

Com quantos medos se constrói uma bruxa? Demonização e criminalização das mulheres no Brasil Colonial

CAROLINA ROCHA SILVA

Introdução

A História, contada a partir do ponto de vista do mundo eurocêntrico e ocidental, foi construída por homens para falar de outros homens e seus grandes feitos na trajetória da humanidade. Sabemos muito sobre as criações e decisões dos homens brancos, ocidentais e de classes abastadas ao longo do que chamamos de “nossa história”. Entretanto, aonde estavam as mulheres, pobres, negras, indígenas e mestiças? Nesse sentido, as fontes inquisitoriais podem ser grandes aliadas na tentativa de elucidar essas memórias.

O historiador Carlo Ginzburg (Ginzburg 1991:203-214) defende a ideia de que as fontes inquisitoriais também podem funcionar como registros de relatos orais e, assim, dar visibilidade a atores sociais marginalizados. Para o autor, isso é possível quando se encontra nessas fontes pontos de conflito entre duas culturas, a popular, própria das classes subalternizadas, e a erudita, representada pelos agentes inquisitoriais. Ginzburg, analisando alguns processos inquisitoriais, concluiu que os inquisidores, mediante o estranhamento ou o desconhecimento sobre certas matérias presentes nas confissões dos réus, mandavam escrever na íntegra seus depoimentos para depois juntarem as “peças” do documento e examiná-lo.

A Inquisição, também chamada de Tribunal do Santo Ofício, representou um grupo de instituições dentro do sistema jurídico da Igreja Católica Romana, cujo objetivo era combater heresias, ou seja, os desvios de fé. O que, na prática, significava conter, julgar, interrogar e interromper quaisquer movimento e/ou pessoas que apresentassem alguma ameaça à doutrina católica.

A partir da segunda metade do século XV até a primeira metade do século XVIII, milhares de mulheres foram processadas pelo crime de bruxaria na Europa. Os julgamentos eram, de início, realizados

pelos tribunais eclesiásticos, mas, sobretudo a partir de 1550, passaram a ser realizados também em tribunais civis. O emprego da palavra *bruxaria* estava, quase sempre, associado a algum tipo de magia maléfica produzida por um poder sobrenatural, extraordinário e oculto. *Magia* implicava na transformação de um estado para outro, fosse permanente ou não. A religião também estava relacionada ao sobrenatural, mas como uma forma de atividade organizada e reconhecida pela comunidade. Ou seja, a Igreja também seria, em tese, capaz de gerar essas mudanças excepcionais por meio dos milagres dos santos, por exemplo. Entretanto, elas eram consideradas legítimas, pois emanam da força de Deus. O homem, segundo a doutrina cristã, não poderia controlar, comandar ou manipular forças misteriosas sem a intercessão divina (Levack 1988:4-6).

De forma geral, todos/as os/as estudiosos/as do assunto concordam em afirmar que a feitiçaria e as práticas mágicas são acontecimentos universais que estiveram presentes em todas as sociedades desde a Antiguidade até os tempos mais modernos. No entanto, a grande “caça às bruxas” foi um episódio limitado no tempo e no espaço, mantido pelos países europeus no começo da Idade Moderna e que “[i]mplicava na identificação de indivíduos que se acreditava estarem envolvidos numa atividade secreta”, como o *sabá* das bruxas (Levack 1988:2).

Por trás de todas as acusações de feitiçaria existiram juízes civis ou eclesiásticos para recolhê-las e torná-las admissíveis. E, muitas vezes, salvo algumas confissões espontâneas, eles próprios criaram os culpados. Ao lidar com denúncias e confissões sobre feitiçaria, bruxaria e práticas mágicas, os juízes traduziram os discursos que ouviam de acordo com a linguagem familiar da demonologia. Quanto mais um réu insistisse em não reconhecer seu erro de fé, mais ele era visto como herético, indomável e perigoso, e maior eram as torturas e pressões para que suas palavras correspondessem à retórica estereotipada do mito que atribuía magia ao pacto com o Diabo.

Em paralelo a produção de textos feitos por juristas e religiosos no assunto, aconteciam diversos concílios locais nos reinos europeus para tratar da bruxaria, seguindo as instruções gerais das bulas papais romanas. A Igreja e o Estado andavam juntos na luta contra Satã e seus agentes. Para os países católicos, como Portugal e Espanha, a ereção de uma instituição como a Inquisição permitia a substituição de um debate outrora oral e público - como eram os processos civis anteriormente -, para um procedimento escrito, secreto e arbitrário:

(...) o que deixava sem defesa indivíduos muitas vezes iletrados colocados diante de juízes com domínio da escrita e com conhecimento exclusivo do conteúdo do dossiê. A “intimidação” tornou-se a idéia mestra do novo procedimento. Enfim, se na Idade Média um processo era em geral considerado um assunto entre pessoas privadas, no começo da Idade Moderna ele se transformou em um conflito entre a sociedade e o indivíduo; daí a severidade, ou até mesmo a atrocidade, de sentenças que se pretendiam exemplares (Delumeau 1989:533).

O tribunal do Santo Ofício foi estabelecido em Portugal, em 1536, principalmente, para resolver o problema judaico, devido à alta migração desse povo para o seu território. Portugal não vivenciou o fenômeno da grande “caça às bruxas”, vivido por grande parte dos países europeus durante a modernidade. Entretanto, apesar da intelectualidade portuguesa ter mantido um relativo ceticismo em relação ao poder desmedido do demônio e das bruxas – excessivamente temidos na Europa do Norte – e de não ter tido

uma tradição editorial demonológica, os eruditos lusos conheciam bem as teorias em torno do pacto diabólico e do *sabá*. As instâncias de poder portuguesas não empreenderam uma loucura persecutória contra as bruxas, mas, nem por isso, deixaram de se preocupar com as práticas supersticiosas do povo comum, eivadas de magismo, e com a possibilidade do pacto com o Diabo (Paiva 1997:361-363).

Se na metrópole portuguesa o Diabo não era tão temido, não se pode dizer o mesmo para a colônia: “Com a descoberta da América, a demonologia parece ter sido a ciência teológica mais bem repartida entre conquistadores e colonizadores do Novo Mundo, dos cronistas e especialistas como os missionários e eclesiásticos em geral (...)” (Souza 1993:23-24). De acordo com as concepções desses homens, a evangelização expulsou o demônio da Europa para terras distantes, como a América. E cabia à Igreja enfrentá-lo por meio da missão catequética. O “devassamento dos novos espaços” também incluía a necessidade de cristianizar e ordenar essas populações segundo os padrões culturais e religiosos europeus.

Na colonização do Brasil, os rituais heterodoxos dos grupos indígenas e dos negros africanos foram reduzidos, muitas vezes, ao seu potencial para o mal, sendo criminalizados e classificados como heréticos. Entretanto, antes do contato português com outros grupos étnicos na América ou na África, eles já possuíam um longo histórico de relações com a magia/feitiçaria.

Para os africanos, frequentemente, usar ritos e ícones da sua tradição matriz na África era uma forma de se proteger nas relações escravocratas, como, por exemplo, em prevenção ao ataque dos seus senhores: “Impostos a degradação física, moral e psicológica pelo sistema escravista, sua difícil condição de sobrevivência era, de algum modo, compensada com práticas mágicas” (Caldas 2006:2). A resistência ao sistema escravista no mundo colonial se deu de diversas formas, desde manifestações explícitas, como fugas, revoltas e formações de quilombos, até as mais “sutis” e cotidianas, como suicídios, roubos, assassinatos e “feitiços”. As práticas mágicas eram, portanto, necessárias e essenciais nesse mundo escravista como uma alternativa de combate, “muitas vezes a única possível” (Souza 1993:272), ao sistema colonial. Todavia, a compreensão dessas práticas não perpassou apenas essa dimensão.

