fortes alterações entre o final do século XVII e meados do XVIII. No período indicado, as acusações de feitiçaria contra homens e mulheres de cor crescem vertiginosamente até alcançar cerca de 56% do quadro total de pessoas imputadas pelo delito entre as décadas de 50 e 60 do século XVIII, cujas denúncias partiram da América Portuguesa. Atribuímos esse crescimento a três fatores distintos: a construção de hierarquias sociais cada vez mais excludentes que passam a perceber a população de cor como uma ameaça aos espaços dominados por outras categorias sociais – brancos pobres, mestiços e etc –; o constante aumento da população negra provocado pela pressão por trabalhadores escravizados e atendida pelo tráfico transatlântico para as principais praças da América Portuguesa; e o crescimento do quadro de funcionários do Santo Ofício na América Portuguesa desencadeado em finais do século XVII. Para ilustrar melhor as questões apresentadas até aqui, vejamos o caso abaixo.

O cônego e comissário do Santo Ofício João Calmon pertencia a uma das mais importantes famílias da Bahia. Obteve no Colégio dos Jesuítas o grau de Mestre em Artes e Teologia antes de cruzar o oceano para complementar os seus estudos na Universidade de Coimbra. Lá alcançou a titulação de Doutor em Cânones, regressando para Bahia em 1694, onde recebeu o Presbiterato e ocupou o cargo de Vigário Geral. Aos trinta anos, já ocupava os cargos de “Cônego da Sé da Bahia, Mestre Escola, Chantre, Juiz dos Resíduos e Casamento, Desembargador da Relação Eclesiástica e Prior da ordem Terceira de Nossa Senhora do Carmo^{xlvii}”, quando solicitou o seu ingresso no Santo Ofício como Comissário da instituição. Quase três anos após a solicitação, a Bahia ganhava mais um comissário para atuar no seu território. Dedicado e cioso do seu trabalho, João Calmon atuou com afinco durante toda a sua vida de serviços religiosos. Contudo, sua formação e experiência não impediram que o Tribunal chamassem sua atenção com relação às denúncias de feitiçaria encaminhadas. Os inquisidores advertiam

(...) a Vossa Mercê que nem tudo que se denuncia são crimes que se deve ratificar. Há uns embustes que a malícia ou necessidade inventa para seus fins particulares e o vulgo lhe chama feitiçarias, e como tais se denunciam. Desta costumam vir ao Santo Ofício muitas denunciações por Comissários e pessoas particulares e ainda sumários remetidos por alguns ordinários quais se não procede. Mas não deixe Vossa Mercê de admitir todas as denunciações que se lhe fizeram, por que não suceda que as pessoas a (quem) o zelo da Religião obriga a denunciar pelo escândalo que lhe deram, deixem de o fazer nas ocasiões que se lhe oferecem; e só fará judiciais e ratificará aquelas que por sua qualidade ou circunstância o merecerem^{xlviii}.

Apesar de ter uma formação intelectual sólida, João Calmon ainda era um homem forjado no território colonial. Circulavam entre o Império – mesmo entre os mais letRADOS – conceitos diferentes acerca do mesmo delito. Para o Santo Ofício, cabia aos profissionais vinculados a ele a depuração entre o que pertencia ao campo de atuação do Tribunal do que era apenas “malícia ou a necessidade inventam e o vulgo lhe chama de feitiçaria”.

Contudo, enxergar nas práticas que escapavam ao conceito mais “duro” de feitiçaria defendido pelo Santo Ofício não pode ser lido como um simples excesso de zelo. O comissário cumpria, a rigor, aquilo que o Regimento do Santo Ofício orientava. Diferente dos anteriores, o Regimento Geral de 1640 – o mais longevo de todos – apresentava de maneira clara o que a inquisição reconhecia como feitiçaria naquele momento. Adivinhações, rituais que empregassem objetos sagrados, invocação de demônios, uso de restos mortais e uma infinidade de outras ações eram apontadas como práticas que precisavam ser denunciadas. Além destas, o documento orienta que se comunique ao Tribunal todos os casos que envolvessem ou não suspeita de heresia. Vejamos o item 1 do título XIV: “Dos feiticeiros, sortilegos, advinhadores e dos que invocam o demônio e tem pacto com ele ou usam da arte da astrologia judiciária”.



