

Feitiçaria de ganho no Mato Grosso setecentista

MARIO TEIXEIRA DE SÁ JUNIOR¹

Resumo

Este artigo procura contribuir no entendimento do papel que as práticas de feitiçaria desempenharam no Mato Grosso setecentista e sua sintonia com o universo colonial, aqui compreendido na tríade Europa, África e América. Procura interpretar a feitiçaria como parte do universo da escravidão de ganho, sendo assim, uma mercadoria a ser explorada por senhores e escravos. Indo além, busca demonstrar o papel dessas práticas nas relações entre diversos segmentos da sociedade mato-grossense como livres, forros e escravos; africanos, indígenas europeus e seus descendentes. Por último, visa utilizar as práticas de feitiçaria como mais um elemento na compreensão do papel histórico do Mato Grosso durante o século XVIII.

Palavras-chave

História, Brasil Colônia; Mato Grosso setecentista; prática de feitiçaria

Witchcraft gain in Mato Grosso eighteenth

Abstract

This paper intends to contribute to understanding the role played by the practices of witchcraft in the eighteenth-century 'Mato Grosso' State and its tune with the colonial universe, understood here in the triad Europe, Africa and America. The witchcraft is interpreted as part of the slavery of gain universe, a commodity to be exploited by masters and slaves. Further, it demonstrates the role of such practices in the relationship between various segments of 'Mato Grosso' society: free-men, former slaves and slaves, Africans, indigenous Europeans and their descendants. One can conclude that the practices of witchcraft are an important additional element in understanding the historical role of 'Mato Grosso' State during the eighteenth-century.

Keywords

History, Colonial Brazil, eighteenth-century 'Mato Grosso' State, practices of witchcraft.

¹ Doutor em História pela UNESP-Assis; Professor Adjunto da UFGD/FADIR/PPGAnt; mariosa@ufgd.edu.br

“**T**alvez tenha sido assim”. Talvez os congos do Zaire tenham confundido as caravelas portuguesas com “baleias enormes”. Talvez tenham pensado ser “grandes barcos de asas brancas, brilhantes como lâminas de faca”. “Talvez tenham sido identificados como vumbis [mvumbi], ou espíritos”. Talvez eles os tenham tomado como “seus antigos mortos ou por entes sobrenaturais das águas ou da terra”. Talvez eles estivessem regressando da terra dos mortos, da Calunga, o que explicaria suas peles brancas, seus nomes e línguas diferentes.

O encontro entre os Congos e os portugueses, apresentado por Silva¹, chama a atenção para o fato que ele contemplava um universo relacional que se desenvolveu ao longo dos quase quatro séculos de escravidão africana para a Europa e principalmente para a América. A interpretação do contato entre essas sociedades apresenta um leque de possibilidades que iriam nortear as relações entre os três continentes.

O texto de Silva possibilita conjecturar diferentes explicações para um mesmo acontecimento. Quando associado à baleia o europeu é explicado por elementos da natureza que os africanos litorâneos conviviam. Quando é feita com navios é remetido ao universo tecnológico desses povos. Por último, quando relacionado com o mundo dos mortos, a explicação se remete a um universo mágico-religioso. Um fato; três explicações. Cada qual representando um campo de possibilidades explicativas, respostas às questões que essas sociedades viviam. Mais que campos isolados, natureza, ciência e sobrenatural se fariam presentes, dialogicamente, na tentativa de dar sentido aos acontecimentos históricos compartilhados por eles.

Uma das resultantes históricas mais importantes na relação de europeus e africanos foi o processo de transmigração de milhões de africanos para a América. Poucos fenômenos coletivos tiveram tamanha importância na vida desses povos como esse. Os africanos que permaneciam no continente foram construindo, ao longo dos séculos, explicações para o destino de navios tumbeiros que partiam de diversos portos do atlântico rumo ao desconhecido. Com o passar do tempo essas idéias desembarcaram no Continente Americano.

Uma, do campo do sobrenatural, de origem congo-angolana que se tornou bastante utilizada, foi baseada em uma concepção religiosa que explicava que o mar era o divisor entre o mundo dos vivos e o dos mortos. Esse divisor era chamado Calunga.

Segundo Slenes, kalunga, ao lado de outros significados, era “a linha divisória, ou a ‘superfície’ que separava o mundo dos vivos daquele dos mortos”. Assim,

[...] atravessar a kalunga (simbolicamente representada pelas águas do rio ou do mar, ou mais genericamente por qualquer tipo de água ou por uma superfície refletiva como um espelho) significava ‘morrer’, se a pessoa vinha da vida, ou ‘renascer’ se o movimento fosse noutra sentido².

Essa identificação da chegada dos europeus com o mundo dos mortos era facilitada pelas crenças de grupos como os bacongô onde “a cor branca simbolizava a morte; os homens eram pretos e os espíritos eram brancos” (Ibidem).

Ainda que muitos dos povos africanos desconhecêssem o significante da palavra, eles não desconheciam o seu significado. Para alguns desses grupos existia a crença de que os europeus, ao capturá-los, iriam comer as suas carnes, fazer azeite de seus corpos, fazer pólvora com seus ossos e transformar seu sangue em tinta para tingir roupas, ou utilizá-lo no preparo de vinho (SILVA, *opus cit.* p. 158). Sandoval registra que

[...] se não bastasse serem aconselhados a esquecer seus lares e sua vida passada, eles estavam convencidos no momento em que partiam da África de que seriam forçados a participar de uma ‘espécie de feitiçaria’ em que ‘em sua chegada eles se transformariam em óleo e seriam comidos’³.

O conceito de Calunga estava baseado em uma lógica que concebia a divisão do Cosmos em dois mundos: o dos vivos e o dos mortos. Thornton percebeu que a concepção da cosmologia de mundo dividido fazia parte de “uma ampla base comum a todas as religiões africanas atlânticas” e destas com o cristianismo europeu⁴.

Além de dividido nessas “bases comum” os dois lados do Cosmos eram habitados. Cabia ao “outro mundo” receber a alma daqueles que morriam. Além desses, outros seres habitavam esse espaço. Para os europeus deuses, santos e demônios eram os principais. Para os africanos, divindades territoriais, almas de ancestrais e divindades que habitavam feitiços ocupavam esse mundo. Indo além, existiam formas de comunicação entre as partes e pessoas aptas a realizá-las.

Esse outro mundo se comunicava através de revelações. Presságios, adivinhações, interpretação de sonhos ou, de forma mais direta, através da possessão, ou seja, um ser do outro mundo tomar o corpo de uma pessoa viva, um animal ou objeto e se comunicar através dele, trazendo informações ou orientações do outro mundo, interferências que o outro mundo realizava sobre aquele em que viviam europeus e africanos.

As revelações não eram feitas a qualquer pessoa. Somente através de alguns escolhidos (santos, sacerdotes, nganga ngombo, médiuns, feiticeiros etc.)

era possível manter contato com o outro mundo. Dessa forma, algumas pessoas obtinham um destaque pessoal como intermediários entre os dois mundos. Avisos como pragas, doenças, derrotas em guerras ou, por outro lado, fartura, saúde e vitória, podem ser sinais físicos da satisfação ou insatisfação que o outro mundo demonstrava sobre o mundo dos vivos. Cabia aos intermediários identificar e interpretar esses sinais. Feito isso, deviam realizar a harmonização do Cosmos, através de práticas mágicas e feitiçarias, para que os problemas do mundo dos vivos possam também ter soluções.

Quando seus métodos falhavam era possível que eles sofressem conseqüências. É bastante citado o caso ocorrido em 1575 no reino do Ndongo, onde o rei “fez executar onze fazedores de chuva durante uma terrível seca em 1575”⁵.