Nesse contexto que, em 1758, duas mulheres, Joana e Custódia de Abreu, identificadas enquanto mestiças e escravizadas na documentação apresentada, assumiram participar de encontros noturnos firmados por pactos diabólicos no Piauí colonial¹. O documento foi escrito e enviado ao Tribunal do Santo Ofício de Lisboa pelo jesuíta Manuel da Silva. Ele possui descrições muito semelhantes com os elementos que definiam o chamado complexo sabático europeu moderno, que consistia, resumidamente, em um grande encontro de bruxas destinadas a adorar, compactuar e servir a demônios. As confissões não se tornaram processos inquisitoriais e ficaram arquivadas no conjunto documental intitulado “Cadernos do Promotor”.

O historiador Adriano Prosperi alerta sobre a capacidade limitada das denúncias/confissões feitas ao Santo Ofício: “é apenas uma pista, um indício, um sinal” (Prosperi 2010:27), que pode levar o/a historiador/a ao conhecimento do que continua oculto. Assim, o trabalho de pesquisa não é descrever o que

1 ANTT, IL, Caderno do Promotor n.121. Torre do Tombo. Livro 313, folhas 125-127. As denúncias foram registradas por um padre jesuíta e encaminhadas pelo iniciano à Inquisição de Lisboa, assim os depoimentos de Joana e Custodia foram arquivados pelo tribunal religioso.

está evidente nos documentos, mas sim ler nas entrelinhas e tentar compreender “o que se sabia naquela época e que hoje não se sabe mais” (Prosperi 2010:27).

O fenômeno de “Caça às bruxas” na Idade Moderna

O Diabo cristão, principalmente a partir da Alta Idade Média, foi considerado o agente universal de todo mal sobre o mundo. E mais que isso, ele foi visto como o principal aliado de todos os opositores, efetivos ou imaginários, da Igreja cristã. A visão de mundo dualista do Cristianismo procurou estigmatizar os grupos dissidentes ao longo da história (Minois 2003:63). E tornou herético e diabólico todo sagrado não oficial. Assim, fizeram com os judeus, com os muçulmanos, com as mulheres, doravante transformadas em bruxas, e com todos os grupos de possíveis inimigos (Delumeau 1989:592).

Nesse contexto, o Diabo, que percorreu um longo caminho no imaginário europeu antes da colonização do Brasil, foi integrado a religiosidade de africanos e indígenas. Para garantir o êxito do projeto colonizador do homem branco europeu, os africanos foram inferiorizados, demonizados e escravizados por séculos.

O contexto do século XV/XVI europeu, com guerras civis e religiosas, a miséria nos campos, a peste negra e o abalo na Igreja provocado pela Reforma Protestante, gerou um ambiente de medos e incertezas que levou os homens modernos a procurarem bodes expiatórios para os seus problemas. Assim, o homem da Renascença ergueu diante de si uma “imagem gigantesca de um satã todo-poderoso” e iniciou uma ostensiva propaganda negativa que responsabilizou os cúmplices de Satã por realizar todo tipo de abominações, tais como: assembleias orgíacas, incestos, infanticídios, canibalismos e bestialismos (Minois 2003:67-68).

No nível popular, a prática do magismo continuava predominando, fruto da longa permanência de uma mentalidade mágica e da crença no poder de certas pessoas para produzir efeitos fabulosos, como curar ou adoecer, achar objetos perdidos, prejudicar o gado ou as lavouras e trazer ou destruir amores (Delumeau 1989:558). Assim, nas confissões e denúncias contidas nos processos de feitiçaria a população apontava, majoritariamente, os possíveis malefícios realizados pelas bruxas, ou seja, a “capacidade da bruxa de causar o mal por meios ocultos, e não o seu suposto relacionamento com o Diabo” (Levack 1988:27).

Já os juízes, magistrados, inquisidores e religiosos centravam suas atenções no pacto com o demônio e na participação no *sabá*. À vista disso, conforme o advento da Modernidade, mesmo as receitas de cura, os conjuros de amor e os amuletos protetores, que continham, inclusive, orações católicas e preces aos anjos e santos de Deus, passavam a ser vistos como pecado mortal (Delumeau 1989:559). Na prática, qualquer ação que promovesse resultados extraordinários sem a aprovação da Igreja ou da incipiente medicina oficial era considerada como obra do diabo.

Foi nesse processo que se transformaram as visões acerca do Diabo, que se tornou capaz de quase tudo, e das feitiçairas, vistas como heréticas ameaças sociais. Vários tratados de demonologia foram escritos para explicar os poderes dos demônios e das bruxas e procurar respostas para os desafios enfrentados pelos seres humanos. Um dos mais famosos, o *Malleus Maleficarum*, escrito pelos inquisidores Kramer e Sprenger, em 1486, insistiu na propensão das mulheres ao pacto demoníaco e contribuiu para tornar

a bruxaria um delito, predominantemente, feminino. A grande “caça às bruxas” foi, portanto, um fenômeno europeu do início da Idade Moderna, que apesar de ter alcançado, de certa forma, muitos países europeus, possuiu contornos locais específicos.

Demonologia e misoginia nos tempos modernos

Ao longo da história do ocidente europeu, a visão masculina sobre as mulheres oscilou entre a exaltação e o medo. A fisiologia feminina foi envolta de mistérios profundos, por vezes inexplicáveis, como a maternidade e a menstruação. Em consequência, ao longo dos séculos o elemento paterno representou a história, enquanto que o elemento materno foi símbolo do poder biológico e da natureza, instintiva e indomável (Delumeau 1989:462-464). Assim, a mentalidade masculina cercou a mulher de uma ambiguidade basilar, ora ligada ao pecado nocivo e ora ligada a virgindade maculada.

O medo à mulher foi desde cedo integrado e alimentado nas doutrinas cristãs. Nas diversas interpretações bíblicas para o segundo capítulo do livro de Gênesis, a mulher foi considerada sempre o segundo sexo, criado a partir da costela de Adão. Além de ter sido secundária na ordem da criação divina, Eva ainda foi capaz de introduzir o mal na terra ao comer o fruto proibido da árvore do conhecimento, tornando-se responsável por todas as desgraças que assolaram o mundo desde então (Delumeau 1989:468-470).

O *Malleus Maleficarum* reforçava as teorias misóginas produzidas ao longo da história do ocidente e defendia a tese de que as mulheres estavam diretamente ligadas ao “crime” da bruxaria. Na primeira parte do livro, os autores definem que o demônio consegue fazer mal ao homem controlando seus atos sexuais e entrando pelo seu corpo, já que o seu espírito é governado por Deus. A sexualidade era tida, portanto, como o ponto mais vulnerável dos homens, por meio do qual o diabo se apropriava do seu corpo e da sua alma. Acreditava-se que as mulheres eram especialmente ligadas a sexualidade e, por isso, elas também se tornavam, aos olhos da Igreja, os principais alvos e agentes de Satã. Segundo o *Malleus*, Lúcifer é o senhor do prazer e para fornecer poder às feiticeiras copula com elas (Kramer 2007:30-33).

Do final da Idade Média para a época Moderna, essa corrente misógina desembocou, irreversivelmente, como justificativa para a grande “caça às bruxas”. Nesse contexto, o *Malleus Maleficarum*, reimpresso quatorze vezes até 1520, e mais quatorze vezes entre 1520-1600, serviu como roteiro primordial de inquisidores, juízes e magistrados em seus tratados e processos contra as feiticeiras. Baseado em um vastíssimo conjunto de autores cristãos e pagãos, a obra enunciava todos os possíveis vícios e defeitos das mulheres, tidas como: patrocinadoras do pecado no mundo; donas de uma sexualidade desenfreada; fracas e débeis por natureza; e, por conseguinte, mais suscetíveis aos propósitos de Satã.