Ainda que conforme o direito, dos crimes de feitiçarias, sortilépios, adivinhações, e quaisquer outros desta mesma espécie, pudessem conhecer os Inquisidores somente quando em si continham heresia manifesta; *com tudo pela Bula de Sixto V. Ihes está cometido o conhecimento de todos estes crimes, posto que não sejam heréticos; assim porque ao menos não carecem de suspeita de heresia, como pela superstição, há neles tão contrária à Religião cristã. Por tanto se alguma pessoa fizer feitiçarias, sortilépios, ou adivinhações usando de cousas, e superstições heréticas, incorrerá nas penas de excomunhão, confisco de bens, e em todas as mais, que em direito estão postas no crime de heresia, e contara ela procederão os Inquisidores na mesma forma, que procedem contra os hereges, e apostatas de nossa S. Fé;* e havendo prova legítima para ser convencida, e haver a pena ordinária, se não se reduzir, confessando inteiramente suas culpas, será rexada à Justiça secular, na forma que fica dito no título 2. Deste livro, e levará ao Auto da Fe com o hábito de relaxado, carocha na cabeça, com rótulo de feiticeiro na forma costumada.

Se Calmon agia em estreita conformidade com o Regimento de 1640, por quais razões os inquisidores chamaram a sua atenção quanto a depuração das denúncias e a filtragem daquilo que deveria ser remetido ao Santo Ofício?

A aplicação e o conceito de feitiçaria empregados pelos inquisidores naquele período foi criatura moldada ao longo de mais de cem anos de existência e intervenção da instituição sobre as consciências dos povos de aquém e além-mar. Desde a primeira metade do século XV, circulavam narrativas sobre os comportamentos, ações e práticas das mulheres que abraçavam a magia ilícita como instrumento de poder acessível^{lxix} – mesmo que em troca de um bem inestimável – e de sacerdotes de outras crenças classificadas como idolatria pelo mundo português. Coube ao Santo Ofício o papel de separar aquilo que representava ameaça à cristandade e cheirava a heresia ou gerava grande escândalo público daquilo que pertenceria a outras esferas de atuação como, por exemplo, a da evangelização. Essa preocupação não nasce por acaso no seio da instituição, ela era fruto do crescimento do número de denúncias enviadas das porções coloniais para Lisboa que não se encaixavam no modelo de práticas mágicas ou cujos personagens foram lidos como inaptos para um processo inquisitorial. Os neófitos incorporados pelo tráfico ou domínio territorial a áreas usurpadas pelos portugueses mereciam da Igreja mais instrução do que punição.

Diferente dos judeus e dos cristãos-novos, as práticas religiosas de indígenas e africanos não foram lidas como potenciais “contaminadores” da pureza do cristianismo português. Apesar de serem enquadradas como idolatria ou superstição e associadas a cultos de inspiração demoníaca, essas crenças não formavam uma ameaça real à verdadeira fé defendida pelos lusitanos. Sem a mesma capacidade dos cristãos-novos para imiscuir-se na sociedade portuguesa através da ascensão a cargos, casamentos ou carreiras protegidas, o potencial de corrupção dessas crenças era limitado^l.

Recorrendo mais uma vez a Bethencourt e a Paiva, temos acesso a um levantamento processual realizado pelos dois autores. Levando em consideração os números apresentados entre 1540 a 1774ⁱⁱ, chegamos a cifra de 912 ações instituídas pela inquisição contra agentes mágicos ao longo de 234 anos de atuação, o que nos dá uma modesta taxa de 3,89 pessoas processadas por ano. Quando comparada com as suas congêneres italiana e espanholaⁱⁱⁱ, o percentual de processados foi bem pequeno. Acredito que, para além da preocupação maior com os casos de criptojudaísmo, e a maior tolerância do Santo Ofício com esse tipo de delito, o depuramento feito pelo tribunal e solicitado aos seus agentes quanto ao que deveria ser denunciado como feitiçaria contribuíram para o modesto número de processados.