Silva, ao analisar os primeiros contatos entre os portugueses e os habitantes do reino do Congo, a partir do século XV, afirma que

[...] os congos não encontraram nas crenças cristãs nada que conflitasse frontalmente com o que tinham aprendido desde crianças. Tinham a consciência de um Deus Supremo, embora a ele não recorressem. Acreditavam na sobrevivência da alma e que esta, na morte, passava de um mundo de lágrimas para a completa bem-aventurança. O além-calunga era todo plenitude, claridade e ordem. E, se não tinham noção de inferno podiam, com algum esforço, reconhecer a presença do demônio no lado destrutor do cariapemba e em certas manifestações de espíritos aos quais não se prestassem os rituais devidos. Aceitavam que o divino assumisse a condição humana, nascendo de uma mulher, pois era assim que os espíritos das águas e da terra se encarnavam nos albinos. E não tinham dificuldades com a ressurreição de Cristo, pois havia entre eles gangas especializados em fazer voltar à vida o corpo dos mortos (SILVA, *opus cit.*, p. 365).

Essa base comum pode ser estendida a muitos outros grupos africanos que foram trazidos para o Brasil entre o XVI e o XIX. Nesse amplo universo cultural o fenômeno mágico⁶ seria, grosso modo, a ação realizada pelo *homo magus*⁷ - intermediário - no intuito de solucionar os problemas que se apresentam no mundo dos vivos. Esse intermediário representaria uma “necessidade coletiva” encarnando as “exigências da coletividade”⁸. Elas faziam parte de um vasto campo de atuação dos diversos tipos de *homo magus*. Temas como “Assuntos amorosos, problemas de saúde; aspirações sociais; problemas econômicos, demandas judiciais” poderiam ser tratados pelos feiticeiros (BETHENCOURT, *Opus cit.*, p. 217).

Algumas dessas práticas eram identificadas como magia e, outras, como feitiçaria⁹. Enquanto a primeira se ocupa em intervir na ordem natural (NOGUEIRA, *opus cit.*, p. 39), a segunda é compreendida como um fenômeno mágico criador ou solucionador de malefícios, onde, direta ou indiretamente, está posta a presença dos agentes do mal.

A percepção de que elementos culturais¹⁰ mágico-religiosos eram compartilhados por esses diferentes grupos acabou por gerar o fortalecimento da “base comum” apontada por Thornton. Ainda que mantendo distinções que delimitavam um campo mágico-religioso do outro, essa base comum funcionou como um canal dialógico, permitindo encontros propiciadores de sincretismos¹¹. Mais que um intermediário entre os dois mundos, os feiticeiros acabaram por ser elos entre essas diferentes matrizes culturais.

Práticas de magia e feitiçaria eram praticadas no Brasil, antes da chegada de europeus e africanos e tiveram prosseguimento com eles. Elas serviram a diversos propósitos. Entre a resistência e a resignação, a doença e a cura, o amor e o ódio, e, tantos outros fins, a feitiçaria se apresentava como explicadora, solucionadora ou lenitivo no cotidiano dessas sociedades. Seus praticantes, muitas vezes, obtinham vantagens com as práticas. É bastante conhecida no mundo escravista brasileiro a obtenção de lucro através da chamada “escravidão de ganho¹²”. Ela foi bastante desenvolvida nas regiões das minas durante o século XVIII, lugares onde o espaço urbano passou por um grande desenvolvimento. Segundo Algranti o “sistema de escravos de ganho adaptava-se perfeitamente à cidade, pois freqüentemente necessitava-se de trabalhadores para serviços provisórios¹³”.

A escravidão de ganho não passou despercebida de um viajante do século XVIII. Quando de sua passagem pela região das Minas Gerais, Nuno Marques Pereira percebe a existência de escravos que viviam em liberdade pelas vilas e cidades, fazendo “muitas ofensas a Deus”. Eles viviam no interior de casas e casebres que alugavam, que, segundo o Peregrino da América, eram espaços de “feitiçarias, covas de ladrões, e centro e covil de toda maldade”. O autor escreve, ainda, que esses acontecimentos não eram conhecidos de seus senhores, pois ocorriam “sem o seu conhecimento”¹⁴.

Muitas dessas práticas, no entanto, eram conhecidas e compartilhadas pelos senhores de seus praticantes. Através da escravidão de ganho eles obtinham lucros de seus escravos. Em sua passagem pelo Rio de Janeiro, no primeiro quartel do século dezenove, Maria Graham escreve que os escravos vendiam “artigos de vestuário, romances e livros, panelas e bules, utensílios de cozinha, cestas e esteiras, velas, poções de amor, estatuetas de santos, ervas e flores, pássaros e outros animais, escravos e jóias”¹⁵. Um outro pesquisador observa que além dos tipos mais comuns de serviços existiam ainda “os vendedores de ervas, os feiticeiros, as rezadeiras, os tata inkisses, os conhecedores dos mistérios das folhas e dos deuses”¹⁶.

A escravidão de ganho se fez presente no dezoito do Mato Grosso. Segundo Rosa “A chegada da água potável às casas centrais da Vila [Cuiabá] exigia o

trabalho escravo, eventualmente remunerado ao ganho”¹⁷. O Código de Postura de 1762 de Vila Bela em seu capítulo três registra que “cada preta que andasse pelas ruas da Vila e arraias com tabuleiro vendendo com não bem pouco prejuízo do serviço de Deus, e bem público pagasse para a Câmara meio oitava¹⁸”. O espaço da permissividade que envolvia essa atividade era motivo de preocupação dos governos locais. Nas Posturas Municipais da Câmara de Vila Bela, para o ano de 1753, está registrado que:

Sendo queixa e universal escândalo de todas as minas, e principalmente destas, que desde o seu princípio até o presente, com a falta de inteira administração de justiça, se tem desaforados as negras, assim forras, como cativas a trazerem vendas pelas lavras à pilhagem dos jornais dos negros, e a maior parte usurpados a seus senhores; e como hajam homens brancos que deste modo de vida se valem, mandando negras com ridicularias comestíveis a vender pelas lavras, e outros ainda sem isso as mandam a buscar jornal, e quer de um modo quer de outro, além do dano comum infalível, regularmente é por meio pecaminoso, e escandaloso [...]¹⁹.

O documento descreve uma teia de relações onde mulheres escravas ou livres, vendendo “ridicularias comestíveis”, ou, a mando de homens brancos, tomam os jornais dos negros, que na visão da Postura, são “a maior parte usurpados a seus senhores”. O documento ainda acusa as negras de obterem seus proventos “por meio pecaminoso e escandaloso”.

A participação de homens brancos, proprietários dos escravos que realizavam “o ganho” acabou por ser transformar em um elemento de proteção para os seus agentes. Em uma sociedade onde o escravo era uma propriedade privada, o Estado e a sociedade, quando desejavam atuar, esbarravam nos limites do chamado “mundo do senhor”. É, ocupando esses espaços que as tensões sociais propiciavam que o feiticeiro mato-grossense irá atuar. De forma similar às atividades das negras, descritas acima, ele agirá através de formas “pecaminosas e escandalosas” para a obtenção do ganho. Aqui o pecado será a prática do feitiço. E, nessa forma de associação, senhor e escravo se beneficiaram através de um personagem específico: o feiticeiro de ganho. Se o uso da feitiçaria é um fenômeno histórico, que aparece em muitas sociedades, o feiticeiro de ganho será mais uma das especificidades da sociedade escravista brasileira.

Um feiticeiro de ganho bastante conhecido na sociedade mato-grossense do último quartel do XVIII foi o escravo conhecido por Moxiba. Sua história veio à tona com a denúncia realizada por Francisco de Oliveira Garcia, homem branco. A princípio a sua denúncia parece ter sido uma resposta aos supostos malefícios que Moxiba, fizera a um escravo seu, “que se queixava dos malefícios que o mesmo lhe fizera”, levando-o à morte. No entanto, a denúncia passa a

envolver outras pessoas que são apresentadas como testemunhas dos atos do referido escravo. No intuito de fortalecer a acusação de “que o mesmo [Moxiba] é curador de feitiços” declara ser o fato de conhecimento de “Francisco Bueno Broso, Salvador Jorge de Campos e o Capitão Pedro Joze do Amaral, todos moradores neste mesmo arraial”. Logo após, ele denuncia o proprietário do escravo. Segundo ele “o dito Capitão Seu Senhor recebe jornal do mesmo escravo que adquire pelas suas curas”. Por último ele denuncia Francisco Joze, e Francisco de Souza como os pagantes do ganho auferido pelo escravo Moxiba a seu senhor. (DVGCEC²⁰, p. 50).