No decorrer do século XIV, a Inquisição interveio de forma mais exata e contundente contra os casos de feitiçaria. A palavra *sabá* apareceu pela primeira vez na França em processos contra um grupo de feiticeiras de Toulouse entre 1330-40. O documento denunciava uma anti-Igreja adoradora de Satã, que aparecia encarnado na forma de animais, como o bode, e que induzia seus/suas discípulos/las a renegar Cristo, profanar a hóstia e os cemitérios e se entregar a tenebrosas orgias (Delumeau 1989:526).

O *sabá* foi produto do medo das elites intelectuais com a feitiçaria organizada, que seria capaz de gerar uma antissociedade governada por Satã no mundo. Muitos estudos sobre magia e religião defen-

dem que apesar do sabá diabólico ter sido um mito produzido pela cultura douta nessa época, ele não foi uma invenção infundada, mas sim construída a partir de tradições folclóricas milenares das populações camponesas europeias. Por isso, também encontrou aceitação popular. Muito antes de o sabá constar nos processos contra bruxas na Europa, os camponeses já compartilhavam mitos sobre voos mágicos, sobre mulheres que se transformavam em corujas voadoras devoradoras de crianças, sobre comportamentos sexuais transgressores (com registros, inclusive, nos textos bíblicos), sobre seitas secretas conspiratórias, dentre outros relatos (Bethencourt 1994:42-43).

As crenças mágico-religiosas na América Portuguesa: entre práticas e repressões

Durante os séculos XVI e XVII, o Brasil recebeu somente a instalação de ordens religiosas, representadas em sua maioria pelos franciscanos e jesuítas. Apenas em 1551 houve a criação da primeira diocese, na Bahia. O contato dos colonos com a doutrina católica era muito irregular, e o serviço religioso, frequentemente, recrutado por particulares, como os senhores de engenho.

A fluidez da estrutura eclesiástica viabilizou a construção de uma religiosidade multifacetada e plural, que abarcou elementos de tradições diversas. Assim, a especificidade da religiosidade popular na colônia deve-se às ondas migratórias de colonos portugueses, aos feiticeiros degredados da metrópole, ao tráfico negreiro cada vez mais intenso, ao contato constante com as tribos indígenas, à invasão de holandeses calvinistas e à crescente consciência da condição colonial, que viabilizou a pluralidade de espiritualidades e crenças. “Traços católicos, negros, indígenas e judaicos misturaram-se, pois na colônia, tecendo uma religião sincrética e especificamente colonial” (Souza 1993:97).

A América era uma terra nova, de natureza inexplorada e seus povos possuíam uma cultura completamente estranha à concepção cristã ocidental. A ideia consolidada pelo Cristianismo de que todos os seres humanos são descendentes de Adão e Eva não permitia ao conquistador a hipótese das demais etnias serem concebidas apenas como estranhas ao seu universo (Raminelli 2006:12). A alteridade era vista como um desvio de fé.

Muitos cronistas e eclesiásticos, certos de que estavam reencontrando no Novo Mundo um velho inimigo, descreviam as práticas mágico-religiosas americanas utilizando como parâmetro as concepções e as terminologias demonológicas que lhes eram familiares: “Sacerdotes maias, incas ou astecas, xamãs, caraíbas e pajés tupis, enfim, todos os responsáveis pelo espaço sagrado foram quase sempre chamados de bruxos e feiticeiros (...)” (Souza 1993:28). As aproximações com o sabá organizado de bruxas que voavam, participavam de orgias sexuais e se transformavam em animais foram raras. Em contrapartida, foram colocados diabos, que não pertenciam ao imaginário dessas sociedades, em quase todas as representações e descrições sobre a colônia. O próprio nome da terra “Brasil” remetia, para os religiosos da época, ao Diabo, pois advinha de árvore infernal de pau vermelho que roubou o antigo e santo nome: “Terra de Santa Cruz” (Souza 1993:31).

De acordo com a dicotomia rígida entre as obras de Deus e as obras do Diabo, os padres missionários estavam certos de que a sua luta pela alma dos indígenas era uma guerra santa entre os europeus, agentes de

Deus, e os nativos, agentes do Diabo. Segundo a historiadora Laura de Mello e Souza, o relevo do diabo no imaginário ibérico foi maior no processo de demonização da América do que nas próprias metrópoles:

Se espanhóis perseguem pouco as bruxas no continente, vão mover guerra sangrenta contra as idolatrias coloniais. Os próprios portugueses, tão pouco incomodados pelo sabá das feiticeiras, e mais preocupados em rastrear a presença demoníaca, iriam se mostrar, entretanto, alertas às práticas religiosas indígenas e afro-brasileiras, intrigando-se com seu caráter coletivo. Tal atitude perdurou até o século XVIII, quando no resto da Europa ninguém dava mais importância a isto (Souza 1993:43).

Por dentro do Sabá do Sertão

Em 1758, na fazenda Cajazeiras da Gurguéia, localizada na Freguesia de Nossa Senhora do Livramento, o missionário jesuíta Manuel da Silva escreveu as confissões da mestiça Joana Pereira de Abreu, com 19 anos na época, e da índia Gueguê Custódia de Abreu, batizada, com 18 anos, ambas escravas do capitão-mor José de Abreu Bacelar¹.

Joana Pereira de Abreu era solteira, com 11 anos de idade e escrava de Antônio da Silva dos Santos, por alcunha chamado “O Pitomba”, residente na vila da Mocha², capitania do Piauí, quando conheceu uma mestiça forra, da mesma vila, chamada Cecília. A “Mestra Cecília”, como Joana a caracteriza no documento, foi responsável, juntamente com sua ajudante, Josefa Linda – mestiça e escrava da mesma fazenda -, por lhe ensinar o dito “comércio com o demônio”³. Oito anos depois, precisamente em 19 de abril de 1758, Joana confessou suas culpas ao padre Manuel da Silva que tratou de encaminhar o acontecido ao Santo Ofício. Na ocasião, devido à morte do seu antigo senhor, a mestiça era moradora das Cajazeiras.

Alguns anos depois do acontecido em Mocha, os destinos de Joana de Abreu e Josefa Linda (não há a confissão dela, apenas referências constantes nas confissões de Joana e Custódia) cruzariam com o da pequena “gentia”, Custódia, na Freguesia de Nossa Senhora do Livramento. As mestiças foram compradas pelo Capitão José Bacelar e logo trazidas como escravas para as Cajazeiras. Assim que chegou, Josefa mostrou-se muito amiga de Custódia e lhe contou alguns segredos, como as torpezas que cometia com um “homem” – que assumia a forma humana, mas não era humano – na vila da Mocha. Assim, prometeu ensinar tudo o que havia aprendido com o “sujeito” à índia, pois ele poderia trazer muitas vantagens a ambas. O ritual que Josefa propagou nas Cajazeiras foi muito semelhante ao que a “Mestra Cecília” ensinara, anos antes, à própria Josefa e à Joana Pereira de Abreu, na vila da Mocha.