Voltando à correspondência recebida por João Calmon, o comissário deveria cuidar de todas as denúncias feitas pelas pessoas que por zelo da fé o levassem casos que julgassem pertinentes ao Santo Ofício, mas que “(...) só fará judiciais e ratificará aquelas que por sua *qualidade ou circunstância o merecerem*”. A instituição confiava na inteligência e formação do seu agente para promover a depuração da colheita de reclames feitos pelos fiéis mais cuidadosos e aconselhava prudência e moderação com os neófitos. A Igreja investia na distinção entre as práticas, sujeitos e ações que deveriam ser tomadas quanto aos seus delitos. Enquanto os judeus e – entre as populações extra-europeias – hindus eram percebidos como potencias agentes de “contaminação” do catolicismo lusitano, os povos originários e os africanos não teriam a mesma capacidade corromper a fé. A proximidade ou distanciamento com as comunidades formadas pelos europeus e a capacidade de atrai-las aos costumes locais teria papel central nas percepções criadas pelo Santo Ofício. Dessa forma, segundo Marcocci, “a aparente ‘incomunicabilidade’ entre índios e colonos” deve ser levada em consideração ao percebemos o “(...) fato de ter sido o único grupo de convertidos que permaneceu isento da jurisdição inquisitorial no Império lusitano.”^{iv}

Apesar de poderem contar com um regimento que especificava de maneira mais detalhada o que deviam classificar como feitiçaria a partir de 1640, com o capítulo das Ordenações Filipinas que tratava do delito de feitiçaria ou com a intervenção de bispos e demais religiosos com experiência inquisitorial^{lv}, não era uma tarefa fácil nas áreas mais



apartadas do império mediar o que deveria ou não ser encaminhado para a Inquisição. Na dúvida, os comissários, vigários-gerais e da vara dos Tribunais Eclesiásticos e demais denunciantes pareciam enviar tudo que tomavam conhecimento ao Santo Ofício.

Os territórios coloniais traziam consigo complexidades que não escapavam aos olhos dos membros da Igreja. Sobre o Brasil do século XVI, Sônia Siqueira informa que

O problema dos Bispos no Brasil não era só aquele dos prelados de Trento, i.e., reconduzir os homens à disciplina e à submissão. Era mais amplo. Os colonos deviam ter suas crenças vigiadas. Deviam ter definida a sua religiosidade, e aceitar, voluntariamente, essa direção. Só assim manteriam una e íntegra a fé abraçada. A intransigência que seria válida na Metrópole, dentro de uma sociedade estruturada e estável, não poderia dar frutos num meio pioneiro como o do Brasil. As tentativas de procedimentos inflexíveis só geraram choques e dissensões, como as de Pero Sardinha com Duarte da Costa. Manter a fé era catequizar. Compreendeu-o logo e bem a Companhia de Jesus. A catequese dos brancos nada tinha a ver nem em conteúdo nem em processamento com a outra, a dos aborígenes. Consistia, especificamente, no entender do clero do tempo, na manutenção das práticas de piedade e liturgia, e no combate à heresia^{lv}.

A Inquisição considerava essas questões e, ao passar comissão aos bispos da Bahia para que atuassem em nome do Tribunal, solicitava que os mesmos agissem com parcimônia e zelo e que a brandura superasse a violência para que não desviasse do caminho da conversão aqueles que ainda não tinham renascido com o batismo

A Comissão passada à D. Antônio, por D. Henrique — Rei e Inquisidor-Geral de Portugal — restringia os poderes do Bispo do Brasil. *Devia ele agir em relação aos índios convertidos “com prudência cristã, moderação e respeito, para não se intimidarem os outros, vendo que se usa de todo rigor do direito com os já convertidos^{lvii}”.*

A postura adotada com relação aos povos da América Portuguesa não foi – durante parte do século XVI – similar àquela lançada sobre os africanos. Durante os quinhentos, surgia no seio teológico da sociedade portuguesa discussões sobre o batismo dos cativos africanos. Afinal de contas, a água batismal poderia torná-los livres da condição escrava? Numa sociedade cada vez mais dependente do trabalho forçado, essa discussão logo foi afogada em prol dos interesses políticos e econômicos que a cercava. No lugar dela, emergia uma postura cada vez menos agregadora que insistia na segregação dos espaços entre os indivíduos e na defesa constante de uma hierarquização/ocupação de espaços baseada na qualidade dos indivíduos^{lviii}.