Não se sabe o motivo da denúncia envolvendo tantos nomes, mas, por certo, o autor sabia dos problemas que ela traria para os nomes citados. Por não ser comum no conjunto documental pesquisado, homens brancos expondo outros brancos em questões de feitiçaria, é possível imaginar que algum tipo de conflito viesse permeando as relações dos envolvidos e que o denunciado tenha aproveitado da Visita para expor os nomes acima na trama de Moxiba. O desdobramento, consciente ou não, acabava por atingir o dono do escravo e os fregueses de Moxiba.

Reforçando a tese de que, nessa documentação, os brancos não costumam se denunciar, ou não se reconhecerem como agentes de práticas de feitiçaria, seguem os depoimentos dos envolvidos. Francisco de Souza, homem branco, é o primeiro a se apresentar como testemunha referida de Francisco Oliveira Garcia. Em sua resposta ele reafirma “[...] que um escravo do Capitão Domingos Carlos cujo nome ele testemunha ignora costuma curar feitiços mas que não lembra a quem ouviu, e que em quanto o dito senhor receber jornal do mesmo ele ignora” (DVGCEC, p. 59). Francisco Joze de Oliveira, homem branco, é o segundo a se apresentar ao visitador. Ele declara que

[...] tem ouvido dizer que um escravo do Capitão Carlos Domingos de Oliveira, chamado por alcunha o Moxiba, e nome verdadeiro Domingos, é feitiçeiro, porém que não lhe lembra a quem, e que enquanto o ter ele testemunha pago jornais a seu senhor é menos verdade, pois suposto chamou tal escravo para curar uma sua enteada de uma dor na perna (DVGCEC, p. 60).

Como é possível perceber, são afirmadas as práticas de feitiçaria e seu autor. No entanto, a procedência do conhecimento e a participação dos denunciantes nas mesmas são geralmente negadas. Aqui, um terceiro elemento aparece. É negado o conhecimento ou o pagamento de jornais ao proprietário de Moxiba. Francisco de Souza demonstra ignorar, enquanto Francisco Joze de Oliveira nega ter pago.

O próximo depoente, Francisco Bueno Pedroso, homem branco, citado como testemunha da prática, traz um discurso diferente dos anteriores. Ele relata que

[...] sabe que o Capitão Domingos Carlos de Oliveira tem um escravo que lhe parece se chama Domingos, e de alcunha o Moxiba, o qual perante ele testemunha curou com raízes a um seu parceiro, chamado João que estando aleijado e diziam ser feitiço, digo João que estava doente, da qual enfermidade ficou aleijado, mas que não sabe ser feitiço o que tinha o enfermo, ou que curavam e que enquanto disserem, que o senhor do dito escravo recebia jornal do dito escravo pelo tal ofício ele testemunha ignora (DVGCEC, p. 62).

Ao contrário dos depoimentos anteriores, ele assume ter presenciado o ato de Moxiba. No entanto, ele retira a certeza do problema apresentado ser proveniente de prática de feitiçaria ou de outro mal de origem física. Em relação ao pagamento de jornal, repetindo os discursos anteriores, ele diz ignorar.

Em outro depoimento, prestado pelo Capitão Pedro Joze do Amaral, homem branco, mais que ignorar ou negar a paga o depoente afirma “[...] que ouviu Francisco de Oliveira queixar-se de que um negro do Capitão Domingos Carlos de Oliveira morador neste Arraial chamado por alcunha o Moxiba por lhe havia morto um negro com feitiços...”. Afirma ainda que “ouvio [o viu] curar de feitiço em casa de Ursula de Campos sogra dele”. Sobre a questão de que o Capitão Carlos leva “jornais das curas que o dito escravo faz ele testemunha ignora, porém ouve dizer vulgarmente que o tal senhor quando lhe pedem o dito escravo para fazer alguma cura liberalmente concede...” (DVGCEC, p. 66).

Por um lado esse relato isenta o Capitão Carlos de receber pelos serviços prestados por Moxiba ao afirmar que o referido senhor “liberalmente concede”. Porém, por outro lado, deixa entrever que o Capitão é conhecedor das práticas de feitiçaria que ele, Capitão Pedro, presenciou, pois “quando lhe pedem” o Capitão cede o escravo para a prática de cura. Apesar de o relato demonstrar o conhecimento do senhor sobre os atos de seu escravo, o conjunto dos depoimentos, acima analisados, parece não ser suficiente para configurar a relação de Moxiba com seu proprietário Carlos como sendo feitiçaria de ganho. No entanto, outros elementos fortalecem essa tese. Voltando ao depoimento de Francisco de Souza, ele declara que “[...] pagou a um cabra do mesmo Capitão Domingos Carlos chamado Bento para lhe curar uma escrava de uma moléstia que tinha o que fez com várias digo com raízes, porém sem efeito” (DVGCEC, p. 66). Se o denunciante nega a eficácia da ação ele afirma ter pago por ela. A inclusão desse depoimento fortalece a tese de que Moxiba e o Capitão Carlos

compunham uma dupla que exerciam a modalidade feitiçaria de ganho dentro das modalidades possíveis da chamada escravidão de ganho.

A presença do Capitão Carlos nesse universo de práticas de feitiçaria não para nesse conjunto de depoimentos. Como se verá a seguir, a sua proximidade com ele reforça a tese de um conhecimento, de uma vivência e, possivelmente, da extração de algum lucro dessas práticas. Além do escravo Moxiba, outro personagem bastante documentado na visita de Bruno Pina é o escravo Quiçamá. O seu registro nas fontes se faz, a princípio, pelas mãos do mesmo Capitão Carlos Domingos de Oliveira, proprietário de Moxiba. Ele registra em seu depoimento que

[...] sabe que um preto quartudo da conta do Capitão Pedro Joze do Amaral casado com uma preta forra, chamado Manoel Quiçamá, presentemente preso na cadeia da Vila do Cuiabá, é feiticeiro, ou faz, segundo consta por fama, e ter-se achado na mesma casa em que foi preso (00), corações, além de outros semelhante [semelhantes?] que enterrou na porteira do curral dele testemunha, e que isto sabe não já pela fama que o mesmo tem, como por ter ouvido a Francisco Bueno Pedroso, e a Joaquim Moreira, crioulo forro, e que fez ele dito delinqüente cúmplice daquele composto do seu curral por tomar rigorosa satisfação ao crioulo dele testemunha chamado João pelo haver queimado o dito embrulho (DVGCEC, p. 52).

Chama atenção à intimidade com que o referido Capitão Carlos apresenta às práticas de feitiçaria e, indo além, para a importância que o mesmo dá a elas. É possível que sua denúncia seja mais dirigida ao seu congênere, o Capitão Pedro Joze, do que uma crítica à prática do escravo Quiçamá. Contudo, a atitude do escravo ao enterrar o embrulho e a importância que o Capitão Carlos deu a ela pode remeter a uma teia de relações ligadas a esse mundo do feitiço, onde feiticeiros e contra-feiticeiros, Moxibas e Quiçamás, compõem os seus interesses com os de seus senhores, buscando beneficiar ou prejudicar as partes envolvidas.

Se as práticas dos dois feiticeiros podem ter servido em uma possível disputa entre os senhores, em outros momentos podem também ter servido aos interesses de ambos os lados, através da utilização da feitiçaria de ganho, como forma de obtenção de ganhos monetários. Essa lógica cumpre a função da escravidão, no sentido de retirar lucro do escravo e cumpre um papel de luta do escravo em ocupar as fendas da estrutura vigente, ao buscar se beneficiar da mesma.

