

**MARIO TEIXEIRA DE SÁ JUNIOR**

**MALUNGOS DO SERTÃO**

Cotidiano, práticas mágicas e feitiçaria no Mato Grosso setecentista

**ASSIS  
2008**

**MARIO TEIXEIRA DE SÁ JUNIOR**

**MALUNGOS DO SERTÃO**

Cotidiano, práticas mágicas e feitiçaria no Mato Grosso setecentista

Tese apresentada à Faculdade de Ciências e Letras de Assis – UNESP – Universidade Estadual Paulista para a obtenção do título de Doutor em História. (Área de Conhecimento: História e Sociedade)

Orientador: Professor Dr. Antônio Celso Ferreira

**ASSIS  
2008**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
Biblioteca da F.C.L. – Assis – UNESP

S111m Sá Junior, Mario Teixeira de  
Malungos do sertão: cotidiano, práticas mágicas e feitiçaria  
no Mato Grosso setecentista / Mario Teixeira de Sá Junior.  
Assis, 2008  
319 f. : il.

Tese de Doutorado – Faculdade de Ciências e Letras de  
Assis – Universidade Estadual Paulista.

1. Feitiçaria. 2. Magia. 3. Mato Grosso – História. I. Título.

CDD 133.4  
981.72

**À mãe Eurydice e ao pai Mario Sá:  
o passado presente  
À Magdinha:  
o melhor presente do presente.  
Ao Eduardo, Iago e João Pedro:  
o presente do futuro**

## AGRADECIMENTOS

Agradecer é uma das tarefas mais difíceis. Não por aqueles que lembramos, mas pelos que esquecemos. Fica aqui registrado o meu pedido de desculpas àqueles que auxiliaram nesse trabalho e não foram citados.

Início agradecendo a população brasileira, principalmente a mais pobre, que através de seus impostos permitiu que eu realizasse essa pós-graduação e esse sonho. A minha companheira e norte, Magdinha: porto seguro nesse mar de incertezas. Aos meus três filhos Eduardo, Iago e João Pedro: modestamente as melhores teses que já produzi (ainda em construção).

À querida Professora Lana Lage, aqui representando a constelação de professores da Universidade Federal Fluminense, onde me graduei (1988/1991), que lançou o espinho da insatisfação que me levou de volta à academia.

Ao Professor Cláudio Vasconcelos, representando o corpo docente da Universidade Federal do Mato Grosso do Sul, onde realizei o mestrado (2003/2004), que, após atuar como orientador, me encaminhou ao doutorado, sempre de forma muito confiante e estimulante e, em momentos difíceis dessa trajetória, foi um grande ombro amigo.

Ao meu orientador nesse doutorado, Professor Antônio Celso Ferreira que, mesmo com a responsabilidade de dirigir o campus da UNESP em Assis-SP, aceitou a orientação da minha tese e confiou no meu trabalho.

À Fernanda Hernandes que foi meu cicerone na cidade de Assis e me auxiliou durante as realizações dos exames para a seleção do doutorado e em meu primeiro ano nessa Universidade.

À FAD – Faculdade de Dourados, na qual trabalhei ao longo do período da pesquisa, que contribuiu para que esse trabalho fosse realizado, eu agradeço através dos nomes das Professoras Leocádia Leme e Ana Tereza Reis.

Ao Professor Luiz Mott que, através de e-mails, cedeu algumas fontes, colhidas por ele, do Arquivo Nacional da Torre do Tombo – ANTT e, mesmo sem me conhecer, demonstrou uma solidariedade intelectual.

Aos auxiliares nessa pesquisa Marcelo Rodrigues de Andrade que do Rio de Janeiro auxiliou na busca das primeiras pistas para a localização da Visita Pastoral

de Bruno Pina ao Mato Grosso em 1785 e Lucélia Mara Marques Pinheiro pelo trabalho de fichamento dos Anais de Vila Bela, meu muito obrigado.

Ao arquivo Público de Mato Grosso na figura de Eliane Fernandes e Luzinete Xavier Lima, que não mediram esforços para disponibilizar os documentos desse arquivo durante a breve semana que lá estive. Ao Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro, através da sua bibliotecária Sílvia Regina de Almeida Souza, que disponibilizou uma cópia da Visita de Bruno Pina e com a qual a pesquisa conseguiu um grande aprofundamento.

Ao Programa de Pós-Graduação em História na UNESP-Assis, através de Zélia Maria de Souza Barros, ponte de contato constante entre a Universidade e minha residência distantes em torno de setecentos quilômetros. Ainda na UNESP-Assis gostaria de agradecer à secretária da Direção Geral do Campus Sueli Aparecida Franco que também foi uma auxiliadora na redução dessa distância.

Ao Professor Paulo Roberto Cimo Queiroz que tive a honra de conhecer na UFMS, atual UFGD. Símbolo de hombridade, decência e dedicação à profissão de educador. Ao final de minha trajetória me acompanhou de perto na conclusão desse trabalho. Parte desse produto final me foi indicado por ele. Muitíssimo obrigado.

Por último agradeço à vida que de muitas formas, algumas compreensíveis outras não, me conduziu até esse ponto, levando-se em conta de onde essa trajetória teve início. Nesse agradecimento estão incluídos todos aqueles que serviram de exemplo nessa caminhada.

**A quem interessar possa:  
O senhor tinha razão**

## RESUMO

O presente trabalho tem por finalidade desenvolver uma pesquisa relacionada à vida cotidiana das sociedades que habitaram o Mato Grosso (1719-1830), e o papel das práticas mágicas e feitiçarias realizadas por esses grupos. Para tal serão analisadas as sociedades que penetraram essa região, como as européias, africanas e seus descendentes brasileiros, como as autóctones que viviam nessa região, como Paiaguá, Guaicuru, Caiapó e Bororo. Mais que uma análise etnográfica desses grupos, buscar-se-á desenvolver um entendimento das possibilidades do uso das práticas mágicas e feitiçarias nesse cotidiano, como resultado do diálogo entre as diversas matrizes culturais, aqui apresentadas. Diálogo esse, visando apresentar soluções para as questões da vida material e imaterial, ou metafísica, surgidas como respostas às questões gerais do período estudado, ou como resultado das especificidades da sociedade matogrossense do setecentos. Assim, serão privilegiados: o cotidiano como espaço formulador de questões, de problemas e as práticas mágicas e a feitiçaria como elementos solucionadores, formuladores de respostas a essas questões.

Palavras-chave: História, Brasil Colônia, Mato Grosso, Práticas Mágicas, Feitiçaria

## **ABSTRACT**

### **ABSTRAC**

The present work aims to develop a research related to the daily life of societies that lived in Mato Grosso (1719-1830) and the role of magical practices and witchcraft used by them. For doing so, we will analyze the societies that came to this region, such as the Europeans, the Africans and their Brazilian descendants, and the Indians that were living in this territory, such as the Paiaguá, the Guaicuru, the Caiapó and the Bororo. More than just an ethnographical analysis of these groups, we aim to develop an understanding of the possible uses of the magical practices and witchcraft in this daily life as a result of the dialogue between distinct cultural forms. This cultural dialogue aim to deal with metaphysical questions and to those related to material and immaterial aspects of human existence, which have arisen from the general characteristics of the studied period or even as a result of the specificity of the 1700s Matogrossense society. For instance, firstly we will highlight daily life as a space that creates questions and after magical practices and witchcraft as the elements that can give solutions to these questions.

**KEYWORDS:** History; Colonial Brazil; Mato Grosso; Magical Practices, Witchcraft.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1- Bênção das canoas de uma monção pelo vigário de Porto Feliz.....	67
Figura 2 – Santiago <i>Matamoros</i> .....	238
Figura 3 – Arcanjo Gabriel (pintura de Guido Reni).....	239

## LISTA DE QUADROS

Quadro 1 - Irmandades existentes na capitania e província de Mato Grosso.....	116
Quadro 2 – Denunciados: benzer na Visita de Bruno Pina em 1785.....	164
Quadro 3 – Denunciados:adivinhar na Visita de Bruno Pina em 1785.....	166
Quadro 4 – Denunciantes na Visita de Bruno Pina em 1785 / Prática 5ª.....	171
Quadro 5 – Denunciados: Visita de Bruno Pina em 1785 / Prática 5ª.....	173
Quadro 6 – Denunciantes: visita de Bruno Pina em 1785.....	176-177
Quadro 7 – Denunciantes: Visita de Bruno Pina em 1785 / Prática 4ª.....	178-179

## **LISTA DE TABELAS**

Tabela 1 – Entrada de escravos em Mato Grosso 1720-1772.....	38
Tabela 2 – População do Mato Grosso em 1800.....	38
Tabela 3 – População do Mato Grosso em 1800 e 1815.....	39

## **LISTA DE ABREVIATURAS**

ACMRJ – Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro

AEAM – Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana

AHU – Arquivo Histórico Ultramarino

ANTT – Arquivo Nacional da Torre do Tombo

APMT – Arquivo Público de Mato Grosso

NDIHR – Núcleo de Documentação e Informação Histórico Regional

# SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	15
<b>1 TALVEZ TENHA SIDO ASSIM</b> .....	19
1.1 A construção dos personagens: os malungos do sertão.....	28
1.2 O enredo.....	41
1.3 O cotidiano das práticas mágicas e feitiçarias.....	47
<b>2 O COTIDIANO MATO-GROSSENSE</b> .....	51
2.1 De Ararituaba a Cuiabá: a calunga pequena.....	53
<b>3 TRÊS IGREJAS, DOIS MUNDOS E UM UNIVERSO A SER CONSTRUÍDO</b> .....	77
3.1 O espaço da crença.....	81
3.2 A arquitetura do espaço urbano colonial do setecentos.....	95
3.3 A arquitetura do Espaço urbano mato-grossense: entre palavras, coisas e ações.....	97
3.4 As instituições urbanas.....	103
3.5 O espaço urbano e a arquitetura das trocas.....	123
3.6 Os outros espaços.....	127
<b>4 ENTRE ESPAÇOS E CRENÇAS</b> .....	144
4.1. Os espaços das crenças das práticas mágicas e feitiçarias.....	144
4.2.O espaço da crença nas práticas mágicas e feitiçarias no Mato Grosso...	152
4.3 Suçu e a dupla acusação de Crime.....	161
4.4 Práticas mágicas.....	163
4.5 O papel dos atores na prática de feitiçaria: de volta ao caso Suçu.....	169
<b>5 O AVESSO DO AVESSO</b> .....	202
5.1 O campo de atuação do <i>homo magus</i> .....	203
5.2 O campo de atuação do <i>homo magus matogrossense</i> .....	204
5.3 As formas de realizarem as práticas mágicas e feitiçarias.....	220
5.4 Ferramentas e ingredientes do feitiço.....	231
5.5 As provas do feitiço.....	260
<b>6 AS DIVERSAS FACES DO FEITIÇO</b> .....	266
6.1 As finalidades terapêuticas das práticas mágicas e feitiçarias.....	269
6.2 Os venenos dos feitiços.....	272
6.3 Os feiticeiros das minas.....	276
6.4 A tecnologia da guerra.....	283
6.5 O mercado do feitiço.....	288
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	298
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	304

## INTRODUÇÃO

Essa tese nasceu a partir de algumas percepções adquiridas que ao serem aproximadas formaram o seu objeto de estudo. A primeira delas se apresentou ainda quando eu desenvolvia a dissertação (SÁ JUNIOR, 2004). Durante essa pesquisa tive a oportunidade de perceber a importância que as práticas mágicas e as feitiçarias ocupavam no cotidiano de parte da sociedade brasileira na segunda metade do século XIX e primeira do XX. De como essas práticas contribuíram para solucionar uma série de problemas, muitos dos quais estariam contidos em uma alçada humana. Problemas de saúde, de justiça, de amor, financeiro, conflitos entre pessoas ou grupos, foram algumas das áreas onde elas atuavam.

Quando da minha mudança do Rio de Janeiro para Mato Grosso do Sul, em 2002, outra questão, ainda não interligada à anterior, se colocou. Lendo a historiografia e os memorialistas que escreviam sobre o processo histórico do Mato Grosso <sup>1</sup> percebi a ausência do africano e de seus descendentes nessa discussão. Chamava a atenção o fato de que uma região com um passado ligado ao extrativismo mineral, o chamado ciclo do ouro, não contivesse em sua história a presença desses atores sociais. Com o apoio da Fundação Manoel de Barros iniciei uma pesquisa intitulada Deu branco no preto: a ausência do negro na construção identitária mato-grossense. A contradição entre os textos dos autores do século XX com as fontes do XVIII era significativa. Enquanto nas primeiras, com raras exceções (ASSIS, 1988, BANDEIRA, 1988, VOLPATO, 1993; ROSA, 1996, JESUS, 2001; SILVA, 2001; BRAZIL, 2002), o africano ou descendente estavam praticamente ausentes, na segunda eles abundavam.

A contradição mais forte se fazia presente no século XVIII. Devido, a princípio, à mineração, as fontes sobre essa população abundava enquanto nos textos produzidos no século XX tanto a mineração quanto a presença de afros e descendentes era muito pequena.

Esse conjunto de fatos serviu de base para a formação de um objeto: o papel do africano e descendentes no Mato Grosso do setecentos. No entanto, por onde analisar esse objeto. A percepção do papel das práticas mágicas e feitiçarias foi

---

<sup>1</sup> Aqui compreendido como os atuais estados do Mato Grosso e Mato Grosso do Sul.

fundamental para essa decisão. Perceber a atuação desses sujeitos sociais em suas práticas de magia e feitiçaria completou a concepção do trabalho. Durante esses quatro anos se buscou desenvolver essa idéia central.

Contudo o espaço da crença e dos praticantes foi se dilatando ao longo da pesquisa. Europeus, americanos e seus descendentes passaram a aparecer nas fontes reivindicando um lugar nessa história. O trabalho que, a princípio, focaria exclusivamente os africanos e descendentes acabou, ainda que de forma periférica, por incluir o restante da sociedade.

O resultado é um trabalho dividido teoricamente em três partes compostas, no todo, por seis capítulos. A primeira parte, composta pelo capítulo um, apresenta uma discussão mais teórica. A segunda parte, composta pelos capítulos dois e três se remete à compreensão da importância da vida dos sujeitos históricos no seu dia-a-dia, buscando-se a compreensão dos elementos motivadores dessas práticas. Assim, o cotidiano mereceu um espaço de destaque e sua análise peça chave no entendimento do enredo que foi desenvolvido. A terceira parte, composta pelos capítulos quatro, cinco e seis, trata especificamente das práticas de magia e feitiçaria.

Apresentando um painel dessas partes, o primeiro capítulo, *Talvez tenha sido assim*, parte de um dos muitos encontros possíveis ocorridos entre africanos, europeus e americanos e de como abordar esse processo. Ele se propõe a apresentar o escopo teórico-metodológico da pesquisa de forma que mesmo aos leigos não seja enfadonha a leitura. Os conceitos fundantes desse trabalho estão discutidos nesse primeiro momento.

O segundo capítulo, *O cotidiano mato-grossense*, inicia o mergulho em um cotidiano do século do XVIII do Mato Grosso. Apesar de terem existido três grandes rotas de acesso a essa região, utilizei apenas a de Araraguaba à Cuiabá, por exemplificar bem o que a pesquisa desejava: demonstrar como o cotidiano gerador de mitos, lendas, crenças etc., se apresentavam como campo construtor e estimulador das práticas de magia e feitiçaria para os viajantes dessas rotas. Há que se confessar também que os relatos relativos às monções são enriquecidos de uma riqueza que permitem análises bastante interessantes do tema.

O terceiro capítulo, *Três igrejas, dois mundos e um universo a ser construído*, apresenta o espaço mato-grossense entre suas urbanidades e adjacências. É um espaço em que o seu caráter físico dialoga com outros espaços, como o de poder,

da rebeldia, institucionais. Espaços públicos e privados. Espaços religiosos e laicos. Espaços permitidos e proibidos. É uma busca de apresentar o cenário onde viviam os praticantes de magia e feitiçaria, quer os que as recebiam, quer onde os que as praticavam viviam. É uma espécie de geografia do feitiço.

O quarto capítulo, *Entre espaços e crenças*, em um primeiro momento, procura apresentar as sintonias e especificidades entre as práticas de magia e feitiçaria ocorridas na metrópole portuguesa e na colônia Brasil em relação ao Mato Grosso. É um importante momento para que se perceba como a história do Mato Grosso está em franca sintonia, fazendo parte do movimento histórico de então. Em um segundo momento, são apresentadas as práticas de magia e feitiçaria e os papéis que ocupavam os membros da sociedade mato-grossense nesse processo. É interessante notar que essas relações refletem as estruturas e lutas que essa sociedade vivenciava.

O capítulo cinco, *O avesso do avesso*, trata de como os praticantes de magia e feitiçaria não se colocaram historicamente apenas como objetos, alvos de acusações das elites sociais. Mostra como eles vivenciaram os papéis como sujeitos dessa história. Apresenta as estratégias, ferramentas, ingredientes e lógicas dessas práticas, demonstrando a sua eficácia como instrumento de luta no contexto histórico em que viviam.

O capítulo seis, *As diversas faces do feitiço*, busca contribuir com a idéia de que os atores de nossa história foram bem mais que simples “pés e mãos dos senhores de engenho”, como expressou Antonil. Demonstrar como muitas práticas ligadas ao conhecimento de farmacopéias, técnicas de agricultura, pecuária, mineração, dentre outras, eram travestidas no discurso então dominante, em práticas de magia e feitiçaria, em uma clara busca de desqualificar as contribuições desses grupos à formação histórica do Brasil.

Há muitas formas de se organizar uma narrativa histórica. Em relação ao Brasil ela tem sido geralmente apresentada, principalmente nos manuais de história, partindo, tendo por início, a Europa. É de lá que tudo parece ter começado. É como se as outras partes do enredo somente criassem vida quando fossem tocadas pela varinha mágica da história européia. Essa pesquisa será iniciada a partir de um solo africano e sob uma possível interpretação histórica ocorrida no contato desses com os europeus.