Joana revelou ao Santo Ofício que parte da cerimônia de iniciação ao ritual da qual participava consistia em esfregar as nádegas (prepósteras) na porta da igreja em sinal visível de desprezo e afronta ao Corpo de Cristo, simbolizado pelo Santíssimo Sacramento. A consumação da renúncia à Lei de Cristo e da comunhão com o demônio se daria a partir da cópula anal, na qual um “moleque” a reconheceria na

2 A vila de Mocha foi durante o período colonial a principal povoação do Piauí. Ela se localizava no meio da capitania e era composta por vastas campinas de gado vacum e cavalariço, desenvolvendo o comércio de carnes e couros, e provendo os grandes mercados consumidores das Minas.

3 O termo é usado no próprio documento. ANTT, IL, Caderno do Promotor n.121. Torre do Tombo. Livro 313, f.125.

“posição de quatro pés” pelas nádegas. O lugar de encontro, conhecido como “o Enforcado”, foi descrito na documentação como um local de muitas covas de defuntos aonde foram enforcados alguns delinquentes⁴.

O dia escolhido para a iniciação no dito “comércio com o demônio” foi a véspera do dia de S. João. Muitos rituais mágicos eram realizados nas vésperas da noite de São João, ligados à simbologia dos solstícios de verão europeus (Paiva 1997:131-132). A escolha do “Enforcado” revela-se, igualmente, proposital. Lugares ligados à morte violenta, como os pelourinhos, eram amplamente procurados, pois estariam repletos de almas errantes, inconformadas com seu destino e mais vulneráveis às manipulações dos magos (Paiva 1997:133).

Joana justifica sua opção por consentir aos ensinamentos de Cecília dizendo que “foi tola, miolo mole e rude”. Em vários momentos, o documento deixa explícito a possível vulnerabilidade dessas mulheres diante dos poderes diabólicos, o que pode denotar mais a visão do padre sobre elas, do que a visão delas sobre si mesmas.

A palavra moleque, para designar o Diabo, indica uma interferência da cultura africana: “Negrinho; por extensão, menino de pouca idade. Do quimbundo muleke, garoto, filho” (Lopes 2004:444). Luiz Mott identificou dois outros casos em que a palavra “moleque” foi usada na colônia: pela sóror Vitória da Encarnação na Bahia e pelo índio tupinambá Miguel Pestana, preso pela inquisição em 1737 dizendo que o Diabo o importunava em forma de moleque (Mott 2006:6).

O diabo também era chamado de “tundá”, vocábulo que também encontra significação no quimbundo, língua banto falada em Angola, como imperativo do verbo sair, “sai!” (Mott 2006:6). Para Luiz Mott, parece referir-se ao termo “acotundá”, presente em cerimônias de matriz africana no arraial de Paracatu, na região de Minas, em meados do século XVIII. Os integrantes do rito participavam de uma dança, considerada diabólica pelas autoridades, em que adoravam um boneco e pareciam entrar em transe, caindo no chão e dançando freneticamente ao som de atabaques e tambores. Também proferiam os nomes dos santos e de Deus e usavam a água benta, numa perfeita simbiose entre o seu Deus da nação Courá e o catolicismo (Mott 1988:87-115). O termo “tunda” também possui significação entre os negros do Equador, representando um ente fantástico feminino, uma espécie de “duende” que espalha terror entre as crianças, fazendo travessuras e pregando peças (Lopes 2004:659).

É bem possível que houvesse a circulação desses termos e designações por toda colônia. O Piauí recebeu gente de quase todas as partes e inclusive mantinha relações comerciais estreitas com a região das Minas, onde surgiu a cerimônia do “acotundá”. Não se sabe de que lugar vinham as mestiças Joana e Josefa Linda, a documentação diz apenas que Joana era “mestiça escrava de preto”. Nessa época, o Piauí estava repleto de africanos/as escravizados/as e, principalmente, de mestiços, pardos e mulatos (termos usados na época). Segundo a pesquisadora Miridan Knox, os principais grupos de escravos vinham do Congo e de Benguela (Falci 1995:41). Mocha, local de onde vieram essas moças, foi uma das vilas mais populosas

⁴ O professor Luiz Mott - no artigo Transgressões na calada da noite: um sabá de feitiçeras e demônios no Piauí colonial - compara esse local descrito como o Enforcado com a realização de rituais noturnos sigilosos nos cemitérios e a utilização de restos de ossos pela Umbanda. A opção por locais distantes e “sombrios” para os rituais também era uma prática comum realizada pelos magos e “bruxos” europeus.

do Piauí, concentrando muitas fazendas, inclusive dos jesuítas, e, conseqüentemente, também muitos escravos negros.

Nas palavras de Joana, ou melhor, do demônio falando por ela:

Arrengo do batismo e do padre que me batizou, da madrinha e padrinho que me puseram a mão. Arrengo da confissão e dos padres que me confessam. Arrengo da comunhão, que recebem os que comungam. Nem ali creio que esteja o Sujeito que dizem ser Deus. Nem eu conheço outro Deus mais que o Tundá (...) e não é Cristo. Nem eu creio na Igreja e arrengo dela e de todos os que estão dentro dela. Arrengo do matrimônio e dos que o fizeram. Arrengo da Mãe de Mãe Maria e do seu Filho Manuel. Ela está muito convicta que o pariu virgem, e ela é a maior puta que houve, cachorra, cheia de água⁵.

No fragmento acima, Joana abjura da fé católica “da maneira mais profana” como dizia o *Malleus Maleficarum*. Ficando claro que esse era um procedimento necessário para iniciação na seita diabólica. O primeiro alvo foi o sacramento do batismo, cerimônia absolutamente necessária na doutrina cristã para a salvação das almas. Até mesmo seres puros como as crianças, no caso da morte sem o batismo, eram levados, segundo a Igreja, para o limbo, onde estariam “sujeitos aos tormentos dos condenados” (Thomas 1991:43). Depois, um a um, todos os outros sacramentos foram “invalidados” da vida da moça, tais como, a confissão, a comunhão e o matrimônio. Os trechos em latim foram utilizados ao longo de todo documento para esconder as passagens imorais mais escandalosas, uma estratégia da tradição escolástica presente nos livros de Teologia Moral (Mott 2006:7).

Nos tratados de demonologia europeus há descrições de mulheres que usam vassouras ou simplesmente são levadas pelo vento para ultrapassarem as imensas distancias até o *sabá*, que geralmente acontecia em lugar distante e ermo para assegurar o segredo do pacto. Aqui, não se sabe se iam até a vila de Mocha usando dons sobrenaturais ou se o demônio “lhes confundia a cabeça”, conferindo a ilusão de que eram transportadas, outra possibilidade também presente no imaginário europeu.

(...) a maior parte das noites, vamos de companhia umas das atrás das outras, cada uma com o seu em figura de Homem à Moucha destas Cajazeiras (...). A mim parece-me ir de pé, mas eu sem dúvida sou levada não sei como, por que dentro de brevíssimo espaço, nos achamos todas quatro no campo do Enforcado. (...) O Congresso é numeroso (...) há mulheres de todas as cores e castas⁶.

No sabá do Piauí, a feitiçaria atingiu todas as “cores e castas”, o que realmente se verificou, tanto no reino quanto na colônia. As práticas mágicas foram manipuladas ou solicitadas por uma variedade de indivíduos, ricos e pobres, pretos, brancos, amarelos, pardos e mestiços. Joana disse no documento que não conhecia e não sabia de onde vinham essas mulheres. Provavelmente, o padre jesuíta, ao ouvir a confissão das moças, fez muitas perguntas tendenciosas sobre as práticas realizadas, baseadas no seu entendimento e na sua percepção religiosa e erudita do uso de forças sobrenaturais e mágicas. O que

5 ANTT, IL, Caderno do Promotor n.121. Livro 313, n.125.

6 ANTT, IL, Caderno do Promotor n.121. Livro 313, n.125.

pode tê-las levado a confirmar algumas informações que contribuíram para a elipse do *sabá*, sem, contudo, oferecer detalhes a respeito. A informação de que esse congresso era numeroso e agregava mulheres de partes distantes, todas as noites, parece não estar em sintonia com a realidade demográfica do Piauí àquela altura.