Um outro elemento apresentado acima, merece destaque: o embrulho de feitiço. Esse produto, ou mercadoria, apresentado nas denúncias do Mato Grosso setecentista, parece fazer parte de um conjunto simbólico bastante explicativo do universo cultural brasileiro. Ao se observar com acuidade é

possível perceber que os embrulhos representavam a antítese das conhecidas bolsas de mandinga. Enquanto estas, serviam como protetores aos seus usuários, aqueles serviam como produtores de malefícios às pessoas as quais se destinavam. As bolsas de mandinga representaram uma particularidade nas práticas de magia e feitiçaria no Brasil colônia e, em especial no século XVIII. Souza chega a afirmar que elas

[...] são talvez a mais sincrética de todas as práticas mágicas e de feitiçaria conhecidas entre nós: são a resolução específica de hábitos culturais europeus, africanos e indígenas; congregam a tradição européia dos amuletos com o fetichismo ameríndio e os costumes das populações da África (SOUZA, *opus cit*, p. 210-211).

Para além dessa análise sincrética ela percebe a sua temporalidade ao afirmar que “[...] elas são tipicamente setecentistas. Não há menção ao porte de bolsas no decorrer da Primeira e da Segunda Visitação, e a primeira alusão a elas data de fins do século XVII, todas as outras se situando já no século XVIII” (Ibidem).

Sobre as bolsas, Daniela Calainho escreve que

Nos processos que levantei, tanto de negros habitantes na Colônia como no Reino, percebi uma rede de africanos dedicados a um amplo comércio destas bolsas, atribuindo os inquisidores a origem delas ao Brasil. A partir das fontes inquisitoriais pudemos estabelecer conexões com algumas práticas de certos grupos africanos, na própria África, e perceber ainda uma notável circularidade e difusão delas entre os negros moradores no Reino e entre estes e os do Brasil. Pudemos vislumbrar, então, um verdadeiro amálgama religioso e cultural, que em muitos casos não correspondeu às respectivas etnias das quais supostamente seriam originárias²¹.

Em outro artigo ela atribui o sucesso das bolsas às suas variadas possibilidades de respostas como o de

[...] 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 outros²².

A documentação do Mato Grosso registra a presença dessa prática entre alguns habitantes. Um relato, contido nos anais de Vila Bela, para o ano de 1787, descreve que, após perceber a fuga de dois soldados dragões que o acompanhavam em viagem ao Arraial de Santana, e persuadido que eles “desertaram para o domínio da Espanha”, o governador Luís de Albuquerque de

Melo Pereira e Cáceres, mandou que alguns homens “bem armados e montados” os seguissem. Ao encontrarem os fugitivos houve resistência e troca de tiros o que levou à morte de um dos soldados desertores. A partir daí o documento traz à tona a estória de uma bolsa, encontrada em posse do morto. Segundo o registro, foi encontrada em seu corpo

[...] uma bolinha ao pescoço, pendente em uma fita. Tirando-a, um pedestre a queria atar ao seu braço, mas que o desertor José Severino, na presença do outro também preso Jerônimo de Oliveira, e toda escolta disseram que não aconselhavam, porque naquela bolsa se acha uma partícula sagrada. Porquanto o dito José Joaquim Ribeiro, pouco depois que saíram desta Vila, lhe participara e levava nela, tendo para isso, muito de propósito, ido á igreja matriz desta Vila confessar e comungar na véspera de sua deserção a sagrada partícula da boca em um lenço depois a guardara; porque, levando-a consigo, não teria pessoa alguma, porque nenhuma arma pegaria fogo, nem no seu corpo entraria bala, chumbo , nem outra coisa alguma que fosse ofendê-lo nem causar-lhe perigo. Ouvindo isso, o sobredito ajudante, com toda a reverência abriu a bolsa na presença de todos e nela achara a sagrada partícula, envolta em um papel e panos (ANAIS DE VILA BELA²³, p.268).

A atitude do soldado dragão em ter em sua posse uma partícula de tamanho valor para os católicos gerou reações em alguns membros da sociedade mato-grossense. O documento revela essa inconformidade com o ato ao relatar que

Logo mandou Sua Excelência esse caso ao Vigário da vara e [ilegível] desta Vila, o qual acudindo logo, e com todos os sacerdotes e irmandades do Santíssimo Sacramento, e o geral concurso da nobreza e povo, todos cheios de horror e penetrados do mais vivo sentimento, por tão temerária e suprema ofensa, levou a sagrada partícula debaixo de palio para a igreja matriz em numerosa procissão, acompanhada de Sua Excelência, de seu ajudante-de-ordens e do doutor provedor da fazenda real, o secretário do governo e oficiais e militares, que todos antecipadamente tinham concorrido ao palácio .

Finda essa ação fez sua excelência aviso a câmara para que fizesse publicar um luto geral por três dias, e que assim o praticassem também os oficiais militares. Houve também preces na igreja matriz em três dias sucessivos, por tão grande desacato e horrorosa ofensa à divina majestade. No dia quatro houve uma solene procissão em ação de graças, por se dignar a divina majestade que a divina partícula se restituíssem ao sagrado santuário da igreja o Reverendo vigário procedeu a devassa sobre esse tremendo crime de lesa-majestade divina para saber a verdade deles, e se houve mais algum delinqüente (Idem, p.269).

A importância simbólica do amuleto fica bem clara nos registros acima. De um lado a crença na proteção; de outro o horror pelo macular do sagrado. Indo além, a prática apresenta uma extremada sintonia com outras, de partes distintas do Brasil e de Portugal. A finalidade de seu uso era proteger o seu portador, pois “levando-a consigo, não teria pessoa alguma, porque nenhuma

arma pegaria fogo, nem no seu corpo entraria bala, chumbo , nem outra coisa alguma que fosse ofendê-lo nem causar-lhe perigo”. Esses são motivos extremamente similares aos apresentados por João de Siqueira Varejão Castelo Branco, no Recife setecentista, apresentados por Souza. Ele afirma que

[...] nada de ferro lhe entrava e mostrou-lhe uma grande bolsa que trazia no pescoço’. O licenciado [Caetano da Silveira] duvidou, ao que João de Siqueira chamou um moleque da casa, ‘pessoa de pouco entendimento’, ‘e lhe lançou a bolsa ao pescoço e querendo-lhe meter uma espada o não consentiu o denunciante dizendo que em tal não cria, e pelos muitos rogos do denunciante tirou a bolsa’. Mas não desistiu de demonstrar os poderes de seu talismã: pendurou a bolsa no próprio pescoço, colocou a espada sobre uma estante do licenciado, ‘pondo a ponta no peito esquerdo, com fúria e ira se meteu pela espada que a envervou, porem não o ofendeu em coisa alguma, e logo ficou fozoso e irado’²⁴ .

Não há como negar que as finalidades das bolsas usadas pelo acusado acima e o soldado que servia ao governador do Mato Grosso, José Joaquim Ribeiro, fossem as mesmas. Essa sintonia das práticas realizadas no Mato Grosso com as outras partes da Colônia, do continente africano e da Metrópole tem seu sentido reforçado quando se observa que “no Norte do Brasil, ou seja, nas regiões correspondentes ao Estado do Grão-Pará e Maranhão, foi onde mais utilizaram bolsas de mandinga” (SOUZA, *opus cit*, p. 211). Merece registro que o Grão-Pará se tornou um dos espaços de entrada de produtos, pessoas e, por conseguinte, valores culturais, a partir de 1742, na região do Mato Grosso. A realização dessa prática, em região tão próxima, pode ter contribuído para a sua proliferação nessas paragens.