É uma tentativa de colaborar com uma percepção da diversidade de possibilidades de se pensar um processo histórico. De pluralizar uma linha do tempo e um espaço que normalmente são tratados de forma tão monológicos e eurocêntricos. Essa abordagem busca contribuir na percepção de que a História do Brasil é o resultado de uma variedade de locais e povos e que as bagagens culturais trazidas por eles são de fundamental importância para o entendimento do que somos hoje.

Ela poderia ter tido início de muitas outras formas. Como a partir do encontro de um espia Caiapó ao se defrontar, em um dos caminhos para o Mato Grosso, com o primeiro grupo de africanos ou europeus. Além desse, muitos outros inícios poderiam ter sido utilizados. Todos igualmente capazes de dar partida à nossa história de contatos entre esses povos. Optou-se por um deles. “Talvez tenha sido assim”, talvez não. É possível que seja apenas mais uma forma de se explicar de forma imagética esse encontro. Mas, ainda que o seja, histórias registradas sobre esses encontros são repletas de riquezas em suas narrativas e nas possibilidades de interpretações.

Vamos abrir as cortinas e acompanhar um pouco a trajetória de nossos malungos; companheiros de viagem como se verá adiante. Companheiros de uma viagem de muitos inícios e um único destino: os sertões do Centro-Oeste. Vamos conhecer **os malungos do sertão**.

## 1 TALVEZ TENHA SIDO ASSIM

“A história do escravo não começa com o embarque do navio negreiro”

Alberto da Costa e Silva

Todo Brasileiro, mesmo o alvo, de cabelo louro, traz na alma,  
Quando não na alma e no corpo [...] a sombra ou pelo menos a pinta,  
Do indígena ou do negro.

Gilberto Freyre

“Talvez 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 explicava suas peles brancas, seus nomes e línguas diferentes.

É assim que Alberto da Costa e Silva (2002, p. 359) narra o primeiro encontro ocorrido entre grupos congolezes e portugueses no século XV. Unindo as possibilidades apresentadas por Vansina (1966, p. 45), Haveaux (1954, p. 46-7) e MacGaffey (1968, p. 171-178), o africanista brasileiro expõe um conjunto de possíveis explicações congolezas para esse encontro. Elas transitam do campo do natural, onde os estrangeiros podem ter sido identificados com baleias ou barcos até o mágico-religioso, quando teriam sido comparados com vumbis, espíritos e antigos mortos vindo da Calunga, a terra dos mortos. As possibilidades continuam. Talvez, os congos até “num primeiro momento tenham tomado os recém-chegados por seus heróis fundadores ou espírito das águas - e há quem isto negue – pronto mudaram de opinião” (SILVA, 2002, p. 360).

Essa narrativa não marca o início da epopéia geradora do encontro entre portugueses e nativos no Continente Africano. Resultado de um longo aprendizado esse processo teve seu coroamento em 1415 com a chegada em Ceuta, no

Noroeste da África pelos portugueses. A busca por ouro, marfim, especiarias e escravos, lançou esses europeus mais ao sul, onde travaram contatos com povos<sup>2</sup> habitantes da região do Rio Senegal e, mais ao sul, com os que viviam<sup>3</sup> nas chamadas Costa do Ouro, da Mina e dos escravos na África Ocidental. O contato com os congos e demais povos da África Central fez parte de um desdobramento desses momentos anteriores.

O encontro entre os Congos e os portugueses, apresentado por Silva, chama a atenção para o fato que ele contempla um universo relacional que se desenvolveu ao longo dos quase quatro séculos de escravidão africana para a Europa e principalmente para a América. Sem se deixar levar por interpretações históricas pueris, como a crença generalizada de que americanos e africanos atribuíram caráter divino ao europeu, a interpretação do contato apresenta um leque de possibilidades que iriam nortear as relações entre os três continentes.

O caráter simbólico do texto de Silva chama a atenção. Nele é feita uma busca de explicações diferentes para um mesmo acontecimento. Quando associado à baleia o europeu é explicado por elementos constitutivos 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.

Os primeiros encontros foram sucedidos de muitos outros. Neles foi sendo tecido um conjunto de relações que resultariam em muitas mudanças nas vidas de europeus e africanos. Uma das mais significativas foi a que resultou na transmigração de milhões de africanos para a América. Poucos fenômenos coletivos tiveram tamanha importância na vida desses povos como esse.

Aqueles que permaneciam no continente africano foram construindo 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, de origem congo-angolana que se tornou muito comum, foi baseada em uma concepção religiosa que acreditava que o

---

<sup>2</sup> Os primeiros contatos nessa região se deram com povos dos grupos lingüísticos niger-congo jalofos, mandingas, tucolores, senufos, dogons, fulas, tuaregues, bambaras, songais, mossis e bobôs, dentre outros 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. 160)

<sup>3</sup> povos dos grupos lingüísticos niger-congo: Açãs, fons, daomeanos, fantes, ewe, iorubas, edos, ibos, itsiqueris, dentre outros.

mar era o divisor entre o mundo dos vivos e o dos mortos. Esse divisor era chamado Calunga.

Segundo Slenes, kalunga<sup>4</sup>, ao lado de outros significados, era “a linha divisória, ou a ‘superfície’ que separava o mundo dos vivos daquele dos mortos” (1991-1992, p. 53). 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 noutro sentido (idem).

Lopes, em seu Novo Dicionário Banto do Brasil, registra quatorze significados para a palavra Calunga. Dentre eles como sendo “do termo multilingüístico banto<sup>5</sup> *kalunga*, que encerra idéia de grandeza, imensidão, designando Deus, o mar, a morte” (2003, p. 57).

Essa identificação da chegada dos europeus com o mundo dos mortos era facilitada pelas crenças de grupos como os bacongo onde “a cor branca simbolizava a morte; os homens eram pretos e os espíritos eram brancos” (SLENES, 1991-1992, p. 54).

Ainda que muitos dos povos africanos desconhecêssem o significante da palavra, 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, 2002 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’ (SANDOVAL, Instauranda, p. 107 apud THORNTON, 2004, p. 227).

---

<sup>4</sup> Palavra da língua Quicongo, falada pelo grupo bacongo, pertencente ao macrogrupo lingüístico banto.

<sup>5</sup> Banto é “o termo português que designa um grande grupo de línguas e dialetos negro-africanos; e foi usado pela primeira vez em 1862, por Wilhelm Bleek, filólogo alemão, que o empregou para caracterizar aqueles falares nos quais a palavra que nomeia os seres humanos é sempre - com pouquíssimas variações – ban-tu (singular: mu-ntu) sendo ntu o radical e ba o prefixo plural” LOPES, Nei. **Novo dicionário Banto do Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2003, p. 17).

A morte, da qual a Calunga era a divisora, era interpretada como o passo seguinte após a captura e entrega aos navios negreiros.

Um outro fator colaborou para a adoção de uma forma mais generalizada para a aceitação do conceito Calunga. A concepção do mundo dividido em duas partes não foi uma prerrogativa apenas de grupos banto e, menos ainda, de congos. Essa cosmologia estava presente na religiosidade europeia, através do conceito de céu e inferno, na concepção iorubana ou nagô, de aye e de orum, além de outras culturas africanas.

Como parte da lógica que concebe a divisão do Cosmos em dois mundos, outros elementos foram sendo conhecidos e relacionados. A esse conjunto de elementos comuns Thornton classificou como sendo “uma ampla base comum a todas as religiões africanas atlânticas” e destas com o cristianismo europeu. (THORNTON, 2004, p. 346).

Assim, além do cosmos ser dividido em dois, tínhamos ainda que ambas as partes eram habitadas; existiam formas de comunicação entre as partes e pessoas aptas a realizá-las; interferências que o outro mundo realizava sobre aquele em que viviam europeus e africanos. Thornton propõe o destaque para os seguintes elementos abaixo como sendo fundamentais no entendimento nessas cosmologias <sup>6</sup>

a) A divisão do Cosmos

O Cosmos era concebido como um todo dividido em duas partes. O mundo dos vivos, material e perceptível pelos cinco sentidos, e um “outro mundo”, não perceptível pelos sentidos humanos. Apesar de distintos o contato entre eles era possível através de pessoas com “dons especiais”;

b) Os habitantes do “outro mundo”

Outro elemento comum nas cosmogonias europeias e africanas era a crença que este “outro mundo” recebia a alma daqueles que morriam no plano material. Além desses, outros seres habitavam esse espaço. Para os europeus deus(es),

---

<sup>6</sup> Esse resumo foi construído tendo por base o capítulo Religiões Africanas e cristianismo no mundo Atlântico. In: Thornton John. **A África e os africanos na formação do mundo atlântico (1400-1800)**, Rio de Janeiro: Elsevier, 2004, p. 312-354.

santos e demônios eram os principais. Para os africanos, divindades territoriais, almas de ancestrais e divindades que habitavam feitiços ocupavam esse mundo;

c) As formas de contato entre os dois mundos

Esse outro mundo se comunicava através de revelações. Presságios, adivinhações, interpretação de sonhos ou, de forma mais direta, através da possessão. Este fenômeno consiste em 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;

d) Os intermediários

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 intermediário entre os dois mundos. O tamanho da crença ou a descrença nesses intermediários, para os membros de suas respectivas sociedades, era o termômetro para o sucesso ou desgraça deles. É importante ressaltar que o grau de confiabilidade poderia variar sobre um intermediário de acordo com os resultados que ele fizesse crer ao seu grupo.

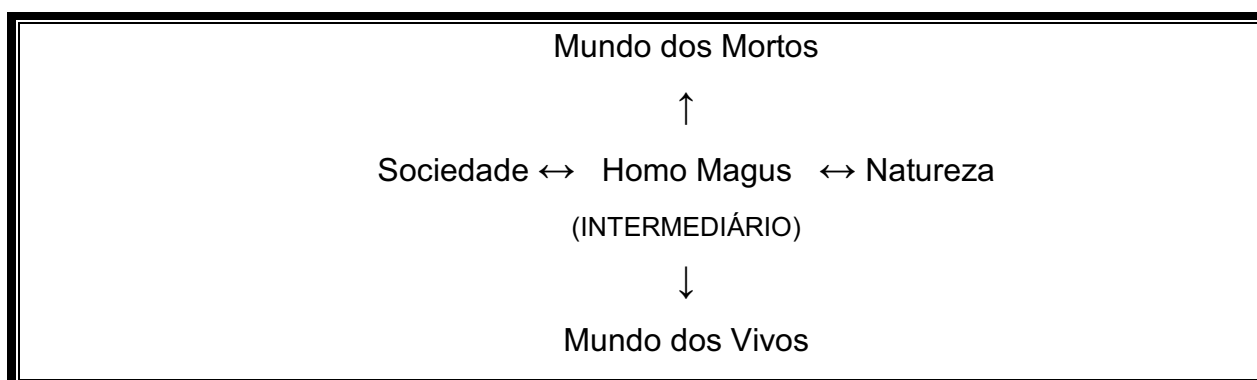
e) As interferências do outro mundo

O outro mundo podia influenciar no mundo dos vivos. 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 demonstra sobre o mundo dos vivos. Cabia aos intermediários identificar e interpretar os sinais do outro mundo. Feito isso, deviam realizar a harmonização desse mundo, através de práticas mágicas e feitiçarias, para que os problemas do mundo dos vivos possam também ter soluções.

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, 2002, p. 365).

A aceitação de parte da estrutura católica na lógica religiosa de povos africanos acabou por gerar uma estrutura que pode ser apresentada dessa forma:



Nessa lógica o fenômeno mágico<sup>7</sup> seria a ação realizada pelo *homo magus*<sup>8</sup> - 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” (NOGUEIRA, 2004, p. 38)

Essas necessidades e exigências da coletividade faziam parte de um vasto campo de atuação do *homo magus*.

<sup>7</sup> 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, 2004, p. 38).

<sup>8</sup> 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, 2004, p. 163).

Assuntos amorosos (v.g. feitiços para o domínio e a recuperação dos amantes ou maridos); problemas de saúde (curas mágicas e recurso à farmacopéia tradicional); aspirações sociais (obtenção mágica das boas graças dos senhores; adivinhação da sorte dos casamentos; conhecimento do paradeiro de um parente desaparecido); problemas econômicos (feitiços para melhorar as vendas; adivinhações da sorte dos negócios; recuperação de dívidas; conhecimento do paradeiro de objetos, animais e escravos perdidos); demandas judiciais (inclinação mágica da vontade dos juizes) (BETHENCOURT, 2004, p. 217).

No entanto as práticas variam de acordo com a sua forma de abordar e lidar com o mundo dos mortos. Distinções, tentando explicar as diferenças, produziram conceitos como magia, feitiçaria e bruxaria. Para fins dessa pesquisa, prática mágica ou magia será compreendida como

[...] ligada a uma *concepção dramática* da natureza, onde o mago não atua por fenômenos sobrenaturais, mas sim intervém na *ordem natural* - por conseguinte divina - que existe para um mental específico, transformando o caos existente, e incompreensível para os membros da coletividade que não o mago, em um *cosmos* inteligível e manipulável pelo conhecimento de segredos e práticas ocultas (NOGUEIRA, 2004, p. 39).

Enquanto a magia se ocupa em intervir na ordem natural a feitiçaria<sup>9</sup> será aqui 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 culturais<sup>10</sup> 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 de outro, essa base comum funcionou como um canal dialógico, permitindo encontros propiciadores de sincretismos<sup>11</sup>.

Esse campo de encontros entre grupos europeus e africanos formou “uma espécie de pacificação implícita” entre eles, onde estes “aceitavam oficialmente sua

<sup>9</sup> Como Souza, este trabalho não 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.

<sup>10</sup> 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.

<sup>11</sup> *Sin-cretismo* = 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.

conversão [...] e aqueles reconheciam oficiosamente a sobrevivência das religiões de origem nas periferias das católicas”. Para os africanos formava-se um “compromisso defensivo” onde eles se sujeitavam “à aliança invasora da religião dominante, desde que se permitisse certa tolerância cultural” (CANEVACCI, 1996, p. 16).

Por outro, esse sincretismo formou uma união temporária entre os grupos africanos que migraram para a América. Essa união temporária contra um inimigo comum, o sincretismo, foi reorganizando os modelos culturais africanos e com eles suas relações mágicas e feitiçarias. Esses movimentos de aproximação e afastamento entre os grupos formaram laços tais que, na impossibilidade de se reorganizar os grupos étnicos africanos no continente americano, foram formadas novas nações<sup>12</sup>. Essas, açambarcavam grupos étnicos diferentes que tinham como elemento comum terem sido colocados em um mesmo “lote” de captura; serem companheiros de viagens embarcados em portos comuns ou apenas pessoas que compartilhavam o mesmo navio rumo à Calunga.

Se os diálogos culturais, proporcionados pela escravidão moderna atlântica, tiveram início ainda em território africano, o seu desenrolar, teve também como palco, os porões dos navios que conduziam os escravos para além da Calunga. As viagens poderiam durar mais de um ano desde a captura em um interior africano até o seu destino final na América. Esse tempo facilitava a construção de uma solidariedade entre os companheiros de desdita. A vida étnica, o lugar ocupado na sociedade de origem e as relações sociais vividas, passavam a ser substituídas por outras. Nestas, ainda que tendo sido iniciada de forma compulsória, os passageiros, que tinham por destino o mundo dos mortos, iam compartilhando crenças, dores, saberes e esperanças.

Algumas línguas banto, como o Quimbundo, Quicongo e Umbundo compartilhavam de uma palavra que reunia interpretações como “meu barco”, “camarada de embarcação” e, segundo Slenes, principalmente “companheiro da travessia da vida para a morte branca”. Essa palavra era malungo. “A história de ‘malungo’ encapsula o processo pelo qual escravos, falantes de línguas banto

---

<sup>12</sup> O conceito de **nação** é aqui utilizado, como define Karasch, referindo-se “... não somente a um pequeno grupo étnico ou a um grande estado de onde vieram os africanos, como também a um novo grupo criado...” KARASCH, Mary C. **A vida dos escravos no Rio de Janeiro 1808-1850**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 506, nota 3.

diferentes e provindos de diversas etnias, começaram a descobrir-se como irmãos” (SLENES, 1991-1992, p. 54).

Durante os séculos em que durou a escravidão atlântica foi ocorrendo a formação de diversas formas de irmandades que foram além do universo dos banto. Ao lado de povos desse grupo, como ambundos, ovibundos, congos, jingas, tios e zulus, da África Central, vieram se irmanar falantes dos grupos jalofos, tucolores, mandingas, fulas, da região do Senegal e acãs, daomeanos, fons, oiós, iorubas evé e edos, que habitavam o espaço entre a Costa do Marfim e a atual República dos Camarões. Muitos outros fizeram parte dessa irmandade. Quando desembarcados no Brasil, novos laços haviam se formado. E, para os malungos sobreviventes à Calunga outros desafios surgiriam e novos laços se formariam.

“Talvez tenha sido assim” a construção da história de escravos, que se dirigiram para o sertão do centro-oeste colonial brasileiro entre os séculos XVIII e XIX. Talvez tenha sido a história de companheiros de viagens que, após a travessia da Grande Calunga, tiveram que enfrentar outra, de não menores sacrifícios, para atingirem a região das minas do Cuiabá e do Mato Grosso. Segundo Assis

os negros que chegaram a Mato Grosso foram duplamente violentados quer físico quer culturalmente, passando por novos sofrimentos nas viagens monçoeiras de São Paulo para Cuiabá, como também na do Grão-Pará para Vila Bela (1988, p. 37).