O depoimento de Custódia, índia Gueguê, assemelhava-se com o de Joana em muitos aspectos. A menina foi levada ainda pequena para o sítio das Cajazeiras pelo capitão José de Abreu Bacelar, como sua escrava. Em 1758, após a lei da liberdade dos índios, ela ainda era mantida nessa condição na dita fazenda. O que supõe que a lei não era cumprida e após a conquista de alguns grupos indígenas, as crianças e os jovens ainda eram vendidos e comercializados. Segundo Custódia, Josefa Linda, que chegou às Cajazeiras dois anos antes da sua “irmã” mais nova, Joana, mostrou-se muito sua amiga e “camarada”. Logo, Josefa contou toda sua vida à índia, inclusive as torpezas realizadas com o diabo e pôr-se a ensiná-la, pedindo segredo.

O ritual parece ser igual ao que a mestra Cecília ensinou. Josefa prosseguiu por alguns dias ensinando a índia e, em dado momento:

Veio com uma imagem de lá Cristo feito de alguima (?) amarelo da altura de meia mão travessa a cruz. E com uma imagem da Virgem Senhora do Carmo matéria de gesso (?) do comprimento de três dedos craveiros, pintada a figura e hábito de Nossa Senhora do Carmo pequena. E logo diante de mim, apontando para o Cristo, disse que aquele era o Moleque e que este mesmo era para ela. E que aquela, apontando para a virgem Senhora, era a Negrinha (palavra que nestas partes nomeia senhoras e senhoras tudo o que é escrava fêmea) e que esta mesma era para mim, isto é, a minha escrava. Bati logo no chão com elas ambas, com fúria de senhora, com desprezo e desdém, dizendo que aquela era o Moleque e que aquela era a Negrinha⁷.

A mestiça Josefa chama com grande fúria Jesus Cristo de “moleque” e Nossa Senhora de “negrinha escrava”, o que pode revelar o sentido do ritual praticado nas Cajazeiras. Transferir para Cristo e para Virgem, símbolos máximos da catequese, denominações que serviam para caracterizar os escravos, como moleque e negrinha, aponta a liberação de uma tensão causada pela escravidão na vida dessas mulheres.

As populações africanas eram sequestradas de forma violenta, submetidas a uma terra estranha e tinham quase nenhuma liberdade para direcionar suas vidas, sua mão-de-obra era explorada e não eram vistos sequer como seres humanos, mas sim como mercadorias. Apanhavam nas fazendas e sofriam os abusos do sistema no qual estavam imersos. Existiram diversas formas de resistir a essas condições e também diversas formas de negociação com o homem branco colonizador. Assim, da mesma forma que os escravos repudiavam os senhores brancos que os colocavam no tronco para apanhar, também identificavam, muitas vezes, o cristianismo, a religião oficial desses homens, como uma doutrina hostil.

José Pereira de Abreu Bacelar, dono das Cajazeiras e das escravas mestiças, foi descrito pela documentação como um homem rico e violento, que matava e apresava índios, principalmente os Gueguê que viviam atacando suas propriedades (Medeiros 2009:354). Não se sabe como tratava suas escravas, especi-

7 ANTT, IL, Caderno do Promotor n.121. Livro 313, n.125.

ficamente, mas presume-se que não fosse da melhor forma, como, aliás, faziam grande parte dos senhores de engenho. As práticas mágico-religiosas foram, também, reflexo das relações sociais travadas na colônia, principalmente o convívio entre senhores e escravos.

E Josefa continua:

(...) açoutando a imagem de Cristo e da Virgem Senhora dizendo e pondo-lhe infinitos nomes e blasfêmias heréticas, e de inferno, chamando a Nosso Senhor, moleque, atrevido, corno, dando o ao diabo e à puta que o pariu, arrenegando dele e de toda sua raça, arrenegando de seu céu, de sua igreja e de todos os que estavam dentro dela, e de quem o gerou, dos seus santos da sua corte do céu, arrenegando da sua confissão, dos padres que confessam, da sua missa, e dos seus padres que a diziam⁸.

A caracterização das ofensas como “blasfêmias heréticas” indica uma interferência do padre, conhecedor das heresias do Santo Ofício. Os xingamentos e as conexões de Cristo e da Virgem com negrinhos e moleques, como visto, pareciam vir da visão das mulheres. No entanto, tanto Joana como Josefa, para além das ofensas informais, seguem fazendo uma série de abjurações planejadas em que renegam todos os sacramentos da igreja, os santos, a missa e os padres. Em outro momento, foi dito que mal iam à missa ou tinham acesso aos sacramentos. Para blasfemar com essa amplitude, atingindo toda “corte do céu”, seria necessário que elas tivessem o mínimo conhecimento desses ensinamentos e práticas.

Não satisfeita em xingar e pisotear a Virgem e o Cristo, Josefa: “Meteu logo *in pudendis suis propriis* a imagem de Cristo dizendo com fúria e desdém: o Moleque quer vir e entrar a donde entra seu senhor. Da mesma sorte, o meteu pela *prepostere*, dizendo o mesmo. E logo na boca dizendo o mesmo”. Custódia justificava suas ações para o Santo Ofício alegando:

Eu também me não fazia muito de rogar, e obedecer, pela natural simplicidade minha, como índia e pela minha maldade rústica e grosseira como índia a quem é como natural serem de gênios simples, fáceis e grosseiros. (...) porque nós os índios vermelhos, não somos ladinos como os brancos, nem ainda como os pretos e muito menos como os que trazem raça de gente preta, misturados já com alguma parte de gente branca⁹.

Essa passagem demonstra claramente como Manuel da Silva via os povos indígenas. Na confissão de Custódia, ao contrário do que ocorreu com Joana, ele tenta o tempo todo amenizar suas culpas e “incriminar” Josefa, mestiça de preto e identificada como a grande criadora de todo esse mal nas Cajazeiras. Várias vezes o documento diz que Custódia não aprendia a fazer os rituais corretamente com o demônio e que se sentia mal por fazê-los, informações ausentes nas falas de Joana e no comportamento de Josefa, ambas mestiças de pretos e, conseqüentemente, caracterizadas como muito convictas das suas ações.

Custódia contou que certa vez o padre levou a hóstia para elas comungarem, mas ao invés disso, ela e Josefa cuspiram a partícula e guardaram para levar ao dito “Homem”, que pisoteou o fragmento com força. O uso da hóstia com objetivos profanos foi muito comum no reino e no Brasil colonial. Geralmente,

8 ANTT, IL, Caderno do Promotor n.121. Livro 313, n.125.

9 ANTT, IL, Caderno do Promotor n.121. Livro 313, n.125.

as partículas eram utilizadas para potencializar as magias populares, mas nesse contexto são alvo de total repúdio. Torna-se notável a grande convicção dessas mulheres nas suas artes demoníacas e no seu total desprezo pelos elementos sagrados ao catolicismo, um comportamento incomum entre os praticantes de rituais mágico-religiosos na colônia. Por último, Custódia mostrou com a cerimônia da Mocha foi adaptada para o contexto das Cajazeiras:

Ao princípio dizia-me a minha Mestra que na Vila da Moucha, para as mulheres andarem com o Demônio, que nomeava por nome Tundá, se ia tomar o tal Tundá à porta da Igreja e que batiam com as prepósteras nuas de noite na porta da igreja e que iam também às covas dos defuntos a buscar ossos de menino pagão, mas que como aqui nestas Cajazeiras não havia igreja, se não podia fazer este cerimonial.