Em uma denúncia que Raimundo José Bithencurt fez, em 1764, quando da Visitação ao Grão-Pará, constava que tendo alguma suspeita do índio Lazaro Vieira ele aproveitou um momento de ausência e entrou em sua casa. Lá encontrou em um caixote um embrulho que continha

[...] uma hóstia dobrada em quatro partes embrulhada em um papel de letra redonda com letras vermelhas e pretas que mostrava ser do breviário e sobre esta folha uma capa de papel pardo e [...] logo acharam no mesmo embrulho sete bocadinhos de pedra do tamanho de botões pequenos, e tudo isto que continha o dito embrulho estava ultimamente coberto com uma capa de papelão, e envolto em um pedaço de tafetá encarnado (LVSOGP²⁵, 1978, p. 203-204).

No entanto, o uso de duas expressões, a princípio aparentemente apresentadas como sinônimos ganha diferença, quando analisadas nos documentos do Mato Grosso e das outras áreas da colônia. Quando se observa o início da denúncia de Bithencourt sobre o índio Lázaro Vieira percebe-se que a

expressão embrulho era usada para designar o envoltório dos ingredientes do feitiço. Contudo, na mesma denúncia, ela foi substituída pela expressão bolsa. É assim que o episódio envolvendo um dos vigários, que acompanhavam o feiticeiro que fez a bolsa para Matias, o índio Joaquim, se apresentava na referida denúncia. Enquanto ele acompanhava o padre até a sua casa, “lhe sacou o dito vigário uma bolsa que levava ao pescoço e levando-a consigo dando buscas na casa do dito índio lhe acharam no fundo de um cesto outra bolsa” (Idem, p. 205).

Além da contemporaneidade das práticas de bolsas de mandinga ou de feitiço no Mato Grosso com as outras regiões, chama a atenção o fato do uso diferenciada da expressão bolsa utilizada nos casos do soldado no Mato Grosso, de João de Siqueira no Recife e do índio Lázaro, com os usados nos casos dos índios Matias e Joaquim, para a expressão embrulho. O uso, em um primeiro momento, da expressão embrulho, ocorreu quando os ingredientes foram encontrados no caixote do índio Lázaro. Mas, quando se remeteu ao mesmo conjunto de material, só que pendurado ao pescoço de Joaquim, ele foi chamado de bolsa. Mais que uma associação com a idéia de uma bolsa ser usada pendurada, próxima ao corpo, parece que essa expressão se aproximava mais da idéia, conhecida ainda nos dias de hoje, como patuá. Ou seja, a sua eficácia se fazia quando de posse do seu protegido junto ao seu corpo.

O embrulho parece cumprir um propósito oposto. Desde a nomenclatura utilizada para ele, como seu ritual, ingredientes e, principalmente sua finalidade, se apresentavam de forma bem distintas em relação ao objeto chamado de bolsa. Talvez por isso ao ser encontrado escondido no caixote ele foi chamado de embrulho e ao ser visto no corpo de bolsa.

Um relato mato-grossense e um paraense apresentavam com riqueza de detalhes a utilização de embrulhos nas práticas de feitiço e suas finalidades. O autor mato-grossense de tal feito, era o negro escravo Quiçamá, já apresentado nesse texto. As fontes que tratam de seu caso traziam esclarecimentos sobre essas práticas. A segunda personagem, a índia Sabina, era também bastante citada no texto da Visita ao Grão-Pará.

A história de Quiçamá, registrada nos autos da Visita Pastoral de Pina, foi apresentada pelo Capitão Domingos Carlos de Oliveira. Segundo ele o referido escravo

[...] é feiticeiro, ou faz segundo consta por fama, e ter-se achado na mesma casa em que foi preso (oo) [com?], corações, além de outros semelhantes que enterrou na porteira do curral dele testemunha, e que isto sabe não já pela fama que o mesmo tem (DVGCEC, p. 52).

Estes ingredientes foram queimados por um preto forro, chamado Joaquim Moreira, que trabalha para o Capitão Domingos. Em seu depoimento, parcialmente apresentado anteriormente no texto, Joaquim explicava que

[...] é verdade que ele testemunha queimou na porteira do curral do Capitão Domingos Carlos um lenço de tabaco, que tinha achado enterrado na mesma porteira com muitos ingredientes assim como o por, couros, contas chamadas caboverde, coraes, e uma argola de ferro, cera, e uma oração do Santíssimo nome de Jesus, e vários poses (sic) e um pedaço de pano que tinha renda virada, e uns bicos de pássaros, e que ele testemunha queimado veio um negro quartado para a sua alforria pertencente ao Capitão Domingos Carlos de Oliveira, o que digo Capitão Pedro Joze do Amaral o qual se chama Manoel Quiçamá, e é casado, e hoje em dia está preso na Cadeia da Vila do Cuiabá tomar-lhe satisfação pela tal queima, dizendo que não era coisa má, e quis nessa ocasião brigar por causa do tal embrulho... (DVGCEC, p. 61).

O depoimento de Joaquim forneceu uma série de informações. Ele apresentou a existência de uma prática de se enterrar um embrulho para realizar práticas de feitiçaria. Os elementos motivadores, a princípio, podem ter sido o de fazer o mal ou o bem. Atacar ou defender.

Em depoimento, Francisco Bueno Pedroso, homem branco, reforçou essa tese ao explicar que Quiçamá “dizia na ocasião das justificações, que aquilo não era feitiço, mas remédio para curar aos outros de feitiço” (DVGCEC, p. 62).

O texto forneceu também as especificidades dos ingredientes do feitiço que o denunciante Francisco Pedroso chamava de “um composto de sivandejas” (idem, p. 62). Aos ingredientes fornecidos pelo Capitão Domingos e Joaquim, foi possível somar os de Francisco Pedroso, que descrevia a existência de “um lenço de tabaco encarnado, em que estavam raízes, uns bichinhos, orações, contas, e ervas” (id., p. 62). Por último, foi a demonstração do conhecimento para anular a prática. Achar o embrulho, retirá-lo de onde está e destruí-lo, ateando fogo.

História similar ocorreu quando das denúncias da índia Sabina, no Grão-Pará. No entanto, ao contrário de Quiçamá, que tinha fama de feitiçeiro, a referida índia “tinha virtude para descobrir e desfazer os feitiços” (LVSOGP, 1978, 165). Relatou em sua denúncia, Manoel de Souza Novaiz, que experimentava “na sua família e escravatura grandes mortandades”. Visando solucionar tais problemas decidiu por chamar Sabina, “depois de ter se valido por várias vezes do exorcismo da Igreja”. Manoel sabia dos feitos da índia porque “era público nesta cidade”. (Idem).

Sabina demonstrou ser muito eficiente, pois

[...] logo que entrou na casa dele denunciante imediatamente saiu ou desceu pela escada abaixo e disse que cansassem no patamal [patamar?] da escada

que ali haviam de achar os malefícios. Escavando-se no lugar que ela apontava se desenterrou um embrulho de um pano já velho e carcomido em que estava uma cabeça de cobra jararaca já mirrada de todo e só com ossos atestando a dita índia que aqueles eram os feitiços de que procediam tantos danos. (Idem, p.165-166).

Em outra denúncia da mesma visita, mais uma vez encontramos Sabina que “tinha a virtude para descobrir e remediar os males ocultos”. Nessa, ela disse à filha de seus contratantes: “tu estás enfeitiçada: e quem te enfeitiçou foi uma tapuia que aqui tens em casa”. Após apontar a índia que acreditava ser a autora do feitiço “mandou abrir um buraco de baixo da cama que estava em casa *térrea*, dele se tirara um embrulho que constava de vários ossos, penas, espinhos, lagartinhos espetados e outras mais coisas” (Id., p.172).

Parei aqui Nos casos que envolvem a índia Sabina o propósito das práticas com embrulhos é muito claro: a de fazer o mal a alguém. Ao verificarmos o ritual de enterrar o objeto, seus ingredientes, o local do primeiro caso de Sabina – patamar da escada – local de passagem, e de Quiçamá – a porteira –, outro lugar de passagem, há que se admitir uma similaridade muito grande entre as duas práticas.