Nesse novo momento, muitos dos aprendizados, formados no histórico diálogo entre europeus e africanos e, na América com as sociedades indígenas, tenham estado presentes no novo desafio de uma nova Calunga. Essa, marcada por viagens que duravam em torno de cinco meses, chamadas de monções. Nelas, muitas respostas teriam que ser ofertadas. Muitas vezes entre o acerto e o erro estava a vida ou a morte.

Alguns dos companheiros de viagens não fizeram a travessia do Atlântico. Muitos deles eram descendentes de africanos nascidos no Brasil. No entanto, como afirma Karasch “alguns escravos nascidos no Brasil viviam mais longe de seus locais de nascimento do que escravos nascidos em Luanda, Angola” (2000, p. 35). Sem dúvida houve muitas formas de travessias e muitas calungas. Agora, os companheiros que se encontravam em Ararituaba, porto onde embarcaram a maioria dos escravos rumo ao Mato Grosso, compartilharam de uma mesma história.

E eles tiveram que explicar, como seus antepassados, com baleias, barcos e espíritos, as perguntas e os desafios que a vida rumo ao sertão lhes colocava.

A história que aqui será narrada é a de companheiros de viagens e suas tentativas de pôr em prática seus conhecimentos mágico-religiosos para conseguir chegar ao destino: a segunda morte. E, indo além, manter vivas as possibilidades de um novo renascimento. Essa é uma história de vivos no reino dos mortos e de mortos que se fazem vivos para auxiliar a manutenção dos vivos. É uma história para lá da Calunga Grande; entre o Aye e o Orum<sup>13</sup>; no ponto exato entre o céu e o inferno. É uma história de malungos; de malungos do sertão.

### **1.1 A construção dos personagens: os malungos do sertão**

Como toda história, essa também necessita de um palco, com cenários e lugares. E, além de espaços, temporalidades e atores, os sujeitos históricos. Em um primeiro momento essa pesquisa ficaria restrita ao Mato Grosso<sup>14</sup>. No entanto a especificidade do deslocamento humano para essa região fez com que fosse ampliada a espacialidade do trabalho. Como em Roma, muitos caminhos levavam a Mato Grosso.

---

<sup>13</sup> Na cosmologia lorubana o cosmos foi dividido entre o Aye (mundo dos vivos) e o Orum (mundo das divindades e espíritos antepassados).

<sup>14</sup> Aqui entendido, “em três concepções. Uma primeira relativa ao período de 1719-1734, denotando exclusivamente o Arraial/Vila de Cuiabá [...]. Uma segunda relativa ao período de 1735-1752 incluindo o Arraial de Lavrinha, a Sudoeste de Cuiabá e o conjunto de Arraiais de S. Francisco Xavier, S. Vicente Ferrer, N. Sra. do pilar e Santana, no ‘Mato Grosso dos parecis’, ou mais simplesmente ‘Mato Grosso’ – constituindo-se ainda esse universo o da Vila do Cuiabá[...]. Uma terceira relativa ao período 1752-1808 da implantação propriamente da dita Capitania de Mato Grosso com dois distritos distintos: o de Cuiabá [...] e de Vila Bela” ROSA, Carlos Albero. **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. 4-5.

### 1.1.1 A grande Calunga Pequena

Os malungos que desembarcavam em Santos, oriundos de caminhos terrestres brasileiros e portos atlânticos americanos e africanos, agora teriam uma segunda viagem. Perfazendo uma rota terrestre, onde passariam por São Paulo, cidade de Itu, chegariam até ao porto de Ararituaba. Dali teria início uma nova jornada através da chamada “rota anfíbia” que levaria os viajantes sobreviventes aos sertões do Cuiabá e do Mato Grosso.

Se a primeira travessia atlântica representava para os africanos, que realizaram a viagem, e para seus descendentes, em memória, a primeira morte, a segunda também provocaria desafios específicos. Nela, ocorreria a necessidade de um renascimento, onde o conjunto cultural do africano e afro-descendente teria que se reorganizar às novas condições de vida. Essa seria uma nova calunga e seus esforços não seriam menores que a primeira. Essa etapa da viagem, “gastava mais tempo do que de Lisboa ao Rio de Janeiro” (HOLANDA, 1976, p. 53). Esse era o desafio.

O autor da “Notícia 7<sup>a</sup>. prática” descreve esse trajeto:

Dá-se princípio a esta viagem saindo da cidade de São Paulo para a Vila de Itu, em que se gastam 3 dias de gente carregada. Desta Vila de Itu se vai por terra costeando o rio à Capela de N. Senhora da Penha, que são dois dias de gente carregada . Está esta Capela em um sítio, a que chamam Ararituabá, que quer dizer Arara, que come nas pedras e é o posto, onde embarcam, e despedem da Senhora, os que passam a estas Minas [do Cuiabá]. Este rio de Itu quando passa por São Paulo, e desce até o grande salto, que faz na mesma Vila de Itu, se chama Tietê, daí para baixo o Anhembi, que vale o mesmo que Madre do Rio (*in* TAUNAY, 1981, p. 149).

A rota entre Ararituaba e Cuiabá não foi o único caminho percorrido entre o século XVIII e XIX, e nem teve um único percurso. Muitos caminhos levaram os viajantes ao Cuiabá e Mato Grosso em busca do sonho do eldorado. Uma outra rota fluvial, denominada “monções do Norte”, foi a criada entre o Grão-Pará e o Mato Grosso em 1742. Esta viagem era feita através da navegação dos rios Amazonas,

Madeira e Guaporé<sup>15</sup>. Às rotas náuticas veio a juntar-se a terrestre de Goiás, criada entre os anos de 1736/1737. Esta, atendia a uma tentativa de interligar um “complexo de mineração” (LENHARO, 1982, p. 19) em que as duas regiões - Cuiabá e Goiás - viviam a partir da primeira metade do XVIII. Essa última via servia como uma rota secundária que realizava a interligação entre Cuiabá e Goiás e deste com o Rio de Janeiro e a Bahia.

Em relação à rota entre Araraguaba e Cuiabá, Holanda chama a atenção para o fato de que mesma não foi sempre utilizada. Segundo o autor, um dos primeiros passos dos sertanistas e, posteriormente, dos monçoeiros consistia “na escolha da rota mais adequada, entre as muitas que podiam levar ao extremo Oeste” (HOLANDA, 1976, p. 61). Os viajantes, a princípio “costumavam ir aos chamados campos de Vacaria (ao sul do atual território mato-grossense)”. Algumas vezes utilizavam “os rios Paranapanema e Invinhema, afluentes ambos do Paraná”. Outras vezes utilizam “o Tietê, o Pardo e o Anhanduí-Guassu” (HOLANDA, 1976, p. 61).

As dificuldades, como a disputa sobre a posse de partes dessas rotas entre Portugal e Espanha, a presença ostensiva dos cavaleiros Guaicuru, renomados inimigos dos sertanistas e monçoeiros, fizeram com que outros caminhos fossem buscados. Pelo início da década de 1720, uma nova rota se tornava preferencial. Esta, estimulada pela descoberta de ouro no Coxipó-Mirim, em 1719, por Moreira Cabral. Partindo do Rio Tietê, prosseguia pelo Rio Grande (Paraná), Pardo e Sanguessuga. O Varadouro de Camapuã era um dos raros momentos em que as águas eram trocadas por terras. Prosseguiram pelos rios Coxim, Taquari, Paraguai, Porrudos (São Lourenço) e, finalmente, após cerca de cinco meses de viagem, chegavam ao Cuiabá navegando por rio do mesmo nome, destino final de muitos desses viajantes. Apesar das outras rotas não serem totalmente abandonadas, a partir do segundo quartel do século XVIII a rota desenvolvida com a inserção do Varadouro de Camapuã foi a principal até o ocaso das monções por volta da terceira década do século XIX.

Taunay registra o início do “episódio das monções” como “inserto com o maior relevo nos anais do bandeirantismo de São Paulo, assumindo ímpar originalidade

---

<sup>15</sup> As adversidades pelas quais passaram os monçoeiros de Araraguaba a Cuiabá em muito se assemelham a das “monções do norte. problemas com cachoeiras, animais e índios também eram comuns. Ver: Almeida, J.L. Diário da Vila e Barcelos à Capital de Mato Grosso 1781-1782. In: **Diários de Viagem de Francisco José de Lacerda e Almeida**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1944.

não só em nossos fastos nacionais como nos do Universo” (TAUNAY, 1981, p. 17). Segundo ele “dos três eldorados brasileiros um apenas decorreu da navegação fluvial”: o do Cuiabá. “Ninguém ignora que os das Minas Gerais e de Goiás procedem de estradas terrestres” (TAUNAY, 1981, p. 18). Ele enfatiza que

[...] em parte alguma do globo as condições geográficas, demográficas, comerciais, coexistiram e associaram-se tão típicas, tão originais, quando as que caracterizaram essa via anfíbia de milhares de quilômetros de imensos percursos fluviais e pequenas jornadas terrestres p a estrada das monções entre os pontos terminais de Araraitaguaba e Cuiabá, separada por três mil e quinhentos quilômetros da mais áspera navegação com a mínima solução de continuidade constituída por alguns quilômetros do Varadouro de Camapuã (TAUNAY, 1981, p.17).

Partindo do planalto de Piratininga o primeiro dos rios das monções não se voltava para o mar atlântico: “o Tietê corria para os sertões” como a convidar os que estavam dispostos a arriscar a vida na travessia para, ao final, chegar a um novo eldorado (TAUNAY, 1981, p. 18). Era como “uma seta apontada para o sertão a indicar caminhos” (NÓBREGA, 1978, p. 25).

O uso da palavra monção<sup>16</sup> pelos portugueses deveu-se quando de sua expansão comercial e marítima. Era uma designação dada no sudeste asiático para um vento periódico que em determinada época do ano favorecia a navegação. Adaptada à nossa realidade colonial a expressão foi utilizada para nomenclaturar a viagem realizada em sua maior parte do tempo por rios e que levavam homens - livres e escravos – animais, víveres, ferramentas, enfim tudo o que fosse necessário para sobreviver e produzir nas minas e terras do Cuiabá e Mato Grosso entre os séculos XVIII e XIX.

Silva chama a atenção para o fato de que a expressão também podia ser empregada como “a natureza específica da expedição, sendo a palavra reservada àquelas que transportavam autoridades, tropas de linha ou que prestavam qualquer serviço oficial à Coroa” (2004, p. 25).

A navegação fluvial entre Araraitaguaba e Cuiabá iniciava-se preferencialmente entre os meses de abril e junho. Essa era a opinião de muitos monçoeiros. O autor da “Notícia 7ª. prática” explica que

---

<sup>16</sup> Originada da palavra *mausim* que significa estação do ano em que se dá determinado fato. FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo dicionário Aurélio**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, s/d, p. 939.

[...] a monção mais conveniente para as Minas do Cuiabá, é a de 20 de Maio até dia de Santo Antônio: alguns há, que se alargam até o meio de Julho, mas estes são só alguns sertanistas práticos no mesmo sertão, e que se valem de muitos gentios mansos, e domésticos para esta navegação p mas segura é sem dúvida a de 20 de Maio até 13 de Junho, tempo em que se deve estar já no Rio Grande por não se expor ao risco de ter contra si as correntes dos rios, e suas enchentes, nas quais se tem perdido muito gente (*in* TAUNAY, 1981, p. 149).

A preferência pelos meses acima fez com que se fizesse uma analogia entre as monções asiáticas e a realizada para as minas do Cuiabá, passando a receber esse nome. Isso não quer dizer que outros períodos não fossem utilizados para a viagem. Podia ocorrer que “por outras causas e acima de tudo pelo receio das sezões e febres, malignas – ameaça constante nas ocasiões das enchentes -, optasse pelos meses de junho a setembro” (HOLANDA, 1976, p. 78).

Ainda em relação ao palco onde se desenrola a trama da pesquisa, Mato Grosso e a via anfíbia monçoieira, outros espaços externos foram articulados. Ao contrário da tese que propôs um isolamento histórico para o Mato Grosso (CORREA, 1976; CORREIA FILHO, 1969;), esse espaço será pensado articulado a três eixos coloniais, - “o eixo paulista, o eixo-goiano- mineiro, e o eixo amazônico-paraense” (ROSA, 1996, p. 5). E, do ponto de vista externo, fazendo parte desse espaço, o eixo metropolitano - Portugal. Através dessa articulação buscar-se-á demonstrar que as práticas mágicas e feitiçarias praticadas no Mato Grosso estavam em sintonia com os outros espaços citados, o que contribui para a tese do não isolamento matogrossense nos séculos XVIII e XIX.

A temporalidade proposta - 1719 e 1830 - tem como baliza inicial a descoberta do ouro em um afluente do Rio Cuiabá, o Coxipó Mirim por uma bandeira apresadora, comandada por Pascoal Moreira Cabral, em 1719, o que geraria o início da corrida do ouro para o Mato Grosso (BARBOSA DE SÁ, 1975, p. 11). A baliza final é marcada por um processo que culmina com a decadência da rota fluvial, entre Ararituaba e Cuiabá (HOLANDA, 1976, p. 69). Mais que o fim da “rota anfíbia” a década de 1820 caracterizou-se por um marco divisório entre o período Colonial (1500/1822) que se findava e o Imperial (1822/1889) que nascia. O segundo quartel do século XIX reservaria um novo momento histórico para o Mato Grosso.

### 1.1.2 Os malungos do sertão

Em relação aos atores históricos dessa pesquisa é preciso também um cuidado no reconhecimento de suas especificidades. A princípio, a pesquisa pretendia ficar restrita as práticas mágicas de africanos e afro-descendentes. No entanto, a presença de europeus e descendentes como realizadores das práticas mágicas e de grupos indígenas, também praticantes de magia e, além dessa, de feitiçaria, acabou por alargar o espaço das personagens dessa trama.

Logo no início da travessia monçoeira ou através dos outros caminhos que levavam às minas de Cuiabá, Mato Grosso e adjacências a presença de grupos indígenas já se fazia constante. Na via mais usual, de Ararituaba à Cuiabá, a presença de grupos étnicos como compositores da marujagem ou como adversários na travessia já se mostravam presentes. Caiapó, Guaicuru, Paiaguá, Bororo, dentre outros, fizeram parte do universo social de brancos, africanos e seus descendentes.

A participação desses grupos não se restringiu à travessia. A presença nas Vilas, cidades, missões, fortes, e onde existisse a presença humana, coloca esses grupos como partícipes importantes na composição dos grupos sociais dessas regiões e vetores importantes para o entendimento desse processo histórico.

Indo além, eles também aparecem na documentação como praticantes de magia e, principalmente, de feitiçarias. Os documentos referentes aos espaços da Freguesia de São Luís da Vila Maria do Paraguai, Freguesia de Santana do Sacramento do lugar de Guimarães apresentam membros das sociedades indígenas, como os moxos ou chiquitos, bororos, como principais praticantes da magia e feitiçaria. Nesse sentido, as próprias fontes “exigiram” um espaço para esses outros tipos de companheiros de viagens e de história. Eles arvoraram o direito para que esses grupos também fizessem parte dos chamados “malungos do sertão” ocupando, como será apresentado adiante, o papel de *homo magus*.

O segundo grupo que compõe a trama é o de europeus e descendentes. Como os grupos indígenas, acima citados, eles se colocaram, ao longo da pesquisa, como partícipes importantes, quer como atores do cotidiano mato-grossense, e nele como crente das práticas mágicas e feitiçarias, quer como praticantes delas. Souza lembra que

Os portugueses chegaram ao Brasil num momento em que a presença de Satã entre os homens era especialmente marcante. Monstros, animais, seres diabólicos, os colonos foram também feiticeiros, as formulações se sucedendo e se desdobrando no imaginário europeu (1986, p. 153).

Oriundos do continente europeu, das ilhas atlânticas, do continente africano ou de outras regiões da própria colônia Brasil, europeus e descendentes forneceram importantes peças para a formação de um modelo de práticas e feitiçarias que, no século XVIII, já possuía uma especificidade em relação às práticas em outros lugares do universo cristão, de uma forma geral, e lusa, de forma específica. Antes mesmo da chegada à colônia portuguesa na América, mantinham uma dinâmica na construção, transformação e reconstrução de suas crenças e práticas de magia e feitiçaria. Através de diálogos internos, como os realizados com As práticas pagãs, pré-cristãs<sup>17</sup>, com o judaísmo, dentre outros, quer através de diálogos externos, como os realizados com os africanos que passaram a habitar Portugal ou no próprio espaço africano que os europeus passaram a conviver.

O terceiro grupo que merece uma análise acurada de suas especificidades é dos africanos e seus descendentes. Como a pesquisa deitou maiores esforços no entendimento das práticas de magia e feitiçaria, praticas por esses grupos, sem deixar de perceber o papel dos outros dois anteriores, foi realizada uma pesquisa mais aprofundada sobre as origens étnico-culturais e suas colocações na espaço-temporalidade estudada. Isso proporcionou uma melhor compreensão de como africanos e descendentes se colocaram na construção e uso das referidas práticas, hora como um grande grupo africano e afro-descendente, hora como grupos específicos dentro desse universo. Em alguns momentos compondo entre si e com membros das sociedades indígenas, européias e seus descendentes, em outros se conflitando.

O comércio de escravos da África para o Brasil sofreu diversas modificações ao longo dos seus, aproximadamente, quatro séculos de existência. Desde o volume de escravos, até a variedade de grupos étnicos que serviram a esse tráfico, devem ser analisados em espaços, temporalidades e interesses específicos.

---

<sup>17</sup> Ginzburg escreve que “no decorrer de um século [XVI], os *benandanti* se tornam feiticeiros; e suas reuniões noturnas, que tem como objetivo proporcionar fertilidade, transformam-se no sabá diabólico, com a sua seqüela de tempestades e destruições. No caso do Friul, pode-se afirmar com segurança que a bruxaria diabólica se difundiu como deformação de um culto agrário anterior” GINZBURG, Carlo. **Os andarilhos do bem: feitiçarias e cultos agrários nos séculos XVI e XVII**. São Paulo: Companhia. das Letras, 2001, p. 11.