Mocha era mais populosa e urbanizada que a Freguesia de Nossa Senhora do Livramento, que não tinha até aquela data uma igreja própria. É admirável que, em uma sociedade onde não havia muitas portas e nem espaço para relações íntimas, a cerimônia feita pelas moças dentro da fazenda não tivesse sido descoberta. Elas justificavam o segredo por meio dos poderes do demônio que encobria seus atos e não permitia que ninguém soubesse. Segundo Luiz Mott, o uso de restos mortais de recém-nascidos foi uma prática comum dos rituais medievais, incorporados em muitos ritos mágicos na colônia e no reino (Mott 2006:16).

Como anexo a esses documentos, consta a apresentação de Maria Leonor, mulher branca com 15 anos, sobrinha de José Bacelar, que depois da morte dos seus pais foi morar nas Cajazeiras. Segundo ela, a única coisa suspeita a confessar era que uma escrava familiar da casa havia lhe ensinado a rezar o pai nosso às avessas: “Creio em Deus Padre, mas ele não é padre, Todo Poderoso, mas ele não é poderoso, creio em Deus Filhos mas ele não é filho” e assim por diante”. Ela disse que no sertão onde vivia quase não havia igrejas, por isso rezou durante muito tempo a oração ao contrário, já que ninguém se pôs a corrigi-la:

se eu fosse criada em cidade ou outro lugar culto, mas é no meio dos sertões, donde nem eu até agora desta idade que sou, tenho ido a igreja ou capela nem esperança de perto me fica disso ainda, tais são as circunstâncias destes sertões onde (e isto é o comum), nasce um, se batiza, casa, vive e morre, sem nunca ver , sequer com os olhos corporais, lugar sagrado ou uma igreja ou templo de Deus.

No entanto, apesar da falta de padres e igrejas, cria-se que seja difícil para uma menina de 15 anos fazer uma análise geral da situação daqueles sertões. Com certeza a população não tinha o acesso esperado aos dogmas e sacramentos cristãos. E o padre insistiu durante todas as confissões na ausência das igrejas, dos sacerdotes e dos sacramentos no sertão. Talvez quisesse alertar a Inquisição sobre a situação daquelas regiões e afirmar sua boa vontade e seu árduo trabalho como jesuíta por aquelas terras.

Pode-se concluir que a cerimônia ocorrida no Piauí fez parte do amplo conjunto de crenças e práticas mágico-religiosas da América Colonial. Não é possível saber com absoluta clareza o que de fato ocorreu. No entanto, o documento deixa brechas que permitem identificar as práticas dessas mulheres. Em muitos aspectos, ele assemelha-se com o arquétipo do sabá de bruxas difundido pela cultura erudita na Idade Moderna. Contém: as reverências típicas usadas para adorar o demônio e estabelecer um pacto com ele; a metamorfose do diabo em animais; o possível “vo” noturno, imaginário ou real; a doutrinação da

bruxa mestra; a abjuração dos sacramentos cristãos e a renúncia de toda fé católica; as cópulas sexuais com o diabo, reproduzindo, inclusive, os atos carnavais nefandos; e o aspecto coletivo da seita. Existiram outros componentes europeus, todavia, que não foram mencionados, como, por exemplo, o banquete coletivo, a utilização de danças e músicas; o infanticídio, o uso de unguentos mágicos, a realização da missa às avessas e a marca da bruxa.

Portugal não teve uma tradição editorial de tratados de demonologia, não viveu a histeria do fenômeno Moderno europeu da grande “caça às bruxas” e os inquisidores lusos estiveram muito mais preocupados com o pacto diabólico do que com o *sabá*. Isso não quer dizer que os eruditos desconhecem a demonologia, pelo contrário, eles tiveram amplo acesso aos livros estrangeiros. Na América Portuguesa, como pôde observar Laura de Mello e Souza e Luiz Mott, a presença da “igreja satânica” foi ainda menos recorrente, aqui se sobressaiu a magia ligada à afetividade, que previa a solução de problemas concretos, como curas, encantamentos e adivinhações. As cerimônias sobrenaturais coletivas registradas pela Inquisição foram o calundu e o “Acotundá” mineiro, que exprimiam uma clara influência da cultura africana, com danças, batuques e possessões, misturados aos elementos do catolicismo. No Piauí, é possível ver a intercessão de diferentes saberes e culturas no ritual confessado, ao mesmo tempo em que o documento reproduz elementos do *sabá* europeu, também evidencia práticas mágicas cotidianas e menciona o “Tundá”, que pode estar ligado ao “Acotundá” mineiro. O padre, como representante de uma cultura douta, formado na tradição escolástica, conhecia bem os “poderes” do demônio. Assim, ele traduziu ou completou algumas informações que ouviu com seus conhecimentos acerca do sabá de bruxas e do Diabo. O discurso da época estava acostumado a personificar as práticas heterodoxas como obras do demônio.

O documento não foi fruto de uma invenção, da mesma forma que o *sabá* europeu também não foi uma mera criação de mentes apavoradas. Acredita-se apenas, que ele possuiu uma leitura e um filtro particular, realizado pelo jesuíta, mas que não esconde os ritos e as tensões sociais que o originaram. O “Homem”, o demônio ou o Tundá adorado pelas mestiças parece representante das suas crenças, em contraposição à ortodoxia católica. As amorais descrições sexuais podem ter se consumado ou não, mas de certo foram extremadas. A prática de se vingar dos santos, da Virgem e de Cristo, urinando em cima das imagens, introduzindo nas partes íntimas, ou pisoteando, não foi incomum, mas daí a realizar sexo anal com demônios nas mais variadas formas de animais, parece um pouco mais distante da mentalidade popular colonial. De qualquer forma, não se pretende impor opiniões ou conceitos, apenas apresentar pistas que permitam a reflexão sobre as formas híbridas e diversificadas de lidar com o “mundo” sobrenatural na colônia, também expoente das tensões sociais que ela abrigou.

Considerações finais

O Diabo foi visto, durante a Época Moderna, como elemento complementar a existência de Deus, “não pode haver Deus sem o Diabo”. O homem não tinha controle sobre a natureza e nem explicações científicas para a origem das doenças e das epidemias e procurava justificativas sobrenaturais para os fenômenos. Uma coincidência trágica de sucessivos desastres que assolaram a Europa desde o

século XIV até a Modernidade, como pestes, revoltas, o avanço turco, o Grande Cisma, as guerras civis e religiosas, abalou o Ocidente Cristão. Os dirigentes da Igreja e do Estado precisavam, mais do que nunca, identificar um inimigo comum para justificar as mazelas sociais: o Diabo. É ele que comanda os desejos sexuais insaciáveis das mulheres, que tentam os homens e os impedem de alcançar sua missão espiritual; é ele que está à frente das idolatrias americanas; é ele que direciona os turcos e os judeus; é ele que perturba a vida cotidiana por meio dos feiticeiros e das bruxas; é ele que induz os seres humanos a cometer toda espécie de desvios.

Durante a maior parte do período medieval a bruxaria e a feitiçaria estavam ligadas, principalmente, ao malefício que podiam causar a outrem. As bruxas sempre foram vistas como pessoas que possuíam alguma ligação, pacto ou acordo com o diabo, mas as autoridades estavam muito mais centradas no resultado das suas práticas, ou seja, no malefício, do que na sua relação com o demônio. Acreditava-se que o Diabo era a grande fonte dos poderes dos feiticeiros e das bruxas que, em troca de sua alma, compactuavam com ele. Assim, para a realização do pacto, era preciso abjurar da fé cristã. Estava configurada a heresia. Para a maior parte dos europeus instruídos o malefício tornou-se secundário, perante a grande deslealdade a Deus que cometiam os feiticeiros ao firmar um pacto com Satã. A feitiçaria passou a ser identificada, progressivamente, como uma atividade coletiva de caráter anticristão e amoral, profundamente ameaçadora para a sociedade.