Souza registra que “provocar malefícios por meio de feitiços enterrados era procedimento comum no Brasil colônia” (*Opus cit.*, p.172). Logo, também é possível crer que as reações dos escravos do Capitão Domingos para com a prática de Quiçamá e, em especial de Joaquim, ao queimá-la apontam para a crença deles de que a prática estava sendo realizada visando o mal.

As denúncias feitas sobre um outro índio, esse no Mato Grosso, pode contribuir no entendimento da finalidade de práticas, com as acima descritas. João Vicente, de alcunha O Grande, realizador de uma prática extremamente similar às realizadas por Quiçamá e Sabina, tem as finalidades do ato explicitadas por seus denunciantes.

Izabel Gonçalves, índia castelhana, diz que

[...] sabe por ver que o dito João Vicente, por alcunha o grande, juntou uma cabeça de cobra, com outros insetos dentro de uma panelinha, e enterrou diante dela testemunha no pé de um pau em um mato visinho a esta freguesia, e mais não disse, mas que também o Capitão deles índios castelhanos chamado Balthasar desenterrara a dita panela... (DVGCEC, p. 42).

Os ingredientes utilizados por João, O Grande, são extremamente similares aos existentes aos utilizados por Quiçamá e os desenterrados por Sabina. A substituição do embrulho pela panelinha apenas reforça o caráter dinâmico que essas práticas possuíram no Brasil e suas possibilidades

adaptativas. Novos elementos foram sendo incorporados às práticas existentes de acordo com o repertório cultural de cada grupo.

Outra demonstração de sintonia entre elas é o ato de desenterrar o feitiço, realizado pelo Capitão de índio Balthasar. Mais que desenterrar ele irá fornecer novos elementos ao caso. Em seu depoimento esclarece que

[...] é verdade ter visto o tal índio João Vicente a juntar uma cobra com certos insetos assim como a cabeça de sapo, e de outros, e meter tudo em uma cabacinha, e perguntando ele testemunha para que fim preparava aquele ingrediente respondeu-lhe que era para se vingar do Capitão Paulo índio Castelhana, e que com efeito depois disso morrera o tal Capitão, e não deu a conhecer se na realidade era feitiço que tinha visto, e feito o tal índio, e assim concluiu o seu sentimento (DVGCEC, p. 42).

O elemento motivador da prática realizada por João Vicente é claro para Balthasar: uma vingança movida a Paulo, um Capitão de índios. Fica também transparente em sua denúncia a possibilidade da eficácia da prática. O Capitão de índios Balthasar é peremptório em afirmar que “com efeito depois disso morrera o tal Capitão”.

Parece claro que os embrulhos e panelinhas, ou cabacinhas, usadas pelo negro Quiçamá e o índio João Vicente, no Mato Grosso, e desenterrados por Sabina, no Grão-Pará, não tinham os mesmos propósitos que as bolsas utilizadas pelo soldado dragão José Joaquim Ribeiro, no Mato Grosso, por João Siqueira, no Recife, e pelo índio Joaquim, no Grão-Pará.

Outros elementos ainda se apresentam como sinal diacrítico entre as duas formas de feitiçaria: os seus ingredientes. As bolsas de mandinga possuem em sua receita alguns objetos que aparecem nos universos religiosos como sagrados. Foi a presença de um símbolo do sagrado que gerou a comoção no general e no restante da comitiva em Mato Grosso, quando da descoberta do conteúdo da bolsa utilizada por José Joaquim. A hóstia, o corpo transubstanciado do senhor Cristo-Deus, estando fora de seu espaço, também sagrado, a igreja, deixou “todos cheios de horror e penetrados do mais vivo sentimento, por tão temerária e suprema ofensa”. Para reverter “tão grande desacato e horrorosa ofensa à divina majestade” o governador publicou “luto geral por três dias”, “preces na matriz”, “procissão”, “a restituição da sagrada partícula”, além de abrir devassa sobre o ocorrido (ANAIS DE VILA BELA, *opus cit.*, p.269).

Além da hóstia encontrada na bolsa congênere do Grão-Pará ela possuía outro objeto sagrado que não consta na receita da bolsa do soldado no Mato Grosso. Nela havia “sete bocadinhos de pedra do tamanho de botões pequenos”. Ao verem esses objetos “os padres logo disseram que os dito sete pedacinhos de pedra eram sem dúvida de pedra de Ara [d’ara]”. Suas suspeitas foram

confirmadas quando examinaram o altar da igreja e verificaram que a pedra do altar “tinha menos em um ângulo o tamanho de dois dedos”. Se não fosse a descoberta da bolsa, provavelmente o furto não seria descoberto, pois, no lugar que faltava a pedra estava “um pedaço de tijolo cortado a mesma feição” revestido por sua capa disfarçava a retirada do pedaço. (LVSOGP, 1978, p. 204).

Souza afirma que “no primeiro quartel do século XVIII, estava pois definido o casamento da bolsa com a utilização de elementos sagrados” (SOUZA, *opus cit*, p. 214). Dentre eles a pedra d’ara. Em um processo do primeiro quartel do XVIII, ela recolhe a seguinte oração:

Pedra de Ara Pedra de Ara que no mar foste achada, e na terra consagrada, assim como os bispos e arcebispos, frades e clérigos não podem dizer missa sem ti, assim toda aquela criatura que em mim tocar, sem mim não possa estar e me dêem quanto tiverem, e contem quanto souberem, e toda a minha fazenda queiram comprar, e ninguém aonde eu estiver possa vender nem comprar (Apud.; SOUZA, *op. cit.*; p. 214).

Apesar de não ter sido encontrada nenhuma referência a pedra d’ara como ingrediente das bolsas de mandinga no Mato Grosso, é fato que ela, de igual forma, como a hóstia, não fez parte de nenhum dos embrulhos ou das receitas dos nossos feiticeiros mato-grossenses pesquisados. Esses dois símbolos sagrados não passariam despercebidos aos olhos do pároco que examinou os objetos de Maria Eugênia, outra afamada feiticeira de Mato Grosso. Ele registra que ela possuía “dois embrulhos, um com todos os seus bonecos, de varias ridiculárias, cabelos, raízes, búzios, cordinhas, e outras coisa que não conheci; e o outro sem mais que algumas sementes e ciscarias”²⁶. Possivelmente também não passariam aos olhos de Balthasar, que realizou um detalhamento dos objetos contidos no embrulho de Quiçamá .

Enquanto a hóstia simbolizava o corpo de Cristo, a pedra d’ara representava uma espécie de sustentáculo do sagrado para a missa, a base para a sua realização. Podia também remeter, em uma longa duração, a outras pedras da história e do imaginário europeu, como “as pedras de virtude” e outras pedras sagradas (SOUZA, *opus cit*, p.214).

Se a feitiçaria de ganho, como parte do universo da escravidão de ganho, permaneceu circunscrita às relações escravistas no binômio senhor-escravo, o mesmo não se deu quanto ao uso dessa prática com fins de obtenção de algum tipo de benefício. É interessante ressaltar que a maior parte dos feiticeiros pesquisados estava em grupos de não escravos ou de escravos a caminho da liberdade ou, ainda, em grupos de escravos que ocupavam lugar de maior destaque nesse mundo escravista.

Esse é o caso do escravo acusado de práticas de feitiçaria ou envenenamento que causara à morte de cinco escravos do seu senhor. Francisco, o Suçu, ocupava uma função de destaque no mundo escravo como feitor. Em seu processo está registrado que seu senhor “o tem com diferença dos demais escravos encarregando-o da feitoria da lavra dominando nos mais seus parceiros”²⁷.

A fama de feiticeiro, curador de feitiço e conhecedor de fauna e flora curativa ou venenosa, pode ter sido um bom pré-requisito para Suçu na obtenção do cargo de feitor. Não se deve esquecer que a crença nessas práticas e, por conseguinte, o temor sobre elas, era bastante comum nos grupos que vieram do continente africano para o Brasil. Ser respeitado e, por vezes, temido pelos escravos eram atributos que faziam parte do ofício de feitor. Um feitor-feiticeiro, por certo, era uma boa combinação para o sucesso do cargo. Seu senhor, conhecedor da sua fama, conforme afirma em sua denúncia, deve ter se beneficiado dela e, em troca, dado alguns benefícios diferenciados para Suçu em relação ao restante da escravatura. Isso, possivelmente, fez parte dos elementos motivadores da denúncia dos escravos contra o feitor.