Em relação às especificidades espaço-temporais deve se ter conhecimento que entre o século XVI e XIX foram introduzidos no Brasil aproximadamente 4.000.000 de africanos de origens diversas (MATOSO, 1982). As especificidades citadas foram responsáveis pela criação de um movimento conhecido como “ciclos escravistas”. Os ciclos eram resultantes de processos históricos compostos por interesses e possibilidades de europeus e africanos e, em um segundo momento, com a participação de colonos brasileiros. Isso significa que para compreender esses ciclos é necessário conhecer as especificidades históricas de atores europeus e africanos. Mais que uma história de domínio europeu sobre o Continente Africano, essa foi uma história de conflitos e composições entre os diversos grupos envolvidos.

Durante esses ciclos determinados grupos étnicos, já apresentados nessa introdução, e determinadas regiões do Continente Africano ocuparam um espaço de destaque no tráfico de escravos. O primeiro movimento escravista, predominante no século XVI, foi o chamado “ciclo da guiné”. Ele foi constituído majoritariamente por escravos sudaneses, localizados no Noroeste Africano. O segundo foi chamado “ciclo do Congo e de Angola” vigorando durante o século XVII e introduziu no Brasil o macrogrupo lingüístico conhecido genericamente por “banto” que ocupava boa parte do continente africano ao Sul da Linha do Equador. O terceiro ficou conhecido como “ciclo da Costa da Mina”, predominante na primeira metade do setecentos, e “ciclo da Baía de Benin”, destacando-se a partir da metade do mesmo século. Nesse período novamente grupos sudaneses, oriundos da Costa Ocidental prevaleceram. Durante o século XIX houve um último movimento escravista para o Brasil. Nele havia uma maior heterogeneidade étnica e de lugar de origem. Mas, mesmo assim, prevaleceram os africanos oriundos de Moçambique e Angola (MATOSO, 1982)<sup>18</sup>.

Em relação aos interesses dos traficantes e senhores pelos escravos, há que se perceber também diferenças históricas. Se os ciclos escravistas foram definidos, por um lado, pelos interesses de europeus e africanos, por outro lado, os interesses coloniais também representaram forças que influíram nas escolhas de praças e tipos de escravos. A existência de uma economia de mineração predominante na primeira

---

<sup>18</sup> É importante ressaltar que a presença dos ciclos não significou uma exclusividade no tráfico de escravos. Durante a vigência dos ciclos, grupos não pertencentes às regiões mais exploradas no momento continuaram a vir para o Brasil.

metade do XVIII e agrícola no segundo contribuíram para a escolha de determinados escravos de determinadas regiões.

Em uma correspondência ao Conselho Ultramarino, no segundo quartel do XVIII, o então governador do Rio de Janeiro responde à sugestão do Rei em contratar negros angolas para a região das minas, em sua opinião, mais obedientes que os Mina. Discordando o governador, afirma que “Os negros mina são os de maior reputação para aquele trabalho [mineração], dizendo os mineiros que são os mais fortes e vigorosos”<sup>19</sup>.

Por sua vez, Mattoso afirma que “do Congo e Angola vêm à Colônia os bantos da África equatorial e central, considerados excelentes agricultores” (1982, p. 22). Não é portanto, coincidência que durante o século XVII e a segunda metade do XVIII, quando da dominação da economia agrícola os banto tenham sido maioria. De igual forma, enquanto na primeira metade do XVIII ocorria o auge do ciclo aurífero, a maior entrada tenha sido de negros da África Ocidental, genericamente chamados de Mina<sup>20</sup>.

A segunda, que não podemos perder de vista, é aquela que percebe a dinâmica cultural entre americanos, europeus, africanos e seus descendentes no Brasil, ao longo dos séculos de contato. Ainda que, em relação aos malungos do século XVIII, Thornton afirme que “a cultura africana não sobrevivia: ela estava chegando” e independente das “brutalidades da travessia transatlântica ou das condições de vida, os escravos não esqueceriam a língua nativa ou mudariam seus conceitos sobre beleza ou música”. Indo além, afirma que os mesmos não abandonariam “seus alicerces ideológicos de religião e estética” (THORNTON, 2004, p. 413). É também verdade que esses elementos culturais sofreram mudanças em contatos, desde o início do século XV, entre as sociedades citadas, e durante os séculos vindouros.

---

<sup>19</sup> Parecer do Conselho Ultramarino, apud, LARA, Silvia Hunold, Os Mina em Minas: linguagem, domínio senhorial e etnicidade, In: História e Fronteiras, XX Simpósio Nacional da ANPUH, (1999-Florianópolis). São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP: ANPUH, 1999, p. 681.

<sup>20</sup> Segundo Lara “Estudos recentes têm enfatizado que ‘os chamados ‘mina’ não são um grupo étnico e sim o resultado da reorganização de diferentes grupos étnicos procedentes da Costa da Mina que, a partir do século XV, em função da configuração do Império português, passam a ser assim designados. [...] Verger define Costa da Mina como a parte do golfo de Benin entre o rio Volta e Cotonu, distinguindo-a da Baía de Benin, que incluiria também a região a leste, até o ‘rio Lagos (1987, p. 19)’. O nome deriva do fato de este litoral estar situado a sotavento do castelo de S. Jorge da Mina, uma das mais antigas fortalezas portuguesas no litoral africano, situada na região conhecida como Costa do Ouro. Correspondendo ao atual sudeste de Gana, Togo e República Popular do Benin e sudoeste da Nigéria, a região aparece na literatura de língua inglesa como Costa dos Escravos. Ibid.; p. 10.

A migração para a região do Mato Grosso, entre os anos 1719/1830, foi contemporânea dos dois últimos ciclos. Em relação a eles Matoso escreve que

O terceiro ciclo é o da Costa da Mina, em que interessam novamente os negros sudaneses, dominando todo o século XVIII. A partir de meados desse século, o ciclo se desdobra para dar surgimento a um outro ciclo propriamente baiano, o da baía de Benin, junto com o tráfico ilegal que se desenvolve a partir das proibições impostas pela Inglaterra após 1830. O século XIX brasileiro vê chegar escravos das mais diversas procedências, porém com nítida predominância de negros de Angola e Moçambique, então possessões portuguesas (1982, p. 23).

Assis afirma que a presença do africano e afro-descendente na região de Mato Grosso, minimamente<sup>21</sup> “teve início com as atividades mineradoras, começadas a partir de 1719”. (1988, p. 22). Ao descrever a bandeira de Pascoal Moreira Cabral, Barbosa de Sá registra que ela foi feita “as suas custas com grandes percas e riscos em serviço de Sua Real Majestade e como de feito tem perdido oito homens brancos, fora os negros...” (1975, p. 11).

Os termos negros e escravos muitas vezes foram usados nos documentos indistintamente para designar índios, africanos e afro-descendentes. Isto dificulta a identificação dos grupos na história mato-grossense. No entanto, algumas situações nos permitem perceber a presença distinta dos mesmos, sugerindo uma presença africana e afro-descendente ainda na década de 1720.

No ano de 1722, enquanto o Capitão Jacinto Barbosa Lopes construía a Igreja do Senhor do Bom Jesus do Cuiabá, “levantaram os pretos uma capelinha a São Benedito” (BARBOSA DE SÀ, 1975, p. 15). A ligação histórica entre africanos e afro-descendentes com o Santo permite afirmar, com alguma segurança, que o termo preto teria sido aqui usado como escravo africano<sup>22</sup>.

Desde então, a presença de africanos e afro-descendentes tornou-se marcante e, muitas vezes, predominante na região. Segundo o “Mapeamento da população Escrava” entraram na Capitania do Mato Grosso, entre os anos de 1720 e 1772, 15.380 escravos.

---

<sup>21</sup> Assis sugere que fontes do bandeirantismo “apresentam brechas possíveis para sustentar a idéia que a entrada do negro africano em Mato Grosso foi concomitante com a entrada do bandeirante”. ASSIS, Edvaldo de. **Contribuição para o estudo do negro em Mato Grosso**. Cuiabá: UFMT-NDIHR / Imprensa Universitária, 1988, p. 22.

<sup>22</sup> Karasch afirma que “embora ‘negro’ e ‘preto’ servissem às vezes para os negros brasileiros, esses termos eram usados com maior probabilidade em relação a africanos”. Op. cit.; p. 37.

Tabela 1 - Entrada de escravos em Mato Grosso 1720-1772

ANO	QUANTIDADE	MÉDIA/ANO
1720-1750	10.775	359,1
1751-1764	3051	217,9
1765-1768	843	210,7
1769-1772	1711	427,7
<b>TOTAL</b>	<b>15.380</b>	<b>303,8</b>

Fonte: população da Capitania de Mato Grosso em 1800. Revista do IHGB, XXXVIII, Rio de Janeiro, 1865.

Esse afluxo de escravos deveu-se a diversos fatores. Na primeira metade do XVIII essa mão-de-obra foi absorvida pela mineração, montagem da máquina administrativa, engenhos de cana-de-açúcar e criação de gado. Já na segunda metade contribuíram para o seu uso a construção de Vila Bela, a proliferação de engenhos, para o fim, oficialmente, da escravidão indígena, e a construção de fortes visando garantir as fronteiras (ASSIS, 1988, p. 40).

Em 1800 Mato Grosso possuía uma população de 25.821 pessoas, sendo que 11.190 eram escravas.

Tabela 2 – População do Mato Grosso em 1800

	Pretos	Pardos	Branco	Totais
Escravos	10.954	956	---	11.910
Livres	3.319	6.350	4.242	13.911
Totais				25.821

Fonte: População da Capitania de Mato Grosso em 1800. Revista do IHGB, XXXVIII, Rio de Janeiro, 1865.

Os dados possibilitam verificarmos que a população branca era constituída de apenas 16,42% da população, enquanto restante era de 83,58%. Destes, 46,12% eram de pretos e pardos; escravos ou livres.

Em 1815, apesar de algumas modificações, a população irá permanecer predominantemente não branca.

Tabela 3 – População do Mato Grosso em 1800 e 1815

Ano	Escravos			Livres			Totais	
	Pretos	Pardos	Total	Pretos	Brancos	Pardos		Total
1800	10.954	956	11.910	3.319	4.242	6.350	13.911	25.821
1815	9.319	1.569	10.888	2.656	5.813	7.908	16.377	27.265

Fonte: Mapa da população da Capitania de Mato Grosso – 1815. RIHGB, 1957.

Ainda que a população escrava tenha sido reduzida em 8,6% permaneceu sendo quase 40% da população. Se somarmos a esse grupo os pardos e pretos livres chegaremos a um total de, aproximadamente, 79%.

Esses quadros demográficos demonstram que a presença de africanos e afro-descendentes foi majoritária ao longo de todo o período que aborda a pesquisa.

Feita a constatação de que a população do complexo urbano-industrial mato-grossense, no período estudado, é composta majoritariamente de africanos e afro-descendentes<sup>23</sup>, é necessário definir os locais de origem dos africanos que compuseram o grupo dos malungos do sertão. Se a documentação em relação aos indígenas, africanos e afro-descendentes gera dúvidas, a especificidade étnica se apresenta com maiores lacunas.

Os estudos realizados até o momento tendem a ver a predominância no Mato Grosso de africanos do macro-grupo banto. Em pesquisa sobre Vila Bela, Bandeira escreve que “genericamente pode-se identificar a influência banto como marca fundamental dominante em muitas práticas culturais da comunidade” (1988, p. 73). O pesquisador Carlos Rosa, corroborando com a tese, afirma que “a predominância banto em Mato Grosso tem sido afirmada a partir de trabalhos antropológicos e ultimamente alguns levantamentos documentais têm preliminarmente confirmado essas afirmações, no longo prazo” (1996, p. 214).

No entanto, a presença sudanesa também se faz presente ao lado da banto. Nunes, ao pesquisar a Companhia Geral do Grão-Pará, aponta que africanos da

<sup>23</sup> Para tal análise estatística não foram consideradas as sociedades indígenas que viviam fora do complexo urbano-rural do Mato Grosso para esse período.

Costa da África, oriundos de Bissau, Angola, Cabo Verde e Cacheu, serviram ao comércio que abastecia pelo norte o Mato Grosso entre os anos de 1755-1778. Bandeira confirma essa procedência e a especifica ainda mais. Segundo ela “os dados disponíveis permitem indicar Guiné<sup>24</sup> e Angola como os locais africanos de maior procedência dos escravos de Vila Bela” (1988, p. 73).

Rosa, dando um passo além nessa discussão, coloca que

Com os dados disponíveis até o momento, é possível supor que a predominância de uma ou outra matriz étnico-lingüística variou nos micro-espacos da capitania (freguesias, paróquias, vilas, arraiais, propriedades rurais, quilombos) e no tempo. Dados extraídos de testamentos, no período de 1773-1783, por exemplo, indicam predomínio de africanos sobre crioulos-caburés-mulatos-pardos e, entre os africanos, predomínio de sudaneses sobre bantos, particularmente de Mina (e poucos nagôs). Por ora parece clara a coexistência de plantéis sudaneses e bantos (1996, p. 214).

Indo além, é possível perceber a preferência por determinados grupos, em detrimento de outros, de acordo com as atividades praticadas. Como vimos acima, Lara aponta a preferência dos mineradores em obterem negros mina (1999, p. 681), enquanto Mattoso (1982, p. 22) chama a atenção para a qualidade dos congolanos em relação à agricultura.

Uma carta, datada de 1769, demonstra que as preferências apresentadas em outras regiões do Brasil para o período estudado, se refletem no Mato Grosso. Endereçada a Luis Pinto de Souza Coutinho ela demonstra a preferência do seu autor por grupos africanos de Cacheu e Cabo Verde em detrimento dos Angolas e Benguelas<sup>25</sup>.

Os dados acima permitem confirmar que a entrada de africanos no Mato Grosso esteve coerente com os ciclos apresentados por Mattoso (1982). Nossos malungos do sertão foram oriundos ou descendentes, majoritariamente, de grupos

<sup>24</sup>Segundo Lara “inicialmente o nome utilizado pelos portugueses para designar as primeiras ‘terras de negros’ conquistadas em meados do século XV (correspondendo à costa ocidental do atual Senegal). Já em 1485, a Guiné deixava de ser ‘coisa muito pequena e de pouca estima’ para ser incorporada aos demais outros títulos ostentados pelos monarcas portugueses. Então, ser ‘senhor de Guiné’ significava dominar toda a costa africana ao sul do Saara, até a região de Angola, descoberta por Diogo Cão em 1482. Mesmo com a continuidade das descobertas e a passagem pelo Cabo da Boa Esperança, a palavra continuou a ser empregada até o século XVIII designando ora as terras mencionadas por Zurara (atuais Senegal, Gâmbia, Guiné Bissau e Guiné) ora quase toda a costa atlântica do continente” Op. cit.; p. 3.

<sup>25</sup> Carta a Luis Pinto de Souza Coutinho. Msss., Avulsos, pará, 4-6 1769, doc. 14, 1769, APMT.

embarcados em portos da Costa da Mina, Baía do Benin e Angola, oriundos do tráfico africano que envolvia essas regiões no XVIII e XIX.

## 1.2 O enredo

Apresentados os atores históricos e seus espaços de atuações, é chegado o momento de revelarmos o enredo: o papel das práticas mágicas e feitiçarias como elemento de sujeição de africanos, indígenas, europeus e seus descendentes, no Mato Grosso do setecentos. Para tal, mister se torna, que sejam definidos termos como “magia” e “feitiçaria”.

As práticas mágicas e feitiçarias fazem parte da história de várias sociedades humanas e apresentam registros milenares. Muitos destes, como os deixados pelas pinturas rupestres, demonstram a intenção do homem em controlar a natureza. Cenas de caça, de guerra, de vida grupal pressupõem uma intencionalidade do homem para que aqueles fatos ocorram, submetidos aos seus interesses.

A Ciência Moderna vem produzindo, há mais de um século, um vasto debate sobre o tema magia. Intelectuais como Frazer (1991), Lévy-Bruhl (1960), Mauss (1974), Durkheim (2000), Evans-Pritchard (1978), Malinowski (1988), Radcliffe-Brown (1973) e Lévi-Strauss (1996) foram alguns dos responsáveis pela manutenção desse forte diálogo. Durante esse debate os temas religião e ciência foram incorporados ao primeiro. Não cabe aqui uma discussão sobre cada uma das teses apresentadas<sup>26</sup>, mas merecem destaques algumas das que contribuíram no escopo desse trabalho.

A primeira questão que merece destaque é a compreensão que Lévi-Strauss imprimiu sobre a concepção evolucionista do trinômio magia, ciência e religião. Em O pensamento selvagem (1996) o autor esclarece que as três formas estão contidas em todas as sociedades e que as mesmas não ocorrerem de forma evolutiva. Magia não evolui para religião e esta para ciência. São conhecimentos paralelos.

Indo além, não será estabelecida uma fronteira como se os três elementos fossem estanques. Segundo Mauss e Hubert magia e religião, além de igualmente complexas, se interpenetram gerando uma indissociabilidade entre as mesmas

---

<sup>26</sup> Para uma análise inicial desse debate ver: Montero, Paula. **Magia e pensamento mágico**. São Paulo: Ática, 1986.

(MAUSS & HUBERT, 1974). Conceitos como o de transcendência e imanência não fazem parte do repertório cultural de muitas sociedades, dificultando, em alguns casos, ainda mais, o estabelecimento dessa fronteiras (LÉVY-BRUHL, 1922).