Ao longo dos séculos XVII e XVIII, a mão-de-obra escravizada africana crescia em volume e importância para a economia das grandes praças americanas. O tráfico e os tumbeiros geravam verdadeiras fortunas – e tragédias – e a concentração de homens e mulheres de cor livres e libertos alcançava números impressionantes. A sociedade construída nos trópicos, que tentava espelhar o modelo do Antigo Regime lusitano, empregava elementos de hierarquização social com base na distinção dos indivíduos e do reforço de um ideal de “qualidade”. Aos marginalizados – cristãos-novos, africanos, marranos, indígenas etc –, era lançada uma série de suspeções e máculas como forma de reforçar os instrumentos de distinção. Se a antiga condição gentia, posição jurídica e os defeitos mecânicos atravessavam boa parte dos povos tradicionais e africanos, a suspeita com relação a desvios na fé e emprego de feitiços era mais um dos elementos que buscava marginalizar esses grupos. Desta maneira, mesmo que a Inquisição servisse como filtro capaz de separar aquilo que ela julgava ou não como delito de feitiçaria, o grande guarda-chuva conceitual que o termo se tornou foi capaz de abrigar uma série de práticas que pareciam estranhas ao Tribunal, mas que foram enquadradas como feitiço pelos observadores locais e denunciantes de primeira e segunda ordem – os que viam ou ouviam dizer e os que remetiam as denúncias ao Santo Ofício. O mesmo atlântico que serviu como palco de transformação e alargamento do conceito de feitiçaria empregava-o na construção e reforço das hierarquias das sociedades construídas no mundo colonial.