Em um segundo grupo estão aqueles que caminhavam para a liberdade. Nele é possível destacar a figura do escravo Quiçamá. Está registrado, linhas acima, que o mesmo era “um preto quartado”. A quartação era um acordo, através de um preço

[...] que o escravo devia pagar a seu senhor, em várias prestações. A partir desse acordo, o escravo passava a uma condição intermediária, nem alforriado nem escravo, mas, se fosse seguida a argumentação de Perdígão Malheiros, já com vários privilégios de livre²⁸.

Geralmente o prazo de pagamento era de quatro anos, daí as expressões quartado e quartação. No entanto, o período podia variar. Ela foi uma prática muito comum nas regiões de minas, ao contrário do restante da América Portuguesa²⁹.

Para fins dessa análise é importante destacar que o escravo deveria obter, sob sua própria responsabilidade, as parcelas que estavam quartadas com o seu senhor. Isso era feito, geralmente, através das diversas formas de ganho que a atividade proporcionava. Não parece impropriedade pensar que Quiçamá tivesse, como quartado, uma maior liberdade e que ela poderia ser utilizada, pelo menos parcialmente, na realização de práticas de feitiçaria da qual era muito afamado.

Como o senhor buscava obter lucro nesse processo é possível, mais uma vez, conjecturar que, além do Capitão Carlos, o Capitão Pedro Joze do Amaral, e outros senhores, se beneficiassem das práticas de Quiçamá e de outros escravos.

Assim, a utilização das práticas de magia e de feitiçaria pode ter contribuído para a alforria de parte de nossos feiticeros pesquisados.

Existe ainda um terceiro grupo de praticantes de feitiçaria do Mato Grosso do setecentos: os dos africanos e descendentes alforriados. Nesse grupo está inserido o preto forro Miguel. Consta em uma denúncia que Miguel “[...] tem fama de feiticero, e adivinhador” e que ele tinha “adivinhado quem tinha achado certa barra de ouro que o mesmo Fontes tinha perdido...” (DVGCEC, p. 110). Fontes, em verdade, Lourenço da Silva Fontes, confirma que, após informação de uma parda forra de nome Páscoa, “achara um preto já idoso, cujo nome ele testemunha ignora, e nem o viu já mais depois disso, o qual lhe pedira dois tostões de ouro para lhe dizer que tinha achado a barra, e que ele testemunha lhe dera três quartos [...]”. Miguel era um “preto idoso”, o que leva a concluir que era um antigo e afamado praticante de feitiçaria que, segundo outra denúncia, além de adivinhador e feiticero costumava “curar de feitiços com rezas” (Idem, p. 110). Esse conjunto de atributos deve ter contribuído para que o ex-escravo tenha obtido os recursos necessários para a sua alforria.

Maria Eugênia é um outro caso onde uma acusada de praticante de feitiçaria, vive na condição de forra. As práticas que a mesma realizava ainda na cadeia de Cuiabá, em 1778, como o uso “de certas feitiçarias, diabruras ou embustiárias” (*doc. Cit.*), devem ter contribuído para engordar a sua poupança na busca de sua libertação da condição de escrava.

As práticas, acima apresentadas, contribuem para o entendimento de alguns movimentos da história do século XVIII em Mato Grosso e seu diálogo com as outras do universo que envolvia o Brasil Colônia. Uma primeira contribuição é a que demonstra a sintonia entre as práticas culturais do Mato Grosso setecentista com outras partes do Brasil, da Europa, principalmente Portugal e do continente africano. As práticas de feitiçaria e seus produtos aparecem no Mato Grosso no mesmo período com características extremamente similares aos das outras regiões. Isso serve para fortalecer a tese de que além da não existência de um isolacionismo na região, ao contrário, ela demonstrava estar bastante afinada com os acontecimentos externos. Se as práticas de feitiçaria apontam para essa realidade, ela pode ser vista como exemplo para se pensar um lugar histórico mais dinâmico para o Mato Grosso nesse período.

Por outro lado, elas também apresentam especificidades culturais na construção do tecido histórico mato-grossense. É o que se pode perceber através do diálogo no uso dessas práticas entre membros das sociedades africanas e indígenas, chamando a atenção de que esses encontros merecem ainda estudos mais acurados. As pesquisas da região vêm privilegiando os diálogos envolvendo sociedades indígenas, européias e seus descendentes. Um olhar mais detalhado

sobre as relações entre os primeiros grupos poderá contribuir na compreensão da formação da cultura mato-grossense.

Outro aspecto é o que contribui para a compreensão do papel das práticas de feitiçaria nesse universo colonial e do Mato Grosso. Nele, é possível verificar diversas formas de atuação dos grupos sociais no mundo escravista brasileiro. Por um lado é possível verificar que a crença nas práticas é algo que perpassa boa parte da sociedade; em contra partida, as acusações de feitiçaria recaem sobre os grupos indígenas, africanos e seus descendentes. Se, por um lado, a definição desse papel serve para reforçar a hierarquia social, por outro, fornece elementos para uma maior mobilidade desses grupos nas brechas produzidas na sociedade brasileira. Nelas, muitos escravos, forros e livres pobres buscaram utilizar a prática da feitiçaria como elemento de conciliação, de reparação, de conflito, de ganho, de cura e outras respostas que contribuíssem para minimizar os males da estrutura vigente.

Refletindo sobre a especificidade das práticas de feitiçaria no Brasil escravista mato-grossense fica a contribuição de inseri-la como parte da chamada escravidão de ganho. Essa associação permite pensar a categoria analítica feitiçaria de ganho como parte da história da escravidão não apenas no Mato Grosso, mas, com certeza, em outras áreas do Brasil escravista.

Por último, é possível perceber que, também no Mato Grosso, as práticas de feitiçaria foram uma das muitas ferramentas utilizadas por grupos da base da sociedade escravista em seus posicionamentos como sujeitos de sua história. Através delas foi possível realizar movimentos que contribuíram para a participação desses grupos na resultante de nosso processo histórico.

Notas:

¹ SILVA, Alberto da Costa e. *A manilha e o limbambo: a África e a escravidão de 1500 a 1700*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira / Fundação Biblioteca Nacional, 2002, p.359.

² Palavra da língua Quicongo, falada pelo grupo baongo, pertencente ao macrogrupo lingüístico banto. SLENES, Robert. Malungo ngoma vem!: a África encoberta e descoberta no Brasil. *Revista USP*, 12, 1991/1992, p. 48-67, p.53.

³ SANDOVAL, Instauranda, p. 107 apud THORNTON, John. *A África e os africanos na formação do mundo atlântico: 1400-1800*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004, p. 227.

⁴ THORNTON, John. *A África e os africanos na formação do mundo atlântico: 1400-1800*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004, p. 346.

⁵ PRIORE, Mary & VENÂNCIO, Renato Pinto. *Ancestrais: uma introdução à história da África*. Rio de Janeiro: Campus, 2004, p. 24.

⁶ Aqui compreendido como um elemento “empenhado na satisfação de uma ‘psique’ maior, a ‘psique coletiva’, com suas frustrações e seus anseios, em sua tentativa de ultrapassagem da realidade à procura de soluções – sobrenaturais ou não – que lhe permitam romper a barreira existente entre o real, imposto pela vida material, e o imaginário esperado” NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. *Bruxaria e história: as práticas mágicas no Ocidente cristão*. Bauru: EDUSC, 2004, p. 38.

⁷ Intermediário entre o mundo dos vivos e mortos “capaz de compreender, penetrar e inflectir o complicado jogo de forças ocultas que se faz sentir tanto no nível horizontal (entre os homens)

como no vertical (entre os homens e o universo)”. BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 163.