Outro conceito utilizado, quando se tenta pensar limites entre religião e magia é o de individualidade, marcando a primeira, e coletividade para a segunda. Mauss esclarece que “a magia não é percebida: crê-se nela”, (1974, p. 126). Onde “os ritos mágicos explicam-se de modo muito menos fácil pela aplicação de leis abstratas do que como transferências de propriedades cujas ações e reações são previamente conhecidas” (1974, p. 104). Ao contrário da idéia de individualidade, a magia se expressa como um fenômeno coletivo.

Ainda no campo da relação entre magia e ciência, se por um lado “a magia é um objeto de crença por definição”, por outro ela possui uma forte relação com o campo da ciência. Ao analisar Durkheim e Mauss, Montero afirma que

[...] as duas [magia e ciência] apresentam os mesmos traços essenciais: são sistemas de noções hierarquizadas em que as coisas não aparecem isoladas umas das outras mas mantêm relações entre si e formam um todo coerente, os dois sistemas têm uma finalidade especulativa – têm por objeto não simplesmente facilitar ou organizar a ação, mas conhecer, tornar inteligível a relação entre os seres. As classificações primitivas visam antes de tudo relacionar idéias, unificar o conhecimento. Pode-se afirmar que são verdadeira obra da ciência e constituem uma primeira filosofia da natureza (MONTERO, 1986, p. 51).

Outro importante elemento, fortalecedor dos laços entre magia e religião, é o conceito de maná. Segundo Mauss, “o maná não é simplesmente uma força, um ser; é também uma ação, uma qualidade e um estado”, (1974, p. 138). Montero explicando o conceito coloca que o

Maná é fonte comum da religião e da magia. [...] Maná é mais que uma força distinta de toda força material que age para o bem e para o mal. Maná designa fundamentalmente uma ação: a manipulação eficaz de forças sobrenaturais. Mas significa também uma qualidade que podem ter certos objetos (calor e resistência) ou seres (prestígio social ou riqueza, por exemplo). É ainda uma substância que pode ser transmitida, manipulada, aumentada ou diminuída. Ele é por natureza contagioso.(1986, p 17).

Grosso modo, essas teorias, acima expostas, serviram para balizar o trabalho nas seguintes questões. Magia, Religião e Ciência não serão tratadas como fenômenos independentes e nem através de uma leitura evolucionista. As três

mantêm, apesar de constituírem-se em campos distintos, um caráter altamente dialógico. Elementos que, em algumas sociedades, aparecem destacados como práticas mágicas e feitiçarias, como o caso do Maná, em outras ou em uma mesma, ocupam o campo da religião. Isso nos leva a trabalhar com a idéia de que, em cada sociedade analisada, os conceitos acima expostos merecem uma leitura específica. Cada qual, a sua forma, busca produzir respostas para a continuidade e sucesso dos diversos grupos sociais.

Uma importante questão, apenas apontada acima, que merece aprofundamento maior é a que diz respeito às práticas mágicas e feitiçarias e sua espaço-temporalidade. Durkheim afirma que

[...] fatos sociais dependem do sistema social de que fazem parte; não podemos compreendê-los isolados do conjunto. Dois fatos, ocorridos em sociedades diferentes, não podem ser comparados de forma pertinente apenas porque se assemelham; é preciso que as sociedades se assemelhem (DURKHEIM, 2000, p. 33).

Não é possível trabalhar com conceitos como o de magia, feitiçaria, bruxaria, curandeirismo, dentre outros de forma atemporal. Seguindo a abordagem metodológica de Bethencourt, é importante atentarmos para as seguintes questões: em primeiro lugar “há um problema de método: não podemos usar com ligeireza conceitos elaborados para a análise de fenômenos ocorridos em sociedades díspares e, por isso mesmo, com contornos diferentes” (2004, p. 46).

Em segundo lugar há que se levar em conta “a compreensão crítica das condições sociais e intelectuais em que se forjaram esse mesmo conceito” Por último, mas não menos importante, o autor nos chama a atenção para a questão “da tradução dos termos usados em épocas diferentes ou em sociedades diferentes” (2004, p. 46). Assim a utilização do conceito de bruxaria (witchcraft) utilizado por Kluckhohn, “cobre todo o tipo de atividades malévolas (como o envenenamento, encantamento, sortilégios, feitiço, adivinhação por transe – witchery, sorcery, wizardry ou frenzy witchcraft)”. O mesmo não ocorre com o utilizado por Evans-Pritchard quando analisa a sociedade dos Azande. Segundo ele

[...] um ato de bruxaria (witchcraft) é uma emanção, a distância, de uma substância nociva que o bruxo possui em seu corpo, através da qual provoca danos à saúde e aos bens de seus inimigos. Os azande distinguiram claramente bruxos (witches) de feiticeiros (sorcerers) operando os primeiros através de atos “psíquicos” (o termo é de pritchard) e os segundos através de ritos mágicos considerados ilícitos pela comunidade. (BETHENCOURT, 2004, p. 47).

Tendo em vista a relevância das premissas metodológicas, acima expostas, para a abordagem do objeto desse estudo, será de bom tom compreender como esses conceitos foram utilizados de forma mais específica nos contextos históricos, no universo dessa pesquisa. Assim, buscando compreender as diversas especificidades espaços-temporais e as rupturas e continuidades existentes entre as mesmas, que culminaram na formação do universo mental setecentista mato-grossense, serão postos em destaque o contexto da Idade Moderna – envolvendo algumas sociedades europeias, americanas e africanas - e a sua relação com o Brasil Colônia; deste com o universo setecentista; e o mesmo com as especificidades mato-grossenses.

Ao pensarmos a temporalidade denominada Idade Moderna é importante termos em mente que espacialidade se está abraçando. Sendo a finalidade desse trabalho contribuir na compreensão do papel das práticas mágicas e feitiçaria como elementos contribuidores na sujeição de cativos e libertos no Mato Grosso setecentista, é fundamental analisarmos como as sociedades que compunham esse universo compreendiam conceitos como os de feitiçaria, bruxaria, curandeirismo, dentre outros. Se e quais transformações eles sofreram no diálogo entre essas culturas? Que significantes possuíam esses significados em universos, a princípio, distintos, e qual foi o resultado dos contatos entre os mesmos na espaço-temporalidade aqui estudada?.

O universo das práticas mágicas e feitiçarias, do mundo moderno, foi fartamente documentado pela Igreja Católica. O material produzido, principalmente a partir da implantação do Santo Ofício, nos permite compreender como a cultura europeia e, mais especificamente a ibérica, compreendia e convivia com as práticas mágicas e feitiçarias. Francisco Bethencourt mergulhou nesse universo produzindo dois trabalhos hoje referenciais para o tema. Em “História das Inquisições” o autor tratou do Tribunal do Santo Ofício, das estruturas comuns existentes, nessa

instituição, em Portugal, Itália e Espanha e das suas especificidades espaço-temporais (BETHENCOURT, 2000). Já em O imaginário da Magia o autor contribui para a compreensão da sociedade portuguesa do século XVI e explicita o espaço que ocupavam as feiticeiras, adivinhos e curandeiros em seu imaginário (BETHENCOURT, 2004).

Ao confrontar os conceitos dos intelectuais europeus com a realidade colonial brasileira Souza coloca que “boa parte dos historiadores distingue o fenômeno da feitiçaria (mais atemporal) do da bruxaria (específico da época moderna)”. Este se caracterizaria pela “demonização de práticas antes correntes sob o nome de malefício” (1986, p. 32). Percebendo as especificidades espaço-temporais, ao estudar o Brasil Colônia, ela coloca que

[...] neste trabalho, não me preocupo em distinguir bruxaria e feitiçaria, dado que, até onde pude perceber, os dois termos designam práticas idênticas [...]. Entretanto, como Mandrou, distingo feitiçaria e magia com base na existência ou não de pacto (1986, p. 155).

Essa distinção de Souza se apresenta relativizada na documentação setecentista do Mato Grosso. A lista de “pecados públicos ou escândalos”, contida na Visita pastoral, realizada em Mato Grosso no ano de 1785<sup>27</sup>, assim questionava aos interrogados:

[...] se sabem que alguma pessoa seja feiticeira, faça feitiços ou use deles para querer bem ou mal, para ligar ou desligar para saber as coisas ocultas ou adivinhar ou para outro qualquer efeito ou invoque os demônios ou com eles tenha pacto expresso ou tácito, ainda que disso seja enfamado. (DVGCEC, 1785, p. 07).

O pacto, que serviu de base para caracterizar metodologicamente o conceito de feitiçaria no trabalho de Souza, é uma das formas de identificação no texto acima, mas não a única. A invocação do demônio ou o pacto com o mesmo não se coloca como *sine qua non* para a caracterização de um ato como de feitiço ou de feiticeiros. A fluidez dos elementos que identificam as práticas mágicas e feitiçarias é grande.

A adivinhação, apresentada acima como sinal diacrítico para reconhecer um pecado de feitiçaria, serve também para identificar o “pecado público ou escândalo 5”. A pergunta em busca desse pecado era assim formulada: “Se alguma [pessoa]

<sup>27</sup> Devassa da Visita Geral da Comarca Eclesiástica de Cuiabá. (1785), Visitador Bruno DVGCEC, Série Visitas pastorais, Notação VP3, (transcrição datilografada), doravante referida como DVGCEC.

adivinha ou benze, ou cura com palavras ou bênçãos – sem licença do Senhor Bispo ou de seu provisor, e se há alguém que os vá procurar crendo que com suas bênçãos pode haver saúde” (DVGCEC, 1785, p 07).

A fronteira entre um feiticeiro, um benzedor, um curandeiro, ou outras designações para essas práticas, no Mato Grosso setecentista foi delimitada, em sua grande maioria, pela identificação da produção ou retirada de um mal. Assim alguém era identificado como feiticeira(o) ou fazedor(a) de feitiços se: “faz malefícios”, “faz feitiço para querer bem”, “cura doença de feitiço”, “faz danos”, “curador de feitiços”, “cura com raízes”, “fazer danos”, “curar feitiços com reza” etc (DVGCEC, 1785). A exceção fica para algumas adivinhações, classificadas no “pecado público 4”, como, por exemplo, a adivinhação por peneira onde eram invocados São Pedro e São Paulo<sup>28</sup>.

Em relação ao “pecado público 5” as acusações eram voltadas, majoritariamente para curas de doenças como “lombrigas”, “bicheiras”, “feridas”, “sezões” através de conjuntos de palavras ou bênçãos. O crime aqui é não ter a permissão da Igreja para realizar os atos. As adivinhações também estão presentes aqui mas, estas, não foram classificadas como feitiçarias<sup>29</sup>.

Essas práticas mágicas e feitiçarias irão além do campo da feitiçaria, do curandeirismo e benzeções. Elas irão fazer parte do campo das práticas de cura setecentista. Segundo Marques “o florescimento das demais artes de cura esteve intrinsecamente ligado às diferentes raízes culturais das populações aqui residentes” (1999, p. 28). Ao mergulhar nesse universo de práticas de cura mato-grossense, Jesus afirma ter se deparado “com um universo marcado por trocas culturais recíprocas, interação das práticas oficiais de cura com práticas populares afeitas ao mundo do sobrenatural” o que permitiu a constatação de “coincidências entre as terapêuticas utilizadas por agentes oficiais (médicos, cirurgiões, boticários, sangrador/barbeiro) e não oficiais de cura (feiticeiros, curadores, benzedores)” (JESUS, 2001, p. 17).

As práticas mágicas e feitiçarias aqui apresentadas irão estar contidas em um gradiente onde em um extremo teremos a presença da feitiçaria em sua

---

<sup>28</sup> Informações retiradas do conjunto documental referente à Visita pastoral, realizada por Bruno Pina em 1785, em Cuiabá.

<sup>29</sup> Conforme veremos adiante a origem étnico-racial, posições ocupadas na sociedade, serão alguns dos elementos que determinarão a presença ou não do feitiço e do feiticeiro.

manifestação tida como a mais negativa – a produção do malefício – e do outro o papel de curandeiros e saladores que transitam entre o universo mágico e o científico do setecentos mato-grossense. Entre esses dois extremos iremos encontrar os curandeiros e benzedores.

O conceito de feitiçaria também será analisado como sendo usado para escamotear, de forma consciente ou não, outras práticas ou saberes de africanos e afro-descendentes. Assim veremos que a fama dos feiticeiros oriundos da chamada “Costa da Mina” para as práticas da região das minas (MG, MT, GO) pode ser explicada por outros fatores que não apenas os mágicos. Oriundos de regiões produtoras de ouro eram conhecedores das técnicas extrativistas, o que os qualificava para o trabalho. Ao invés de um reconhecimento da superioridade tecnológica foi apresentada uma outra de caráter mágico: a feitiçaria.

### 1.3 O Cotidiano das práticas mágicas e feitiçarias

Ao analisar as práticas mágicas e feitiçarias no Brasil setecentista Souza esclarece que

Cristãos-novos, sodomitas, hereges calvinistas, feiticeiros, magos adivinhos só poderiam ser compreendidos no contexto em que atuavam: o universo colonial com toda a sua complexidade, **o dia-a-dia** dos colonos com suas aspirações variadas, ora nobres e legítimas, ora medíocres, mesquinhas (1986, p.153) [grifo meu].

Nessa perspectiva, a compreensão histórica das ações dessas personagens coloniais, citadas pela autora, somente seriam possíveis inseridas no contexto do universo colonial. Contexto esse, marcado pelo “dia-a-dia dos colonos”, eivado de aspirações.

É nesse sentido que as práticas mágicas e feitiçarias foram analisadas a partir das práticas do dia-a-dia, do cotidiano da sociedade do Mato Grosso setecentista. Nele, as aspirações de nossos malungos do sertão se expressam. Nesse espaço a luta pela riqueza, pela liberdade, pela saúde, pela busca do entendimento das adversidades, pela sobrevivência, pela justiça e tantas outras aspirações que se colocam em cena e, por vezes, se confrontam.

Definir o conceito de cotidiano não é tarefa simples. Segundo Peter Burke, Norbert Elias “distingue oito significados atuais do termo, desde a vida privada até o mundo das pessoas comuns”<sup>30</sup> (BURKE, 1992, p.24). Mary Del Priore reforça os cuidados com o conceito, chamando a atenção para a necessidade de perceber sua temporalidade. Segundo ela

É no movimento de uma transformação profunda das relações sociais que a ‘vida cotidiana’ vai se redefinindo e tomando as formas e os conteúdos atuais. A noção de vida ‘cotidiana’, fórmula vazia que a cada época serve para preencher um conteúdo diferente, toma, assim, seu sentido moderno; pode-se portanto, falar de ‘invenção do cotidiano’ em torno do século XVIII<sup>31</sup>.

Os cuidados para definir o conceito podem explicar a abrangência textual da definição produzida por Leuilliot. Buscando atender essa complexidade ele escreve que

O cotidiano é aquilo que nos é dado cada dia (ou que nos cabe em partilha), nos pressiona dia após dia, nos oprime, pois existe uma pressão do presente. Todo dia, pela manhã, aquilo que assumimos, ao despertar, é o peso da vida, a dificuldade de viver, ou de viver nesta ou noutra condição, com esta fadiga, com este desejo. O cotidiano é aquilo que nos prende intimamente, a partir do interior. É uma história a meio-caminho de nós mesmos, quase em retirada, às vezes velada. Não se deve esquecer este ‘mundo memória’, segundo a expressão de Péguy. É um mundo que amamos profundamente, memória olfativa, memória dos lugares da infância, memória do corpo, dos gestos da infância, dos prazeres. Talvez não seja inútil sublinhar a importância do domínio dessa história ‘irracional’, ou desta ‘não-história’, como o diz ainda Dupront. O que interessa ao historiador do cotidiano é o invisível<sup>32</sup>

É a história do dia-a-dia. Mas não se apresenta como repetitiva, monótona. É um cotidiano que oprime, que produz fadiga, desejo. É a história do presente mas também é a da memória, do passado presente. É um cotidiano temporal. De um século XVIII com suas transformações capitalistas, nas quais o Mato Grosso está inserido. É o espaço do urbano se projetando no rural, do privado dialogando com o público. É desta forma que o cotidiano será pensado nessa pesquisa. Como ocupando muitos lugares e de diversas formas.

<sup>30</sup> ELIAS, Norbert. Zum Begriff des Alltags. In: **Materiellen zur Soziologie des Alltags**.: Opladen: Ed. K. Hammerich e M. Klein, 1978, p. 22-9.

<sup>31</sup> DEL PRIORE, Mary. História do cotidiano e da vida privada. In: VAINFAS, Ronaldo, CARDOSO, Ciro Flamarion Santana (org). **Domínios da história**: ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997, p. 261.

<sup>32</sup> LEUILLIOT, Paul. Prefácio em: THUILLIER, Guy. **Pour une histoire du quotidien au XIX siècle em Nivernais**. Paris et La Haye: Mouton, 1977, p. XI-XII. In: CERTEAU, Michel de Certeau, GIARD, Luce, MAYOL, Pierre. **A invenção do cotidiano**: 2. Morar, cozinhar. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 31.

#### 1.4 Nas entrelinhas do silêncio: as fontes

Por último resta explicar as fontes inspiradoras dessa trama. As presenças das práticas mágicas e feitiçarias não vieram à tona com facilidade na documentação visitada. Obra de garimpo, muito tempo foi gasto entre os cascalhos dos arquivos. No entanto, cada pista, por menor que fosse, foi considerada como o melhor dos diamantes ou uma grande pepita de ouro. Aos poucos foi construído um pequeno tesouro que garantiu a produção dessa pesquisa.

O Arquivo público de Mato Grosso – APMT, forneceu fontes imprescindíveis para que o enredo fosse contextualizado. Através dos fundos governadoria, câmara, justiça e defesa; posturas municipais; correspondências e documentos avulsos parte dessa pesquisa se desenvolveu. O Núcleo de Documentação e Informação Histórica Regional – NDIHR, através de seus Relatórios de presidente de província, também foi fonte fecunda para o trabalho. Algumas pérolas foram ofertadas em contribuição e se uniram as nossas pepitas e diamantes. Algumas informações do Arquivo Nacional da Torre do Tombo – ANTT, me foram ofertadas pelo pesquisador Luis Mott, ao qual agradeço a gentileza.