NOTAS

- ⁱ Los bestuarios proliferaron hacia los siglos XII y XIII en Inglaterra y Francia. Eran libros, con texto e ilustraciones, en los que se describían someramente las características de los animales y posteriormente se interpretaban, vinculándolos con motivos religiosos y creando una red simbólica. La finalidad de estos bestuarios fue semejante a la del Physiologus: por una parte, ilustrar, mediante analogías, aspectos de la vida de Jesucristo y, por otra, orientar moralmente al pueblo." TORNERO, Angélica. De bestias y bestiários. *Inventio, la génesis de la cultura universitaria en Morelos*, n. 5, p. 83-88, 2007. pg.83
- ⁱⁱ SIMÕES, Catarina Anselmo Santana. Animais extra-europeus nas descrições de Lisboa e Portugal por estrangeiros. *Portugal e Europa nos séculos XV e XVI*, p. 229-242, 2019. p.235
- ⁱⁱⁱ GONÇALVES, Rafael .O elefante e o rinoceronte em um duelo recontado entre os séculos XIII e XVI. *Revista Tempos Históricos*, v. 19, p. 440-460, 2015. p. 441
- ^{iv} Nota sobre a historiografia do processo de expansão marítima
- ^v TODOROV, Tzvetan. A conquista da América: A questão do outro São Paulo. *Martins Fontes*, 2003.p.19- 26
- ^{vi} GONÇALVES. op. cit. p. 455.
- ^{vii} GRUZINSKI, Serge et al. O pensamento mestiço. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p.64
- ^{viii} MELLO, Laura et al. *Inferno atlântico: demonologia e colonização*, séculos XVI-XVIII. Companhia das Letras, 1993. p.33
- ^{ix} AGNOLIN, Adone; MONTERO, Paula. Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural. 2006. p. 144
- ^x E à (re)conhecida "multiformidade" assumida por esse inimigo do gênero humano nas vestes dos antagonistas tradicionais, heréticos e "mouros", juntavam- se agora as novas ameaçadoras aparências sob as quais ele se manifestava através das numerosas espécies de protestantes e do multiplicar-se, vertiginoso, das diversidades (só progressivamente e muito gradualmente reconhecidas como culturais) que, aos poucos, entram a compartilhar o espaço do consórcio humano.p.144
- ^{xi} Idem. p. 145
- ^{xii} DELUMEAU, Jean. História do medo no Ocidente: uma cidade sitiada. Tradução Maria Lucia Machado. Brasil: Companhia de Bolso, 1989. p. 469
- ^{xiii} DE MELLO, Laura et al. O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. Editora Companhia das Letras, 1986. p. 21-49. MOTT, Luiz. Bahia: inquisição & sociedade. EdUFBA, 2010. VAINFAS, Ronaldo; DOS ÍNDIOS, A. Heresia. Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial. São Paulo, Cia das Letras, 1995. CALAINHO, Daniela Buono. Metrópole das mandingas: religiosidade negra e inquisição portuguesa no antigo regime. Garamond, 2008. SANTOS, Vanicléia Silva. As bolsas de mandinga no espaço atlântico: século XVIII. 2008. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.
- ^{xiv} O fenômeno da caça às bruxas é extremamente estudado na Europa Moderna e produziu trabalhos clássicos que merecem ser minimamente citados. A título de exemplo colocarei aqui o clássico: THOMAS, Keith. Religião eo declínio da magia: crenças populares na Inglaterra, séculos XVI e XVII. Companhia das Letras, 1991.
- ^{xv} CLARK, Stuart. Pensando com demônios: a ideia de bruxaria no princípio da Europa Moderna. Edusp, 2006. pg. 559
- ^{xvi} Idem. pg.557
- ^{xvii} GRUZINSKI, Serge; BERNAND, Carmen. *De la idolatria*. Fondo de Cultura Económica, 1992. p. 15
- ^{xviii} Ibidem. p. 17
- ^{xix} DUVOIOLS, pierre. p.48
- ^{xx} DELUMEAU, Jean. História do medo no Ocidente: uma cidade sitiada. Tradução Maria Lucia Machado. Brasil: Companhia de Bolso, 1989. p.
- ^{xxi} GRUZINSKI, Serge et al. O pensamento mestiço. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 87-88
- ^{xxii} Sobre a Santidade de Jaguaripe, ver: CALASANS, José.Fernão Cabral de Ataíde e a santidade de Jaguaripe. 2011. Outros trabalhos de extrema importância serão citados logo abaixo assim que aparecerem no texto.
- ^{xxiii} Para o autor : "Consideradas quer em suas crenças e rituais, quer enquanto movimentos de fuga em massa ou rebelião anticolonialista, as santidades expressaram o que chamei de idolarrias insurgentes, atitudes coletivas de negação simbólica e social do colonialismo. Assemelham-se, nesse ponto, malgrado as especificidades culturais dos diversos povos ameríndios, aos milenarismos que espocaram em toda a América no tempo do encontro e da conquista. O significado maior das "santidades"" deve ser relacionado, assim, ao amplo contexto de expansão ibérica na época moderna e aos embates culturais dela resultantes na América — contexto que engloba e ultrapassa à "história noturna" do profetismo tupi". VAINFAS, Ronaldo; DOS ÍNDIOS, A. Heresia. Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial. São Paulo, Cia das Letras, 1995. p. 69
- ^{xxiv} SANTOS, Jamille Macedo Oliveira. Ecos da liberdade: profetismo indígena e protagonismo Tupinambá na Bahia Quinhentista.Salvador: EDUFBA, 2019. p. 26
- ^{xxv} SANTOS, Jamille Macedo Oliveira. Ecos da liberdade (...) p. 27
- ^{xxvi} BRÁSIO, António. *Monumenta Missionaria Africana*. Segunda Série. Volume 1. África Ocidental (1471-1531). Agência geral do Ultramar, 1952. CARTA DO REI DO CONGO A D. MANOEL I (31/05/1515). p. 336
- ^{xxvii} BRÁSIO, António. *Monumenta Missionaria Africana*. Segunda Série. Volume 1. África Ocidental (1471-1531). Agência geral do Ultramar, 1952. CARTA DO REI DO CONGO A D. JOÃO III. (26/08/1526).p.477
- ^{xxviii} RICHARDS, JEFFREY H. Sexo, desvio e danação. Zahar, 1993.p.153
- ^{xxix} GINZBURG, Carlo. História noturna: decifrando o sabá. Editora Companhia das Letras, 2012. p. 26-38
- ^{xxx} Ibden.
- ^{xxxi} Para compreender a dimensão do kindoki nas sociedades da África Central, recomendo a leitura da tese de doutoramento de Tiganá Santana, Ver: SANTOS, Tiganá Santana Neves. A cosmologia africana dos Bantu-Kongo por Bunseki Fu-Kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil. 2019. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.p.170-176