⁸ NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. Opus cit., p. 38.

⁹ Como Souza, aqui não se fará distinção entre as palavras feitiçaria e bruxaria que no Brasil se apresentam como práticas idênticas, além do conceito de bruxaria ser encontrado de forma rara na documentação pesquisada. SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a terra de Santa Cruz. Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986, p. 155.

¹⁰ Cultura será compreendida como “o conjunto de modos de fazer, interagir e representar desenvolvido pelos homens como uma solução ou resposta para as necessidades de sua vida em comum” MACEDO, Carmen Cinira. *Imagem do eterno: religiões no Brasil*. São Paulo: Moderna, 1989, p. 11.

¹¹ *Sincretismo* = Sin/União dos Cretismo/cretenses. Canevacci explica que o termo expõe uma união entre povos da ilha de Creta “sempre dispostos a uma briga entre si, [que] se aliavam quando o inimigo externo aparecia” CANEVACCI, Massino. *Sincretismo: uma exploração das hibridações culturais*. São Paulo: Nobel, 1996, p. 15. Para fins dessa pesquisa o conceito é compreendido como um fenômeno de aproximações e afastamentos entre grupos sociais gerador de transformações culturais entre si.

¹² Segundo Algranti “Escravos de ganho eram aqueles que, após fazerem alguns serviços na casa de seus senhores, iam para as ruas, em busca de trabalho. Alugavam seu tempo a um e a outro e deviam, no final de determinado período, entregar a seus proprietários uma soma previamente estabelecida. Os negros de ganho viviam geralmente de biscates e tinham uma vantagem sobre os de aluguel: dispunham de seu tempo como queriam e trabalhavam de acordo com as suas necessidades”. ALGRANTI, Leila Mezan. A Escravidão na cidade. In: PINTO, Zélio Alves (org). *Cadernos Paulistas, histórias e personagens*. São Paulo: Imprensa Oficial / Editora SENAC, 2002, p. 72.

¹³ Id-*Ibidem*.

¹⁴ PEREIRA, Nuno Marques. *Compêndio Narrativo do Peregrino da América*. Rio de Janeiro: Coleção Afrânio Peixoto. 1988, p. 178.

¹⁵ GRAHAM, Maria. *Correspondência entre Maria Graham e a Imperatriz D. Leopoldina e cartas. A viagem ao Brasil*. Rio de Janeiro: Itatiaia, 1988, p.141.

¹⁶ BAPTISTA, Luis Antonio. *A cidade dos Sábios*. São Paulo: Summus, 1999, p.70.

¹⁷ ROSA, Carlos Alberto. *A Vila Real do Senhor Bom Jesus do Cuiabá: vida urbana em Mato Grosso no século XVIII: 1722-1808*. Tese de Doutorado. São Paulo: USP, 1996, p. 132-133.

¹⁸ *Código de Postura apreciado pelos Vereadores, Nobreza e Povo – 15/09/1762*. Arquivo Público de Mato Grosso - APMT.

¹⁹ Estatutos Municipais ou Posturas da Câmara de Vila Bela 1753. In: Estatutos Municipais ou Posturas da Câmara de Vila Bela da Santíssima Trindade. In: ROSA, Carlos Alberto & JESUS, Nauk Maria de. *Fronteiras*, Revista do PPGH, Dep. História - UFMT, v.3, n.1, Jan/Jun.2002, p. 144.

²⁰ *Devassa da Visita Geral da Comarca Eclesiástica de Cuiabá*. (1785), Visitador Bruno Pina, Série Visitas Pastorais, Notação VP3, Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro – ACMRJ (transcrição datilografada). Doravante DVGCEC.

²¹ CALAINHO, Daniela Buono . Magias africanas no Império colonial português. In: *VII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais*, 2002, Rio de Janeiro. VII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, 2002.

²² Verificar erro.

²³ *Anais de Vila Bela: 1734-1789*. In Amado Janaina & Leny Caselli Anzai. *Anais de Vila Bela: 1734-1789*. Cuiabá: Carlini e Carniato : EdUFMT, 2006.

²⁴ ANTT, Inquisição de Lisboa, m. ° 27-20, Novos Maços, apud, SOUZA, op. cit.; p. 213-214.

²⁵ *Livro da Visitação do Santo Ofício da inquisição ao Estado do Grão Pará (1763-1769)*. Petrópolis: Vozes, 1978. Doravante LVSOGP.

²⁶ Fundo: Governadoria, Grupo: Séc. de Governo, Série: Correspondência Passiva, Local: Cuiabá 1778, Fot: 44 - APMT

²⁷ *Auto de Justificação de Francisco Preto*. - Juízo da Provedoria de Vila Bela, Ano: 1799, Vila Bela, Caixa Anterior: 89 Doc. n. 1.131 – APMT.

²⁸ CUNHA, Manuela Carneiro da. *Negros estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 42.

²⁹ PAIVA, Eduardo França. *Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII*. São Paulo: Annablume, 1995.

Referências:

ALGRANTI, Leila Mezan. A Escravidão na cidade. In: PINTO, Zélio Alves (org). *Cadernos Paulistas, histórias e personagens*. São Paulo: Imprensa Oficial / Editora SENAC, 2002.

Anais de Vila Bela: 1734-1789. In Amado Janaina & Leny Caselli Anzai. *Anais de Vila Bela: 1734-1789*. Cuiabá: Carlini e Carniato : EdUFMT, 2006

Livro da Visitação do Santo Ofício da inquisição ao Estado do Grão Pará (1763-1769). Petrópolis: Vozes, 1978

BAPTISTA, Luis Antonio. *A cidade dos Sábios*. São Paulo: Summus, 1999.

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

CALAINHO, Daniela Bueno . Magias africanas no Império colonial português. In: *VII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, 2002*, Rio de Janeiro. VII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, 2002.

CANEVACCI, Massino. *Sincretismo: uma exploração das hibridações culturais*. São Paulo: Nobel, 1996

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Negros estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo: Brasiliense, 1985

Devassa da Visita Geral da Comarca Eclesiástica de Cuiabá. (1785), Visitador Bruno Pina, Série Visitas Pastorais, Notação VP3, Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro – ACMRJ (transcrição datilografada).

Estatutos Municipais ou Posturas da Câmara de Vila Bela 1753. In: Estatutos Municipais ou Posturas da Câmara de Vila Bela da Santíssima Trindade. In: ROSA, Carlos Alberto & JESUS, Nauk Maria de. *Fronteiras*, Revista do PPGH, Dep. História - UFMT, v.3, n.1, Jan/Jun.2002

GRAHAM, Maria. *Correspondência entre Maria Graham e a Imperatriz D. Leopoldina e cartas. A viagem ao Brasil*. Rio de Janeiro: Itatiaia, 1988

MACEDO, Carmen Cinira. *Imagem do eterno: religiões no Brasil*. São Paulo: Moderna, 1989.

NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. *Bruxaria e história: as práticas mágicas no Ocidente cristão*. Bauru: EDUSC, 2004.

PAIVA, Eduardo França. *Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII*. São Paulo: Annablume, 1995

PEREIRA, Nuno Marques. *Compêndio Narrativo do Peregrino da América*. Rio de Janeiro: Coleção Afrânio Peixoto. 1988.

PRIORE, Mary & VENÂNCIO, Renato Pinto. *Ancestrais: uma introdução à história da África*. Rio de Janeiro: Campus, 2004.

ROSA, Carlos Alberto. *A Vila Real do Senhor Bom Jesus do Cuiabá: vida urbana em Mato Grosso no século XVIII: 1722-1808*. Tese de Doutorado. São Paulo: USP, 1996

SILVA, Alberto da Costa e. *A manilha e o limbambo: a África e a escravidão de 1500 a 1700*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira / Fundação Biblioteca Nacional, 2002.

SLENES, Robert. Malungo ngoma vem!: a África encoberta e descoberta no Brasil. *Revista USP*, 12, 1991/1992, p. 48-67.

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

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