Sem sombra de dúvida o meu eldorado se desnudou quando da análise de um conjunto documental contido no Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro – ACMRJ, identificado como Devassa da Visita Geral da Comarca Eclesiástica de Cuiabá - DVGCEC. Nela foram encontrados documentos referentes às práticas mágicas e feitiçarias nas Comarcas de Cuiabá, na Freguesia de São Luís da Vila Maria do Paraguai, Freguesia de Santana do Sacramento do lugar de Guimarães. Esse acervo documental apresentava práticas mágicas e feitiçarias contemporâneas à Visita, como as de anos anteriores. Graças a esses documentos poderemos conhecer alguns de nossos mais importantes personagens<sup>33</sup>.

Alguns clássicos de memorialistas como Barbosa de Sá (1975), Coelho (1850), Almeida e Lacerda (1944), Relatos de viajantes monçoeiros, apresentados

---

<sup>33</sup> Merece registro que o documento analisado é uma transcrição do original, já que o mesmo se encontrava em péssimas condições de manuseio.

por Taunay (1981), contribuíram na compreensão do universo mais cotidiano, cenário de nossas práticas mágicas e feitiçarias.

Essas fontes, contudo, não nos chegam límpidas e cristalinas. Como nas falas dos “Andarilhos do Bem” de Ginzburg “as vozes dos acusados nos chegam sufocadas, alteradas, distorcidas; em muitos casos, perderam-se” (1991, p. 21). Torna-se importante valorizar as lacunas, realizar leituras nas entrelinhas de vozes e, por vezes de silêncios. Como a história de Zadig, apresentada por Chaloub (1990), em alguns momentos foi necessário descrever um cavalo sem tê-lo visto, apenas por seus rastros, suas marcas. Analisar as práticas mágicas e feitiçarias pela ótica dos visitantes, de padres ou de relatores de processos da justiça. Mas, há de se convir que é este o ofício do historiador. Vamos mergulhar nesse universo de malungos; de malungos do sertão.

## 2 O COTIDIANO MATO-GROSSENSE

O espaço geográfico do Mato Grosso do setecentos foi o palco onde a vida se apresentava. Ainda que muitas vezes seus cenários e personagens tenham recebido status de heróis, e apresentados como sendo participantes de verdadeiras odisséias de época, os malungos do sertão tiveram que enfrentar desafios e buscar soluções para problemas, maiores ou menores, de forma rotineira. Aquilo que nos primeiros anos era realizado com extremo sacrifício, como a travessia até a região de Mato Grosso e adjacências, com o passar dos anos foi encontrando respostas satisfatórias daqueles que conviviam nesse dia-a-dia.

Sem desmerecer os desafios daqueles que se arvoraram por esses caminhos, é possível afirmar que as adversidades enfrentadas faziam parte de um cotidiano e suas respostas eram buscadas nesse contexto. Conhecer esse cotidiano e os seus desafios é fundamental para que possamos compreender a que tipo de problemas as práticas mágicas e feitiçarias se colocavam como respostas, soluções.

O ano de 1719 marcou o início de uma nova fase para a história do Centro-Oeste brasileiro. A descoberta do ouro no Coxipó Mirim, pela expedição liderada por Pascoal Moreira Cabral, provocaria um afluxo para a região que receberia o nome de Cuiabá. Esse nome originou-se do Rio que conduzia as bandeiras de apresamento até aquela região e assim era chamado “dizem uns que por acharem em suas margens uns cabaços plantados de que faziam cuias para os seus usos, outros que [...] procedeu de uma cuia que os primeiros que subiram este rio acharam sobre as águas” (BARBOSA DE SÀ, 1975, p.12)

A notícia da descoberta desencadeou uma migração de um grande número de pessoas para a região. Essa, deu-se a princípio de forma desordenada causando grandes problemas para os viajantes. Barbosa de Sá registra que no ano de 1720 saíram “bastante gente para estas conquistas divididas em diversos comboios de canoas”<sup>34</sup>.

---

<sup>34</sup> Como será visto mais adiante, nesta viagem o trajeto ainda era feito seguindo os seguintes rios: Tietê, Rio Grande [Paraná], Anhandohy, Rio Pardo, Vacaria, Mateteu, Paraguai e Cuiabá BARBOSA DE SÀ, Joseph. **Relação das povoações do Cuiabá e Mato Grosso de seus princípios até os presentes tempos**. Cuiabá: EdUFMT, 1975, p. 12).

É preciso destacar que esse não foi um espaço estático. Ao longo do setecentos o meio mato-grossense foi sofrendo uma série de modificações. Rosa apresenta essa geografia em três momentos. Um primeiro, contemplando o período de 1719-1734, em que o novo processo de ocupação centrava-se, ainda, na povoação de Cuiabá, isto é,

[...] o Arraial/Vila de Cuiabá e seu universo constituído por Camapuã no extremo sul; Rosário do Rio Acima, Conceição, S. José dos Cocais e Santo Antônio do Rio Abaixo, - no eixo do rio Cuiabá; Jacé e Serra Acima, mais ou menos a Nordeste da Vila; universo esse subordinado, administrativamente, à Capitania de São Paulo (ROSA, 1996, p. 4).

Em um segundo momento, relativo ao período de 1735-1752, surge um novo pólo de ocupação, com a descoberta, em 1734, de jazidas auríferas no local então chamado “Mato Grosso”, no vale do rio Guaporé (já, portanto, na bacia amazônica). No entanto, todo esse espaço era ainda polarizado por Cuiabá. De fato, como nota Rosa, nesse período a região aqui considerada incluía

[...] o Arraial de Lavrinha, a Sudoeste de Cuiabá e o conjunto de Arraiais de S. Francisco Xavier, S. Vicente Ferrer, N. Sra. do Pilar e Santana, no ‘Mato Grosso do Parecis’, ou mais simplesmente ‘Mato Grosso’, - constituindo-se ainda esse universo o da Vila do Cuiabá, e subordinado a São Paulo/Rio de Janeiro (ROSA, 1996, p.4).

Um terceiro momento inicia-se, segundo Rosa, em 1752. Tendo sido criada pelo governo metropolitano, em 1748, a Capitania de Mato Grosso (desmembrada de São Paulo), sua capital foi estabelecida, em 1752, numa nova vila, então fundada no “Mato Grosso”, junto ao rio Guaporé: a Vila Bela da Santíssima Trindade. Tem-se então a

[...] implantação propriamente dita da Capitania de Mato Grosso, com dois distritos distintos: o de Cuiabá, que perde Lavrinhas e os Arraiais de Mato Grosso, mas é acrescido com Diamantino no eixo do Cuiabá, com Aricá-Açu e Aricá-Mirim e N. Sra. dos Remédios a Nordeste, com Araés/Santo Antônio do Amarante e Ínsua a Sudeste, com N. Sra. do Livramento, Poconé/S. Pedro del Rei, Tapanhoancanga, Sapateiro e Vila Maria a Oeste, e com Albuquerque, Coimbra e Miranda a Sudoeste; e o distrito de Vila Bela, com Jaurú e Lavrinhas a [L]Este, os antigos Arraiais (S. Francisco Xavier, S. Vicente, Pilar, Santana) acrescidos com Boa Vista e Ouro Fino a Norte/Nordeste, com Pamelas, Lamego, Leonil, Conceição/Bragança, Balsemão, Príncipe da Beira, Cubatão, Guarujus e N. Sra. da Boa Viagem do Pará no eixo Guaporé-Madeira e com Santa Bárbara e Casalvasco a Sul/Sudeste (ROSA, 1996, p. 4-5).

Vale notar que muitas dessas novas povoações foram estabelecidas na fronteira com os domínios espanhóis, correspondendo, portanto, às preocupações da metrópole lusa com o domínio do território. Esse foi o caso, por exemplo, das povoações/fortes de Coimbra, Albuquerque e Miranda (no sul da capitania), bem como Vila Maria, a sudoeste de Cuiabá, e o forte Príncipe da Beira, no rio Guaporé.

A essas especificações espaciais, merecem ser acrescentadas, ainda, os três acessos à região, feitos por Araritaguaba (São Paulo), Goiás e Pará. É nesse universo, urbano-rural, escravista, minerador, e de fronteiras; composto por Vilas e, como afirma Rosa, de seu “território subordinado”<sup>35</sup>, tendo por acesso os eixos paulista, goiano-mineiro e amazônico-paraense (ROSA, 1996, p.5), em constante diálogo com os espaços externos que o nosso *homo magus* busca atuar.

Para que se compreenda esse cotidiano optou-se por iniciar a sua análise apresentando um dos caminhos percorrido pelos habitantes do Mato Grosso. Acompanhar uma das vias, registradas nas fontes, como sendo a mais árdua das três vias de acesso aos espaços de Mato Grosso. Entre realidades e exageros é necessário conhecer a trajetória que tem início em Araritaguaba. Ele possibilita compreender a importância desse cotidiano monçoeiro e de como ele pode fomentar o uso das práticas de nosso *homo magus*.

## 2.1 De Araritaguaba a Cuiabá: a calunga pequena

Quantas centenas de milhares senão milhões foram  
engolidos pelo Sertão, sacrificados à ambição, à ganância,  
ao desregramento de bárbaros senhores.

Taunay

Araritaguaba foi mais que um lugar “onde as Araras comiam nas pedras”<sup>36</sup> (TAUNAY, 1981, p. 1490). Foi o início de uma nova vida para a maioria das pessoas

---

<sup>35</sup> Segundo o autor, composto por “aldeias, arraiais, povoações, lavras; pequenas, médias e grandes unidades produtivas de lavoura, criação e agro-manufatura: destacamentos e fortes militares”. ROSA, op. cit.; p.5.

<sup>36</sup> Tradução do Guarani para o Português.

que buscaram os sertões do Mato Grosso a partir da descoberta do ouro em 1719. Até por volta de 1830 o Porto, também conhecido por Nossa Senhora Mãe dos Homens, reuniu milhares de almas que, voluntariamente ou não, se preparavam para embrenhar por essa “via anfíbia”. Em busca do segundo eldorado, do comércio, da agricultura, da pecuária, da defesa de fronteiras, ou em busca de fugir de obrigações, dívidas contraídas, problemas de justiça, ou ainda, o mais provável, a união de algumas das razões apresentadas, eles foram chegando e formando as tripulações e os viajantes que enfrentariam essa trajetória monçoeira.

Europeus e seus descendentes, africanos e afro-descendentes e diversas sociedades indígenas se encontraram no Porto de Ararituaba, hoje chamado Porto Feliz. Se a felicidade fez parte de muitos sonhos monçoeiros, as realidades da travessia e dos sertões iriam mesclar esse sentimento com outros não tão ditosos. Os nossos malungos do sertão iriam enfrentar essa nova Calunga que muito lembraria aquela realizada por eles ou por seus antecessores africanos. Os diversos laços culturais, tecidos ao longo dos séculos de convívio, ganhariam coloridos especiais, frutos das especificidades vividas por esses malungos.

O cotidiano monçoeiro, formado por um grande número de desafios, levaria à aproximação de saberes entre os viajantes. As tecnologias de navegação, da farmacopéia, da caça, o conhecimento sobre as possibilidades de alimentação, entre outros, seriam construídos na própria vivência das monções. Aquilo que o mundo dos homens não respondesse, poderia ser ainda compreendido através dos elementos do “outro mundo”. Embarcar nas vias monçoeiras traz a possibilidade de se conhecer alguns dos muitos problemas desse mundo e de soluções, por vezes do mesmo mundo, por outras “do outro”.

A permanência em Ararituaba tinha temporalidade variada. Ela dependia de questões como a época do ano, a existência ou não de víveres necessários para a longa e penosa travessia até Cuiabá, composição de marujos para a navegação, além dos caprichos da natureza fornecendo, como por exemplo, maior ou menor volume de chuvas.

As monções, além de todo um aparato, necessário para a sobrevivência dos grupos, transportavam sonhos, medos, dores, saudades e muitas outras vivências adquiridas de formas tão diversas, por homens também tão diversos. Aqueles que foram voluntariamente para as regiões de mineração tiveram que acreditar com

muita convicção nas possibilidades de sucesso no “segundo eldorado”. Ainda que relativizando o tom do texto abaixo, as monções cuiabanas

tinham que superar pavorosos obstáculos, nos rios encachoeirados, atravessar percurso de milhares de quilômetros, terras inóspitas habitadas por nações belicosíssimas, índios que com a mais notável bravura e a mais justa das pertinácias defendiam os seus chãos” (TAUNAY, 1975, V1, p. 112).

Coube aqueles que compartilharam dessa jornada, de forma compulsória, encontrar mecanismos de sobrevivência.

As embarcações que realizam o trajeto, apesar de sofrerem algumas modificações ao longo dos séculos XVIII e XIX permaneceram basicamente as mesmas. As técnicas, fornecidas pelos “naturais da terra”, utilizadas em suas construções não sofreram grandes modificações ao longo dos séculos XVIII e XIX. Elas eram chamadas vulgarmente de Canoas. Eram feitas “de um só pau” possuíam “de comprimento cinquenta, até sessenta palmos e de boca cinco até sete”. As suas proas “eram agudas” e suas popas eram “à maneira de uma lançadeira de tecelão” (HOLANDA, 1976, p. 32).

Para lançar essas canoas nos rios era necessário realizar a composição da tripulação. Dependendo do tamanho da monção demorava-se um tempo, maior ou menor, para compor o grupo. A tripulação de cada canoa era composta, em média, de oito homens, sendo eles “um piloto que peloteia no bico da popa, um proeiro na mesma forma no bico da proa, cinco ou seis remeiros também em pé” (TAUNAY, 1981, p. 234). . As estórias sobre as monções eram um dos fatores que dificultavam a composição de uma monção. Um relato da viagem do Conde de Azambuja nos fornece uma dessas impressões. É registrado que “era tal sempre o horror com que todos falavam nela [na monção], tanto naquela cidade [Rio de Janeiro] como em Santos, em São Paulo, e ainda no Ararituaguaba, que receei muito me fugissem os soldados por esta causa” (*in* TAUNAY, 1981, p. 198).

Essas tripulações não eram merecedoras de um alto grau de confiabilidade por aqueles que contratavam os serviços. Adjetivos como o de preguiçosos, bêbados, vagabundos, dentre outros, eram atribuídos a esses homens. Eram acusados de gastar a sua paga antes do retorno a Ararituaguaba, o que fazia com

que muitas vezes retornassem pelos caminhos a pé, ou permanecessem na dependência de uma caridade alheia (FLORENCE, 1948, p. 65). Um Capitão-Mor, em documento de 1820 afirma que são “com os vadios deste país é que se formam as tripulações das repetidas expedições que desta Vila [Ararituaba] partem para Cuiabá<sup>37</sup>”.

Além da tripulação a composição de uma monção dependia, em grande parte, da capacidade de se reunir víveres suficientes para a travessia. Durante a preparação da viagem do Conde de Azambuja, D. Antônio Rolim, em 1751, houve que esperar elementos necessários para a viagem que vinham do Rio de Janeiro, o crescimento do milho e do feijão, além da preparação de farinhas e de toucinho. “Uma e outra coisa me demorou até agosto” relata o primeiro governador e capitão general da província do Mato Grosso (*in* TAUNAY, 1981, p. 198). Tendo em vista que o mesmo chegara em Ararituaba em maio de 1751, sua espera fez-se por cerca de 4 meses.

Com todas essas variantes era possível que malungos permanecessem naquelas paragens por um período de um mês ou até mesmo de meses. É nesse espaço de tempo que os companheiros de viagem, alguns sobreviventes da travessia da Calunga Grande – oriundos de portos africanos -, outros de outras áreas da Colônia, iniciavam contatos com as estórias provenientes da nova e não menos penosa travessia: a da Calunga Pequena; ou se preferirmos a travessia para a segunda morte.

Desde o período do bandeirantismo os rios foram fornecendo estórias que iam do maravilhoso ao fantástico, passando pelo patético e chegando ao trágico. Relatos de antigos habitantes de Ararituaba, associados aos relatos dos monçoeiros que retornavam de Mato Grosso, foram reescritos com as possibilidades interpretativas, individuais e coletivas, de diversos tipos de homens. Eles foram engrossando, contando e recontando diversas estórias sobre a odisséia de se chegar ao segundo eldorado.

Um viajante de então, autor da “Notícia 8ª. Prática”, conhecedor das agruras do caminho, alertava os companheiros que estavam dispostos a iniciar viagem às

---

<sup>37</sup> Ms. Do Arquivo Público do Estado de São Paulo: Maço 54, Pasta 2, no. 5, apud. HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Monções**. São Paulo: Editora Alfa-ômega, 1976, p. 72.

minas de Cuiabá. Seu tom não era otimista e através de sua pena descreveu um quadro pouco estimulador àqueles que se arvoravam às empreitadas das monções. “A quem senão vós”, inicia o seu relato, “amigos meus, perseguidos da fortuna e da desgraça, a quem senão a vós farei este aviso ou darei a soma dos inumeráveis perigos destas viagens” (*in* TAUNAY, 1981 , p. 170-193).

Para ele somente a “exigência da infelicidade” levava homens “ao excesso de empreender esta jornada: adversidades pretéritas em suas vidas teriam sido molas impulsionadoras dessa jornada, as quais se dispunham iniciar. “Ah infelizes!” (*in* TAUNAY, 1981 , p. 170-193).