A mulher sempre foi vista pela sociedade cristã com desconfiança. O corpo feminino representava um grande mistério, ligado à sexualidade e a tudo que representasse a matéria. Era uma ameaça que impedia os homens de realizarem sua espiritualidade. Com a publicação do livro *Malleus Maleficarum*, em 1486, esse sentimento cresceu e tomou forma. Segundo seus autores, as mulheres estavam mais propensas ao crime da bruxaria.

Quando os portugueses vieram para o Brasil durante a expansão ultramarina, deslocaram muitas crenças do universo imaginário europeu para a colônia. Os homens europeus do fim do medievo acreditavam na existência de humanidades monstruosas que habitavam os confins do mundo desconhecido. Logo, esses monstros foram associados aos habitantes das terras americanas e passaram a ser demonizados. Não havia espaço na concepção dualista cristã, marcada por opostos, que se dividiam entre o bem e o mal, entre Deus e o Diabo, para compreender a alteridade e a heterodoxia das sociedades autóctones ameríndias. Assim, suas idolatrias só poderiam ter inspiração demoníaca. A grande justificativa moral da colonização foi a necessidade de levar a palavra de Deus e converter ao cristianismo os habitantes das novas terras. Nesse contexto, exploradores e missionários funcionavam como exorcistas dos demônios americanos.

Na América Portuguesa, com as dificuldades enfrentadas pelos colonos para sobreviver a uma terra hostil, de natureza selvagem, com povos “bárbaros” incompreensíveis e, por vezes, ameaçadores, o apelo ao sobrenatural foi constante e as suas práticas mágicas adquiriram um novo caráter e um novo sentido. Os ritos e as crenças europeus foram redefinidos a partir do contato com a cultura ameríndia e africana nos trópicos. Por sua vez, indígenas e africanos também transformaram seus sistemas tradicionais incorporando elementos do cristianismo e das práticas pagãs europeias. O resultado foi uma religiosidade específica, multifacetada e híbrida na colônia. A “feitiçaria” colonial, engastada, princi-

palmente, na vida cotidiana das populações mais pobres, foi atingida pela visão demonizadora que os colonizadores possuíam da nova terra, e reprimida. A Inquisição, junto com os tribunais eclesiásticos e as ordens religiosas, foi a grande responsável por difundir os comportamentos considerados heréticos e demoníacos na colônia, incentivando a delação das testemunhas às autoridades.

As práticas mágicas na colônia cumpriam sua função social a partir dos conflitos entre vizinhos, do surgimento de doenças sem explicação, das intempéries da natureza, da escravidão, da saudade dos parentes, da miséria e das angústias e incertezas das camadas populares. A Inquisição portuguesa e o esforço catequético esforçaram-se para enquadrar as populações coloniais e europeias na ortodoxia cristã. A figura do demônio foi destacada no seio das práticas mágicas e no folclore da cultura popular. O olhar erudito julgava grande parte das crenças da cultura popular como incompreensíveis e interpretavam segundo seus esquemas mentais certas manifestações, que foram isoladas e demonizadas.

Os jesuítas foram os grandes aliados dos colonizadores na América Portuguesa. Ao lado da exploração comercial havia a missão cristã da Igreja de converter os povos indígenas, expandindo suas áreas de atuação e justificando a própria colonização. A missão de salvar as almas dos índios foi concretizada pelos padres por meio do sistema de aldeamentos. Os jesuítas enxergavam a alteridade indígena como demoníaca, mas, para além disso, também admitiam a possibilidade, mesmo difícil, de cristianização daqueles povos. Por meio de estudos sobre a língua, a religião e a forma de conceber o mundo dos indígenas, eles adaptaram os dogmas e ensinamentos cristãos, de forma que pudessem ser entendidos por aquelas populações. Graças à homogeneidade dos grupos Tupis na costa, a missão foi levada com relativo sucesso, no entanto, para a enorme variedade cultural dos povos “Tapuias” do sertão, o trabalho seria muito mais árduo.

O jesuíta Manuel da Silva foi um desses missionários que levavam a palavra de Deus nos sertões longínquos da colônia. Em 1758, escreveu e enviou para a Inquisição de Lisboa a confissão da mestiça Joana e da índia Custódia, arrependidas de terem participado de encontros noturnos com o Diabo na vila de Mocha e nas Cajazeiras, no Piauí. As descrições incluíam elementos típicos dos *sabás* perseguidos na Europa.

Quase todas as fontes disponíveis sobre a feitiçaria na Época Moderna – tratados demonológicos, processos de execução dos condenados e os processos contra os réus nos tribunais seculares, episcopais e inquisitoriais – foram produzidas pelos homens que condenavam a bruxaria e estavam dispostos a perseguir as feitiçarias. O que gera uma atitude comum de descrédito com as fontes. No entanto, as “distorções” também indicam aos estudiosos a natureza das crenças construídas em torno da feitiçaria. Por meio dos supostos erros de interpretação de magistrados e juízes, é possível encontrar a mentalidade de uma época, que enquadrava as crenças acerca da feitiçaria e dos poderes do demônio no seu sistema de crenças religiosas. As fontes não são mentirosas, elas refletem uma visão de mundo, que na época era profundamente marcada pela oposição entre Deus e o Diabo.

No Brasil, tanto para os colonizadores como para os colonos, as práticas mágicas podiam assumir uma função social. Para os colonizadores, elas eram a fonte de todo mal, a prova da influência do Diabo sobre aqueles povos, que impedia a conversão dos indígenas e corrompia a fé dos colonos. Para os colonos, as atividades com o mundo sobrenatural podiam permitir o alívio das tensões inerentes do

sistema escravista, da miséria, das angustias e incertezas, dos desamores e desafetos, das pulsões sexuais, das doenças, e de todos os sentimentos ligados ao seu inconsciente e a sua condição social.

Quando entrei em contato com as fontes pela primeira vez estava muito mais preocupada em buscar o que de “real” havia nelas, ou seja, quais as crenças e as cerimônias que aquelas mulheres realmente partilhavam no Piauí colonial, e o que de “inventado” elas abrigavam, ou seja, o que seria representado pelo “arsenal demonológico” da formação intelectual e cristã do padre Manuel da Silva. No entanto, ao longo dos meses e de estudos mais cuidadosos e apurados percebi que essa manifestação religiosa controversa, que quase não esteve presente nos arquivos inquisitoriais portugueses, o *sabá*, e, mais precisamente, o *sabá* piauiense estudado, era mais um representante da híbrida religiosidade popular. A forma como foi configurado era singular, aos moldes de uma reunião diabólica sabática, mas uma decomposição mais cuidadosa dos seus componentes revela a interposição de muitas crenças, oriundas da sociedade colonial plural e multifacetada, que confluiu ritos diversos no cotidiano e nos anseios de indígenas, africanos e europeus, que compartilharam magismos, calundus, superstições, religiões e vivências.