-
- ^{xxxii} É importante lembrar que, na Europa, a doença e o pecado têm forte vinculação. Ver: Georges (Orgs). História da vida privada. Da Europa Feudal à Renascença. Vol. 2. Tradução Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.p. 515; DELUMEAU, Jean. História do medo no Ocidente. (1330-1800). São Paulo: Companhia das Letras, 1989.p. 40
- ^{xxxiii} SÁ, Isabel dos Guimarães. Estruturas eclesiásticas e ação religiosa. In: BETHENCOURT, Francisco e CURTO, Diogo Ramada (dir). A expansão marítima portuguesa, 1400-1800. Lisboa: Ed. 70, 2010. pg.266-267
- ^{xxxiv} GRUZINSKI, Serge. O pensamento mestiço. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.p. 98.
- ^{xxxv} MONTEIRO, John Manuel. Negros da terra. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. p. 30
- ^{xxxvi} SOUSA, Gabriel Soares de. Capítulos de Gabriel Soares de Sousa contra os Padres da Companhia de Jesus que residem no Brasil [1587]. Anais da Biblioteca Nacional, v. 62, p. 347-381, 1940.
- ^{xxxvii} SANTOS, Jamile Macedo Oliveira. Ecos da liberdade: profetismo indígena e protagonismo Tupinambá na Bahia Quinhentista. Salvador: EDUFBA, 2019. p.79
- ^{xxxviii} MONTEIRO, John Manuel. Negros da terra. Op cit. p. 47
- ^{xxxix} VILANOVA, Evangelista. História de la teología cristiana, vol II. Pre-reforma, reformes, contrarreforma. Barcelona: Facultad de Teología de Cataluña-Editorial Herder, 1986.
- ^{xl} EISENBERT, José. As missões jesuíticas (...) op cit. p.108
- ^{xli} Ibidem. p.107-108
- ^{xlii} ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. Linha de fé: a Companhia de Jesus e a escravidão no processo de formação da sociedade colonial (Brasil, séculos XVI e XVII). Edusp, 2011. p. 127-128
- ^{xliii} ALENCASTRO, Luiz F. de. O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p.159
- ^{xliv} Ibidem.
- ^{xlv} DELUMEAU, Jean. História do medo no Ocidente: uma cidade sitiada. Tradução Maria Lucia Machado. Brasil: Companhia de Bolso, 1989. p. 462
- ^{xlvii} É importante destacar que o número apresentado desconsidera os processos de denúncias desencadeados pelas visitações de 1591 e 1618.
- ^{xlviii} MOTTA, Luiz. *Bahia: inquisição & sociedade*. EdUFBA, 2010. p. 44
- ^{xlviii} ANTT, CGSO, maço, 12, documento 28, apud SOUZA, Grayce Mayre Bonfim. Para remediar as almas: Comissários, Qualificadores e Notários do Santo Ofício da Inquisição portuguesa na Bahia (1692-1804) . Tese de doutoramento defendida na UFBA, 2009. p 100.
- ^{xlix} LIMA, Sulamita Pinto. O Sígnio do Diabo em forma de Mulher: A Inquisição na Bahia de Todos os Santos 1591-1699. Dissertação defendida no PPGH/UFBA. Salvador, 2020. p.32-37.
- ^l MARCOCCI, Giuseppe. Escravos ameríndios e negros africanos: uma história conectada. Teorias e modelos de discriminação no império português (ca. 1450-1650). Tempo, v. 16, p. 41-70, 2011. p. 59-60
- ^{li} BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*. Op cit. p. 285. PAIVA, José Pedro. Bruxaria e superstição op. cit. p.209
- ^{lii} "E sobejamente sabido que a Inquisição lusa, ao contrário das suas congêneres espanhola e italiana. centrou a sua actuação ao longo de toda a sua história, com particular insistência nos séculos XVI e XVII, na perseguição dos cristãos- novos acusados de judaísmo"". Na Inquisição italiana a percentagem de delitos de artes mágicas em relação ao total de processos instaurados foi muito maior do que em Portugal, chegando a atingir 37% dos casos na Inquisição de Nápoles, de 1564 a 1740. Deve mesmo dizer-se que, sobretudo após o século XVI, este género de crime constituiu o maior conjunto de processos julgados pelo Santo Ofício"-'. Em Espanha, se bem que longe dos níveis italianos, o delito teve um peso leal evidente do que no caso português: 7,9% entre 1540 e 1700, nas secretarias de Aragão e Castela, o que equivale quase ao dobro dos números de Portugal¹²²". PAIVA. op.cit.p. 209
- ^{liii} Idem. p.60
- ^{liv} PAIVA, José Pedro. Baluartes da fé op.cit. p. . SIQUEIRA, Sonia A. A Inquisição portuguesa e a sociedade colonial. *Ensaios*, 1978.
- ^{lv} SIQUEIRA, Sonia A. A Inquisição portuguesa e a sociedade colonial. *Ensaios*, 1978. p.148
- ^{lvi} Ibidem. p.150-151
- ^{lvii} MARCOCCI, Giuseppe. A consciência de um império. op.cit. p. 409-411