Aos perigos apresentados pelo texto, “em torno de trinta”, somavam-se as derrotas que de “tão infernal [...] não são menos horríveis, que as do inferno”. Um pequeno resumo, ainda que não contemplando todas as intempéries da travessia nos fornece esse viajante:

[...] desde os grandes rios que haveis de navegar, as cachoeiras que por força eis de passar, os saltos, as itaipavas, as pedras soltas, em rio morto e a flor das águas em que ou haveis de perder miseravelmente a vida ou os negros e as canoas , grandes canapeis do gentio, que com muita brevidade topando-nos vos pode aliviar de todo esse cuidado (*in* TAUNAY,1981, p. 170).

Os grandes perigos apontados se faziam presentes, principalmente, nos rios ou em seus entornos. Eles são “muitos e grandes”. Desde o Tietê até Cuiabá eles contribuiriam para que os viajantes se defrontassem com eminentes perigos, levando com que muitos deles chegassem ao destino final tendo vivido grandes adversidades na viagem. Outros, não obtendo o mesmo sucesso, não chegariam ao seu destino, passando a fazer parte das estórias que seriam contadas, desde o Rio de Janeiro até o Mato Grosso, passando por Cuiabá e Araritaguaba. Alguns raros teriam seus nomes eternizados em alguma parte do trajeto onde haviam perdido a vida. Essas dificuldades eram de tamanha monta que os documentos da época não cansam de registrá-las.

Neles, o primeiro grande desafio era o das cachoeiras que, segundo um passageiro de monção, em 1785, quase não havia uma “em toda a extensão dos rios, da qual não contem os Pilotos os mil sucessos trágicos” (*in* TAUNAY, 1981, p. 220). Antes mesmo delas serem avistadas já se sabia de suas presenças pois o cair

de suas águas em precipícios ocorria com “tal estrondo e horror que se ouve de muito longe com a admiração e medo”. (TAUNAY,1981 , p. 170).

As mesmas eram identificadas e quantificadas por aqueles que sobrevivessem à viagem às minas. As cachoeiras eram em maior quantidade na primeira parte do trajeto, mais especificamente durante a travessia do Rio Tietê. Rolim de Moura afirma que “este primeiro rio, a quem chamam Tietê, é o mais cheio de cachoeiras e das piores” (TAUNAY,1981 , p. 199). Alguns relatos as numeram em 113 (HOLANDA, 1976, p. 100). Outros vão além afirmando que quando as águas estão baixas “tem perto de 200 cachoeiras, a maior parte perigosíssimas” (*in* TAUNAY, 1981, p. 219), e suas fatalidades não são menores.

Um outro obstáculo para os que compunham as monções eram os saltos descritos como sendo

[...] um rochedo excessivamente alto donde se despenha e precipita com tal violência que na parte em que cai levanta, e exita tal fumaça do mesmo e de vapores cor de enxofre que realmente parece terem ali o seu assento os demônios, o estouro é tão horroroso que se ouve de léguas causa porque é mais arriscado o passado pois quando se chega a ele vem um homem já sem vida (*in* TAUNAY,1981, p. 171).

A travessia desses saltos não se fazia sem extremado sacrifício. Um relato afirma que neles “se descarregam as canoas e se arrastam por terra, e lançando-se depois ao rio, conduzidas as cargas às costas dos negros, sem que aproveite a vigilância a evitar o muito que se perde e se furta” (*in* TAUNAY,1981, p. 104)

Às cachoeiras e saltos somar-se-iam as itaipavas. Foram descritas como sendo “algumas passagens que do rio tem muito secos: na mais delas encalham-se as canoas, e só ao poder da força se livram delas porque comumente se livram as mãos até se porem em partes em que se possam navegar” (*in* TAUNAY,1981, p. 171).

O nome dado a uma dessas itaipavas demonstra o grau de dificuldades para a sua travessia. Era conhecida pelo nome de Guaimicanga, que quer dizer “ossos de negra velha que aqui morreu” (*in* TAUNAY, 1981, p. 153).

Outro tipo de dificuldade foi registrada pelo nosso autor foi o das

[...] pedras soltas em rio morto [que] são uns seixos muito grandes que estão sós e separados em muitos e vários passos do rio e como a água nelas não faz recolhimento para se poderem ver de longe pelos ter coberto a mesma água não é fácil o avistá-los, p. razão porque se emborcam neles muitos antes canoas a se perderem muitas fazendo quando não é com elas a vida (*in* TAUNAY,1981, p. 171)

O fim da travessia do Tietê pode sugerir o fim ou a redução dos caminhos da viagem já que um dos seus grandes percalços, as cachoeiras, diminuía de número e dificuldade de forma considerável. Ledo engano. A partir do Rio Grande ou Paraná<sup>38</sup> novos desafios surgiam para os passageiros das monções.

A presença das sociedades indígenas era outro problema a ser enfrentado pelos viajantes das monções. O primeiro grupo a apresentar-se nas viagens era o dos Caiapó. Eles se faziam presentes na rota monçoeira desde o início do Rio Grande ou Paraná. Camello, em relação a esse rio, afirma: “dizem que vem muitas vezes o gentio Caiapó em suas jangadas. Este é o gentio que usa de porrete, ou bilro, e o mais traidor” (*in* TAUNAY, 1981, p. 182). No entanto sua presença se tornava mais ostensiva a partir do Rio Pardo até o Taquari. Recebiam adjetivos como sendo “forçosos e ligeiros” e durante as suas investidas utilizam “por armas arco e flecha, e porretes”. O relato de viagem do Governador Rolim de Moura a Cuiabá classifica uma de suas formas de guerrear como sendo realizada “atraiçoadamente”, “tomando sentido onde alguma tropa se arrancha, e parecendo-lhes que têm partido, a vem atacar quando a acham descuidada” Contudo, o modo mais comum “é esperar os que saem ao campo a caçar, escondem-se de modo que não é fácil vê-los, por se pintarem de modo que ficam da cor do mato, e de repente darem sobre os que vão passando”. Aproveitando-se do efeito surpresa iniciam o ataque “atirando-lhes primeiro com as flechas, e depois quebrando-lhes as cabeças de perto com porretes; o que feito, fogem logo, deixando a arma com que fizeram morte” (*in* TAUNAY, 1981, p. 209).

Na altura do Rio Taquari a presença do Caiapó diminuía. A fartura aumentava e diminuía a fome. Havia “muito mel e caça, muito palmito e bastante peixe. No entanto nessa altura “se teme o gentio Guiacurú, ou Cavaleiro, e muito mais o Paiaguá: pobre de vós se encontrares um, ou outro (TAUNAY, 1981, p. 189). Este era considerado o inimigo mor. Deles os monçoeiros receberam ao longo do século XVIII e XIX “os mais e maiores danos”.

---

<sup>38</sup> O nome Paraná é atribuído devido a semelhança do Rio com o mar: à sua grandeza e movimento das águas. Um relato assim explica “É este Rio a semelhança de mar, e assim quer dizer grande Paraná, que em Português é o que mesmo grande mar”. *In* TAUNAY, Afonso d’Escagnolle. **Relatos monçoeiros**. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1981, p. 259.

Os registros apresentam os paiaguá como portadores de armas onde “servem-se de arco e flecha e também de lanças pequenas, compostas de ferro, muito agudas com as quais ofendem de perto e também de arremesso” (*in* TAUNAY, 1981, p. 210). Enquanto a qualidade de guerra atribuída aos Guaicuru era o de serem “exímios cavaleiros”, aos Paiaguá destacava-se a destreza com que moviam em suas canoas nos rios e através delas organizavam eficientes combates onde “os seus ataques são de ordinário nos rios, e em canoas, porque em terra não valem nada...” (TAUNAY, 1981, p. 210).

A preparação desse grupo para o combate era meticulosa. “A sua cautela é grande, e nunca atacam tropa alguma sem que primeiro a venham vigiando muito tempo”. Escondendo-se por “ribeirões e sangradouros ao localizar os viajantes saíam de repente com uma grande gritaria, e o seu empenho todo é molhar-nos as armas, e abordar para se livrarem do dano que delas recebem...” (TAUNAY, 1981, p. 210).

O terceiro grupo de índios era o dos Guaicuru. Chamados também de Cavaleiros “por andarem sempre a cavalo”, vivendo “à borda do Rio Paraguai”. Segundo relato da viagem do Conde de Azambuja, feita em 1751, as armas que os Guaicuru usavam eram “lanças compridas e laços porém nunca nos rios se podem servir tão bem delas” (*in* TAUNAY, 1981, p. 209-210). Os mesmos necessitavam de campos abertos para realizarem as suas táticas de guerra que envolviam além das armas, cavalos e velocidade. Assim a melhor forma de se defender dos Cavaleiros era manter-se em locais fechados ou em rios.

Os animais da floresta também faziam parte da preocupação de nossos viajantes. Desde os de grande porte aos minúsculos. Onças, jacarés, porcos e cobras, tidos como animais “bravíssimos” e deles se tinha muito cuidado, principalmente a noite (*in* TAUNAY, 1981, p. 236). Mas, piranhas, arraias, formigas, carrapatos, marimbondos e mosquitos não causavam males menores. Aqueles que se descuidavam podiam sofrer de leves incômodos até a perda da vida.

Os insetos também contribuía para tornar mais penosa as travessias. O Sargento-Mor Juzarte, após ter atravessado com sucesso o Canal do Inferno não sabia que o dia seguinte seria, esse sim, infernal. Ao abrir uma picada no mato e estando as pessoas a passar pela mesma

[...] levantou uma nuvem de marimbondos de dentro do mato, que mordendo a toda a gente causou lástima; e fugindo cada um para sua parte cobrindo as cabeças, e as mãos com o que puderam e as mulheres gritavam, as crianças choravam e os homens fugiam, que motivou esta desordem a abrir-se picada por outra parte são tais esses insetos que chegam a matar gente pela sua quantidade, além de ser finíssima a dor da sua picada, e aonde mordem logo incha a parte... (*in* TAUNAY, 1981, p. 256).

As doenças representavam outro conjunto de dificuldades a serem vencidas. A intermitência no consumo de alimentos, a fadiga – gerada pelo excesso de horas trabalhadas -, a variação da temperatura - de “excessivo calor de dia” para um “demasiado frio de noite” -, a péssima qualidade das águas – em alguns trechos dos rios -, a presença de insetos, eram alguns dos responsáveis pela debilidade física dos viajantes (*in* TAUNAY, 1981, p. 106).

Algumas expedições buscavam minimizar esses males. Foi assim com a monção comandada por Rodrigo César de Menezes que antes de seguir viagem mandou “dar a todas as pessoas de sua comitiva, triaga de vênia, havendo feito a mesma diligência no dia antecedente para se livrar a todos das malignas doenças...” (TAUNAY, 1981, p. 106). Em viagem realizada em 1785 o relator da “Carta” confessa que o “o que tinha mais medo” eram as “ameaças de moléstias”. Para evitá-las eram ministrados os sacatrapos, principal remédio de viagem, ministrados preferencialmente nos negros “por viverem nas torreiras do sol dormindo no úmido, etc.” (TAUNAY, 1981, p. 229).

Os camaradas de viagem de Juzarte não conseguiram precaver-se das mazelas. Narra o autor que “sobreveio uma diarréia geral por homens, mulheres e crianças, de tal sorte que uns escondidos pelo mato, outros desfalecidos que se não moviam de um lugar, outras crianças em artigo de morte” eram tratados da forma que era possível na expedição. Alguns recebiam “remédios pela boca, a outros ajudando-se com cristéis, e outros remédios que se usavam pela via”. A doença que havia atingido o grupo era chamada “vulgarmente de corrução”. O sacatrapa mais uma vez entrou em cena pois era “esta moléstia de tal sorte, que abrindo-se a via em tal extremo, só se cura a poder de pimenta, pólvora e tabaco de fumo” (*in* TAUNAY, 1981, p. 241). Mais a frente, na mesma monção eles se depararam com um rio de “água bastante denegrada”. Ao perceberem a abundância de limoeiros e laranjeiras se aproveitaram “desta providência, principalmente dos limões azedos,

que de muito nos serviram, para a cura dos doentes, principalmente os que já iam tocados pela corrupção” (TAUNAY, 1981, p. 268).

A morte, foi outro fenômeno presente nas monções. Além dos acidentes fatais ligados as cachoeiras, ataques de gentios, de animais, dentre outros, ela foi tema constante; uma costureira companheira de viagem dos monçoeiros.

As histórias sobre as fatalidades das viagens se somando ano a ano. Além de ouvi-las os camaradas das monções iam confirmando suas veracidades com os próprios olhos. Os relatos registram cadáveres encontrados durante a travessia de Ararituaba à Cuiabá. Barbosa de Sá relata que algumas canoas, ao percorrerem o trajeto, vinham deparando-se com “fazendas podres e os corpos mortos pelos barrancos dos rios e redutos; e redes armadas com os donos dentro mortos...” (1975, p. 81).

A morte foi por vezes, literalmente, companheira de viagem dos monçoeiros, causando-lhes mais problemas do que os que a morte “naturalmente” traz. Assim foi na viagem do nosso Sargento-Mor quando no dia 21 de maio de 1769 “faleceu uma mulher solteira filha de um povoador, a qual metendo-se em um caixão que tinha servido de toucinho, enchendo-se de terra embarcando em uma embarcação para ir enterrar na Barra do Rio Gatemy” (*in* TAUNAY, 1981, p. 269). No entanto os dois dias subsequentes foram recheados de mau agouros. Os ventos cresceram de tal monta que as canoas foram obrigadas a “procurar terra” no Rio Paraná. Após dois dias sem poder navegar os “povoadores e homens da marinha” concluíram que a causa das dificuldades era “o defunto que ia no caixão para se enterrar no Rio Gatemi”. A solução foi sepultar a defunta ali mesmo, ainda que “contra a vontade dois pais” da moça (*in* TAUNAY, 1981, p. 272).

Se o campo da vida material, física, apresentava muitos empecilhos à travessia das monções, o imaginário monçoeiro também apresenta fantasmas, monstros e animais gigantes, que contribuíram para aterrorizar os viajantes.

Ao passar pelo Poço de Pirataraca, no Rio Tietê, Juzarte destaca algumas de suas características. O mesmo é “muito fundo, suas águas denegridas com paredões de pedra de um, e outro lado, muito fúnebre e triste...”. E, engrossando o tom soturno de suas palavras enfatiza: “temiam muito passar os antigos por dizerem havia ali um grande bicho” (TAUNAY, 1981, p. 251). Possivelmente o texto faz referência ao famoso minhocão, lendário monstro dos rios monçoeiros.

Relatos de monstros nos rios das monções já eram encontrados nos escritos no século XVI. Um caso bastante conhecido é o relato pelo alemão Ulrico Schmidel, soldado da expedição de Pedro Mendoza. Em seu “Relatos de la conquista del Río de la Plata y Paraguay (1534-1554)” ele registra que durante sua passagem pelo Rio Paraná

Mientras estábamos con esos Mocoetás, casualmente encontramos en tierra una gran serpiente, larga como de veinticinco pies, gruesa como un hombre y salpicada de negro y amarillo, a la que matamos de un tiro de arcabuz. Cuando los indios la vieron se maravillaron mucho, pues nunca habían visto una serpiente de tal tamaño; y esta serpiente hacía mucho mal a los indios, pues cuando se bañaban estaba ésta en el río y enrollaba su cola alrededor del indio y lo llevaba bajo el agua y lo comía, sin que la pudieran ver, de modo que los indios no sabían cómo podía suceder que la serpiente se comiera a los indios. Yo mismo he medido la tal serpiente a lo largo y a lo ancho, de manera que bien sé lo que digo. Los Mocoetás tomaron ese animal, lo cortaron a pedazos, que llevaron a sus casas y se lo comieron asado y cocido<sup>39</sup>.

Enquanto descansa, após ter passado pelos poços Nhapanupá-mirim, Nhapanupá-guaçu e dos Lençóis, Lacerda e Almeida pôs-se a escutar um proeiro de seu grupo de marujos, homem de “importância e autoridade”. Vendo o proeiro que Almeida buscava informações sobre os poços para registrar em seu diário, aproximou-se e relatou a sua intimidade com os referidos poços e que ali já havia pescado jaús “de oito palmos”. Indo além, informou que neles “havia mães-d’água encantadas, que levantavam grandes ondas e faziam muita bulha, e tinham morto alguns homens”. Curioso, Almeida pediu a descrição das “encantadas matronas”. Jocosamente o autor registra que “não obstante nunca as ter visto” o proeiro lhe fez “descrição de um monstro mais horrendo que aqueles que nos pinta Horácio”. Ao tentar demonstrar descrença com o relato o autor causou ressentimento na comitiva onde seus membros se mostraram “ressentidos e pertinazes”, demonstrando que a fala do proeiro era compartilhada pela tripulação da monção.(LACERDA E ALMEIDA, 1944, p. 94-95).

Outra tradição entre os monçoeiros era a da existência de um monstro no Poço Banharon. Ele seria o responsável por levantar ondas atemorizantes contra as embarcações dos navegantes (*in* TAUNAY, 1975, v.1, p. 174).

---

<sup>39</sup>In: <http://www.la-lectura.com/relatos/relatos.html>.

Além dos monstros e iaras fantasmas também habitavam os rios. Valdez Antônio da Silva, em seu “Os Fantasmas do Rio” apresenta um caso, registrado por um cronista da Cidade de Salto, onde um barqueiro misterioso aparecia “silenciosamente fazendo deslizar sua pequena canoa logo abaixo da cachoeira, parando-a às vezes com seu remo, para investigar atentamente, um brilho maior refletindo o luar entre uma pedra e outra...” (SILVA, 2004, p. 90).