O padre Manuel da Silva, obstinado na sua missão de “salvar as almas” do sertão, denunciava a falta de igrejas e sacerdotes por aquelas terras. Joana e Custódia refletiam parte das tensões da sociedade escravista na qual pertenciam, canalizando para os símbolos do cristianismo toda fúria que sentiam pela sua condição, chamando a Virgem de negrinha escrava e Cristo de moleque, e exercendo a capacidade de puni-los, tal qual deviam ser punidas pelos seus senhores. O que não significa que suas práticas estivessem sempre ligadas a essa tensão social. A inserção dos componentes sabáticos pode ser creditada a mentalidade erudita e cristã do padre, doutor em teologia e ciente dos discursos intelectuais da sua época. O “Tundá” identificado com o demônio pode estar ligado às cerimônias de matriz africana, “Acotundá”, praticadas na região das Minas no século XVIII. Alguns vocábulos, como moleque e senhorzinho, também indicam pistas sobre as crenças cotidianas populares. O documento possui duas dimensões de veracidade, uma ligada a mentalidade do jesuíta, e outra ligada ao conjunto amorfo de crenças e rituais praticados por Joana e Custódia de Abreu.

O importante, nos estudos sobre bruxaria e feitiçaria, é conhecer e explorar a organização e o pensamento dos grupos pertencentes a uma sociedade que acreditava no poder dos malefícios e dos demônios sobre a humanidade. Um trabalho antropológico, mas antes de tudo histórico, na medida em que se procura situar essas pessoas no contexto amplo de acontecimentos políticos, sociais, culturais e econômicos que permitiram a formação de um caldo propício a essas manifestações. Portanto, o/a pesquisador/a se vê diante de um desafio duplo, o de olhar o particular, sem esquecer a esfera maior, que o envolve e estrutura. O particular que pode ser visto sob dois olhares, o olhar antropológico e o olhar histórico.

Carolina Rocha Silva é mestre em História pela Universidade Federal Fluminense e doutoranda em Sociologia no Instituto de Estudos Sociais e Políticos (IESP) da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBERTI, Verena. 1996. "A existência na História: revelações e riscos da Hermenêutica". *Estudos Históricos – Historiografia*. Rio de Janeiro. Vol. 9, n. 17, p. 39.
- ANTT, Il. Caderno do Promotor n.121. Livro 313, n.125-126-127.
- BLOCH, R. Howard. 1995. *Misoginia Medieval e a invenção do amor romântico ocidental*. Rio de Janeiro: Editora 34.
- CALDAS, Glícia. 2006. A Magia do Feitiço: apropriações africanas no Brasil Colônia. In: *II Simpósio Internacional sobre Religiões, Religiosidade e Culturas*, Dourados/MS- Brasil.
- DELUMEAU, Jean. 1989. *História do Medo no Ocidente: 1300-1800*. São Paulo: Companhia das Letras.
- FALCI, Miridan Britto Knox. 1995. *Escravos do sertão: demografia, trabalho e relações sociais*. Teresina: Fund. Mons. Chaves.
- GINZBURG, Carlo. 1991. *A micro-história e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Bertrand.
- _____. 2012. *História Noturna*. São Paulo: Companhia das Letras.
- KRAMER, H. & SPRENGER, J. 2007. *Melleus Maleficarum/O martelo das bruxas*. Tradução de Alexander Freak, p. 20-25. Disponível em: <http://www.mkmouse.com.br/livros/malleusmaleficarum-portugues.pdf>.
- LEITE, Serafim. 1949. *História da Companhia de Jesus no Brasil*, tomo IX, p.125.
- LEVACK, Brian P. 1988. *A caça às bruxas na Europa Moderna*. Rio de Janeiro: Campus.
- LOPES, Nei. 2004. *Enciclopédia brasileira da Diáspora Africana*. São Paulo: Selo Negro.
- MEDEIROS, Ricardo Pinto de. 2009. *Povos indígenas nas guerras e conquista do sertão nordestino no período colonial*. *Clio – Série revista de pesquisa histórica*, Recife: Ed. Universitária da UFPE, n. 27-1, 331-361.
- MINOIS, Georges. 2003. *O Diabo: origem e evolução histórica*. Trad. Augusto Joaquim. Lisboa: Terramar.
- MOTT, Luiz. 2006. Transgressões na calada da noite: um sabá de feiticeiras e demônios no Piauí colonial. In: *Textos de História*, v. 14, p. 57-84.
- _____. 1986. Acotundá: Raízes Setecentistas do Sincretismo Religioso Afro-Brasileiro. *Revista do Museu Paulista*, v. 31, p. 124-147.
- PAIVA, José Pedro. 1997. *Bruxaria e Superstição num país sem "caça às bruxas" – 1600-1774*. Lisboa: Notícias.
- SOUZA, Laura de Mello. 1993. *O diabo e a terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. 1993. *O Inferno Atlântico: Demonologia e Colonização – séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras.

COM QUANTOS MEDOS SE CONSTRÓI UMA BRUXA? DEMONIZAÇÃO E CRIMINALIZAÇÃO DAS MULHERES NO BRASIL COLONIAL

Resumo: Durante um longo período da história, padres, administradores, filósofos médicos, juristas, escritores e artistas argumentavam em seus programas educacionais, nos seus escritos e registros que as mulheres possuíam uma natural inclinação para os comportamentos considerados criminosos e desviantes. Além disso, reforçavam sua inferioridade física e moral perante os homens, e, assim, defendiam, em suas respectivas áreas, a inferioridade estrutural do sexo feminino. Entre os séculos XV e XVIII, milhares de mulheres foram denunciadas, processadas e torturadas pelo crime de Bruxaria na Europa e também nos territórios colonizados por esse continente. Na América, mulheres negras e indígenas, escravizadas, tiveram suas práticas e ritos mágico-religiosos criminalizados e demonizados a partir de um projeto de poder racista e escravocrata, que os reduziu ao seu potencial para o mal. Este artigo resgata a história de duas mulheres, escravizadas, Joana e Custódia de Abreu, que teriam participado de encontros noturnos firmados por pactos diabólicos no Piauí colonial. Existem muitos relatos que comprovam como o uso da magia era constante no Brasil colonial, seja para resolver problemas práticos do dia a dia, seja para conquistar benesses materiais ou ainda como forma de resistência ao sistema escravista e à dominação portuguesa. O artigo analisa historicamente a segunda metade do século XVIII, mas os temas são totalmente atuais: demonização de práticas religiosas, pluralidade religiosa, escravidão, o ódio às mulheres, dentre outros.

Palavras-chave: mulheres, feitiçaria, escravidão, inquisição

WITH HOW MUCH FEAR IS A WITCH BUILT? DEMONIZATION AND CRIMINALIZATION OF WOMEN IN COLONIAL BRAZIL

Abstract: For a long period of history, priests, administrators, medical philosophers, jurists, writers and artists argued in their educational programs, in their writings and records that women possessed a natural inclination toward behaviors considered criminal and deviant. In addition, they reinforced their physical and moral inferiority to men, and, thus, defended, in their respective areas, the structural inferiority of the female sex. Between the 15th and 18th centuries, thousands of women were denounced, prosecuted and tortured for the crime of witchcraft in Europe and also in the territories colonized by that continent. In America, black and indigenous women, enslaved, had their magico-religious practices and rites criminalized and demonized from a racist and enslaved power project that reduced them to their potential for evil. This article recounts the story of two black, enslaved women, Joana and Custódia de Abreu, who would have participated in night gatherings signed by diabolical covenants in colonial Piauí State, Brazil. There are many reports that show how the use of magic was constant in colonial Brazil, whether to solve practical problems of daily life, to gain material blessings, or as a form of resistance to the slave system and to Portuguese domination. The article analyzes historically the second half of the eighteenth century, but the themes are totally current: demonization of religious practices, religious plurality, slavery, hatred of women, among others.

Keywords: women, witchcraft, slavery, inquisition

RECEBIDO: 23/09/2018

APROVADO: 01/02/2019