Esse caso não é único. Taunay, interpretando uma visão de Juzarte, escreve que o mesmo ao conduzir uma expedição ao Matadouro de Iguatemi, foi avisado que uma canoa fantasma “estava à vista da expedição”. A visão é assim registrada: “deslizava a montaria silenciosa, pela bruma da madrugada, havendo o guia do comboio reiuno perfeitamente divisado e até contado os seus remadores e passageiros”. Ao receberem o silêncio como respostas aos seus chamados de identificação, o grupo quedou-se questionando: quem seriam os viajantes do rio? “Gente de Cuiabá? Castelhanos? Paulistas? Índios? Desertores? Contrabandistas? Fugidos do Iguatemi?” As preocupações com os perigos terrenos confundiam-se com as de outro mundo. “Acaso não estaria tripulada pelas almas dos pilotos, proeiros e remeiros afogados nos rios e de monçoeiros mortos durante a sua viagem aspérrima?” (TAUNAY, 1981, p. 84).

Diante de tal mistério entrou Juzarte em seu escaler e “guarnecido dos seus melhores remadores, foi-lhes ao encontro”. Debalde fez-se o intento. A mesma “desapareceu na bruma”. Taunay, como a ler a mente do “bom Juzarte, supersticioso como todo marinheiro velho” conjectura que o mesmo estaria pensando: “era alguma nau catarineta, talvez tripulada pelas almas daqueles esfaimados do ouro, por amor do qual haviam perdido a vida e a salvação na jornada de Cuiabá” (n TAUNAY, 1981, p. 84).

Mais que simples almas penadas, dificultadoras do caminho dos viajantes, esses seres do outro mundo, muitas vezes, funcionaram como auxiliares nas soluções dos problemas de viagens.

Um famoso caso da interferência é o do Padre José de Anchieta. Conta o Sargento-Mor Juzarte que, logo no início do Rio Tietê, existia a Cachoeira Abaramanduaba, que em português significa “onde caiu um padre”. Nela “em outro tempo” teria viajado o Religioso da Companhia de Jesus, “andava catequizando aos índios”. Ao regressar com alguns deles, ocorreu que

[...] no meio desta cachoeira, largando ao Padre no fundo da mesma, passando muito tempo vendo que o padre não surgia acima cuidando estaria já morto mergulhou um dos índios ao fundo, e o achou vivo sentado em uma pedra rezando no seu breviário, e por isso ficou o nome a esta cachoeira de Abaramanduaba (*in* TAUNAY, 1981, p. 242).

O acontecido com o Padre pode ter auxiliado muitos homens a conviver com o advento do afogamento, tão comum nos caminhos monçoeiros. Por certo o pedido de extensão da proteção espiritual, ofertada ao Padre, deve ter feito parte dos pedidos aos céus e, muitas vezes, pela intercessão do próprio Vieira.

Ainda que Holanda afirme que as monções são vivenciadas “sobre o plano da realidade mais rasteira e agreste” ele também admite que essa realidade não se constitui em “exclusão obrigatória das forças sobrenaturais, pois os santos das igrejas, as rezas, os bentinhos, as feitiçarias, pertencem sempre ao arsenal dos que se embrenhavam no sertão”. Indo além, o autor se aproxima de uma conceituação dos pesquisadores das religiões ao afirmar que “o céu é aqui simples dependência da terra, disposto sempre a amparar os homens na perseguição de seus apetites mais terrenos” e que os poderes sobrenaturais funcionavam nesse universo mais “como um meio de salvação das almas, do que de conservação e sustento dos corpos” (HOLANDA, 1976, p. 75-76).

As buscas do apoio espiritual, para o início das monções tinham início com a benção das canoas<sup>40</sup>, fenômeno relatado pelos documentos da época. Holanda, sobre a cerimônia, relata que

[...] é esse, de certo modo, o sentido das cerimônias religiosas, relacionadas mais diretamente com o movimento das monções de povoado, a começar pela cerimônia da benção das canoas quando o Padre implorava para os navegantes a mesma proteção divina, outrora dispensada a Noé sobre as águas do Dilúvio ou ao apóstolo Pedro sobre as do mar: *‘porrige eis domine, dexteram tuam, sicut porrexisti Beato Petro ambulante supra maré...* (HOLANDA, 1976, p. 75).

O apelo aos céus não parava por aí. Ao longo das monções diversas formas de pedidos de ajuda e, aparentemente em forma de resposta, intervenções miraculosas foram registradas. Dr. Ordonhes registra que, durante uma monção de 1785, se ouvia “missa todos os domingos, e dias santos: cantava-se o terço aos sábados, e os mais dias eram rezados” (TAUNAY, 1981, p. 229).

---

<sup>40</sup> Ver Figura 1.

Diante de tantos pedidos os céus não se rogavam em ofertar os seus auxílios. Por vezes os mesmos eram realizados utilizando-se dos próprios representantes de Deus na terra. Caso digno dos anais dos auxílios espirituais, é o contido na hagiografia do Padre Belchior de Pontes. Segundo o seu biógrafo, Manuel da Fonseca, “o provocador do fato sobrenatural veio a ser o Padre José Pompeu de Almeida” (TAUNAY, 1981, p. 85).

FIGURA 1



**Bênção das canoas de uma monção pelo vigário de Porto Feliz.** Óleo de Aurélio Zimmermann – Ap. de Hércules Florence – (Galeria do Museu Paulista). Fonte: TAUNAY, op. cit.; p. 143.

Estava o mesmo Almeida no ano de 1681 em uma ilha, na altura do Rio Grande [Paraná], indo em direção as terras da América Espanhola, quando sofreu um revés. Os índios, únicos que o acompanhavam na viagem, cansados das “impertinências do amo” fugiram com todas as canoas e cães, deixando o Padre à mercê de sua própria sorte. Ilhado, viveu por muitos dias, como conjectura seu biógrafo, das “frutas agrestes de uma grande árvore chamada Jatobá”. De tanto repetir esse trajeto acabou por cavar uma vala do comprimento de 40 palmos.

Sugere ainda seu biógrafo que com a proximidade da morte acudiram ao Padre “grandes desejos de se preparar para a jornada da eternidade”. Ainda que mantendo a sentença de morte quis Deus que ele se preparasse para a entrada no “Reino da Glória”. Contemporâneo do Padre Almeida vivia nessa época em “uma aldeia jesuítica ao redor de São Paulo”, o Padre Belchior. No período suposto da morte do Padre Almeida teria saído o Padre Belchior de sua aldeia para o Colégio de São Paulo. No meio do caminho, pedindo aos índios que o aguardassem, penetrou em meio a um capão. Com a demora do clérigo os índios iniciaram buscas, no entanto sem sucesso.

Retornando ao Colégio informaram o sucedido ao Reitor. Sem se alardear com o fato “porque das virtudes de Pontes havia já grandes provas”, demonstrando que o Padre Belchior já realizara anteriormente façanha similar, continuou-se com os afazeres do Colégio. Após algumas horas reaparece o Padre no Colégio. Perguntado por onde andava afirmou “que tinha ido ao sertão do Rio Grande confessar ao Padre José Pompeu que, desamparado de toda a sua comitiva em uma ilha, acabava sem confissão”.(TAUNAY, 1981, p. 85-86). Agora o Reitor ficou maravilhado pois “para andar naturalmente tantas léguas eram necessários alguns meses”.(TAUNAY, 1975, v.1, p.171).

Segundo o Padre Fonseca

[...] é tradição comum que passando pelo mesmo lugar em que morreu o clérigo, alguns homens dos muitos que por aquela parte andavam ao gentio, viram junto a uma árvore o breviário sobre um altar feito de varas, e junto ao altar uma sepultura pouco funda mas bem povoada de ossos que, pela disposição, entenderam serem relíquias de corpo humano. Visto isto, tiveram a curiosidade de visitar o terreno e acharam escritas em uma casca de pau estas palavras: *Aqui jaz enterrado o Padre José Pompeu confessado pelo Padre Pontes* (TAUNAY, 1981, p. 87).

O fenômeno de bilocação era bastante difundido na cultura luso-brasileira desse período através de estórias associadas a um dos santos mais populares e presentes no cotidiano português, colonial e, de igual forma, na epopéia da mineração de Cuiabá e Mato Grosso. Vale a pena lembrar que para os monçoeiros o dia 13 de junho, dia de Santo Antônio, era visto como data limite para o início das monções para boa parte dos responsáveis pela viagem. É também Santo Antônio associado aos militares. No Brasil essa associação é fortalecida com o papel atribuído a uma imagem do santo, quando da expulsão dos franceses do Rio de Janeiro (1567 e 1710) e dos espanhóis da Colônia de Sacramento (1703).

Um fenômeno de abandono durante uma viagem monçoeira é descrito por Barbosa de Sá. Nesta, “não quis Deus” que o martírio do abandonado atingisse o mesmo grau do Padre Pompeu. Era uma monção do ano de 1722. Nela vinha um homem chamado João Lopes, “moço pobre e europeu”, agregado a um homem rico. Sem poder pegar no remo, esfomeado e vitimado por doença, o jovem foi abandonado pelo seu patrão em um barranco. Este ainda teria dito que o João “se pusesse com Deus” e aguardasse a morte. Talvez o jovem, durante a espera, tenha rogado ao Padre Belchior uma absolvição para que sua alma entrasse no Reino da Glória. Quis a “Divina Providência” que seu destino fosse outro.

No dia seguinte ao ocorrido João estava deitado quando percebeu a presença de um Tamanduá [tamandoagoasú]. Ao levantar-se deparou com um pau que “a Divina Providência lhe tinha preparado”. Com ele acertou a cabeça do animal que, morto, lhe proporcionou carne e esperança de vida.

Passados sete ou oito dias (sic) apareceu uma canoa vindo de Povoado [São Paulo]. O pedido de ajuda recebeu recusa pois faltavam alimentos aos viajantes. Mostrando-lhes “as carnes do tamanduá”. João recebeu, em troca, um lugar na monção para seguir viagem até Cuiabá. Ainda reforçando os desígnios divinos, favoráveis a João, conta Barbosa de Sá que após uns seis ou sete dias as Canoas do patrão, que o abandonou à morte, foram encontradas. Alguns negros sobreviveram; a maioria morreu, dentre eles seu patrão (BARBOSA DE SÁ, 1975, p. 13-14).

O milagre do Potunduba é outro caso digno de nota. Vivia no século XVIII um mestre nas travessias monçoeiras do Tietê chamado Manuel Portes. Esse “mamaluco” [mameluco], além do atributo acima, era conhecido por ser homem “de prodigiosa energia, hercúleo e violento sobre-modo propenso a deixar-se arrebatado

pela cólera”. Os homens sob seu comando o “temiam muito” devido aos conhecidos castigos que ministrava aos seus subordinados.

Em uma dessas ocasiões que retornava a Porto Feliz, após parar as canoas na barranca do Tietê, o mestre monçoeiro surpreendera “em falta” um homem de sua frota de nome Apolinário. Não era a primeira vez pois o mesmo, tido como “caboclo meio indolente e pouco afeito à disciplina férrea do mestre”, já fora admoestado diversas vezes por faltas semelhantes. Diante do fato “chibateara rijamente [rigidamente] o remeiro” que não reagira (in TAUNAY, 1981, 87).

Ainda naquela noite, pouco tempo, Fortes conversava quando sentiu “forte murro às costas”. Ao virar-se deparou com Apolinário correndo “empunhando um facão”. Certo de sua morte começou então a gritar “Meu Deus! Morro sem confissão! Virgem Mãe de Deus, perdão! Perdão! Senhor Santo Antônio pedi por mim! Confissão! Vinde Frei Galvão assistir-me!” Já sem esperanças viram os homens surgir um franciscano. “Nele reconheceram Frei Galvão, cuja figura lhes era familiar como freqüentadores de Itu que todos eram”. Tomando o moribundo em suas mãos o Frei “falou-lhe em voz baixa” e “depois o ouviu aos lábios”. Do modo misterioso que apareceu, após acenar “com um gesto de adeus”, desapareceu. A morte sucedeu a confissão e a absolvição. Mas, o Reino da Glória estava garantido (in TAUNAY, 1981, 88).

Os relatos são muito claros sobre a presença do fantástico, do maravilhoso e do imaterial que, por certo, faziam parte das conversas do cotidiano monçoeiro. Há que se presumir que quando estavam em terra, “nos pontos de escala obrigatória”, os homens vivessem mais que “suas horas de verdadeira animação e alegria, entretendo-se às noites nos jogos de cartas, nas músicas, nos desafios e em outros folguedos” (HOLANDA, 1976, p. 72.). Eles também travaram contatos com esse mundo do sobrenatural e a interferência dele nas realidades das monções. E sendo esse um campo existente é mais que presumível que africanos e descendentes introduzissem os seus mundos imateriais nesse espaço e os colocassem em diálogos com os existentes, contribuindo com novos personagens e interpretações. Essas se uniriam, de forma sincrética, a esse universo imaterial monçoeiro e contribuiriam para as respostas, as explicações que o outro mundo, ou cada vez mais, os outros mundos forneciam para dar sentido aos problemas do mundo dos vivos.

Diante do quadro apresentado, cabe agora tentar contribuir no entendimento de como esses homens, africanos ou afro-descendentes, livres ou escravos, pretos, mulatos, cabras ou pardos, compuseram suas concepções de mundo com os novos parceiros de viagens brancos – colonos ou reinóis – e índios – ora como parceiros, outras vezes como inimigos. Como esses diálogos contribuíram para soluções de tamanhos desafios na travessia monçoeira. É importante compreender que instrumental cultural eles puseram a serviço de respostas que, minimamente, garantissem a sua sobrevivência e, quem sabe, possibilitassem momentos de prazer, de sonhos, de esperanças, de reconstrução.

É fundamental, para a compreensão da vida desses homens na região das minas de Cuiabá e Mato Grosso, entendermos que os caminhos que antecederam a chegada as minas fizeram parte, ainda que muitas vezes de forma compulsória, das suas vidas. Que marcas essas travessias imprimiram nesses homens contribuindo para sua especificidade histórica? Como esses homens, apesar da situação conspirar contra a sua vida e seu futuro, tornaram-se sujeitos de suas histórias interferindo em seus rumos?

Afirma Taunay que “as tripulações monçoeiras foram certamente as vítimas de uma das mais cruéis servidões de que reza a história. Dificilmente terá havido galés submetidas a mais duros e estafantes serviços do que tal maruja” (TAUNAY, 1981, p. 66). Sem perder de vista que o “ser escravo no Brasil” se fez de formas variadas e que o papel de tripulantes e viajantes também possuía suas especificidades, não se deve esquecer que “o ser escravo” não foi um espaço de muitas opções para os seus membros. Nesse sentido é possível afirmar que se os viajantes livres viveram dificuldades na travessia, estas se multiplicavam sobre os viajantes escravos. A busca ao sobrenatural viria bem ao encontro das necessidades desses homens.

Indo além, há que se ter em mente que a história das monções foi mais que uma “epopéia” “dos valorosos paulistas”<sup>41</sup>. Apesar de merecerem poucos créditos os africanos, indígenas e seus descendentes, desempenharam um papel que ainda está por ser escrito. Ao lado dos europeus eles contribuíram na escrita dessa

---

<sup>41</sup> Sobre a construção do papel dos paulistas nas bandeiras e monções ver SILVA, Valdeez Antonio da. **Fantasmas do rio: um estudo sobre a memória das monções no Vale do Médio Tietê**. Dissertação de Mestrado. Campinas: UNICAMP, 2004, p. 103-114; AMORIM, Marcos Lourenço de. **O “segundo eldorado” brasileiro: navegação fluvial e sociedade no território do ouro. De Araraguaba a Cuiabá (1719-1838)**, 2004, p. 39-46.

história, fornecendo respostas, unindo forças, rebelando-se contra as circunstâncias vividas.

Muitas foram as formas buscadas para a sobrevivência desses passageiros. Uma das estratégias utilizadas era a do furto dos alimentos. No início da viagem do Governador Meneses, em 1726, tiveram que enfrentar a famigerada Cachoeira de Pirapora. Naquela altura tiveram que descarregar as canoas e “conduzir as cargas às costas dos negros”. A vigilância na travessia foi total. A atenção era para evitar “o muito que se perde e se furta” quando desses momentos de viagem. A mesma observação é feita quando da passagem do Varadouro de Camapoã, o maior existente na viagem. Nessa passagem se enfrentava vários desconfortos<sup>42</sup> “não só em cargas que arrombam e furtam, como nos mantimentos que se perdem” (TAUNAY, 1981, p. 109). Nunca deixar os negros só! Advertia o autor da 8ª. Notícia Prática. Pois, em o assim fazendo “dormem quando querem, ou consomem e furtam o que levam” (TAUNAY, 1981, p. 186).

As fugas durante as viagens também foram usadas como forma de resistência aos excessos sofridos ou por perceberem, os nossos malungos, possibilidades de construção de uma vida melhor em áreas que, por certo, lembravam a terra natal africana de alguns desses viajantes. Ordonhes registra que se atrasou três dias, quando sua monção estava no Rio Tietê “por causa de três pretos que fugiram de um rapaz” (*in* TAUNAY, 1981, p. 220). Na Notícia 6ª. Prática tem registro que após um confronto com os Paiaguá alguns negros, com medo ou aproveitando-se da situação “fugiram para o mato” (TAUNAY, 1981, p. 114).

A reação através da violência também fez parte desse cotidiano monçoeiro. O autor da Notícia 2ª. Prática põe em dúvida se a morte de um homem que possuía uma roça no trajeto do Rio Grande [Paraná] tinha sido obra do gentio “se é que não foram seus próprios negros” (TAUNAY, 1981, p. 139).

Nesse universo monçoeiro o medo inspirado pelas cachoeiras, pelos índios bravios, pelos monstros, iaras, minhocões, animais e homens produziu mais que respostas materiais, conforme as demonstradas acima. Assim como os brancos e índios, os africanos e afro-descendentes buscaram em seu repertório, repleto de elementos mágicos e religiosos, respostas para os desafios que se colocavam a

---

<sup>42</sup> Descômodo, falta de comodidade. FERREIRA, op. cit.; s/d. , p. 445.

cada nova curva do rio. Os contatos entre europeus e africanos e, depois, destes com os americanos contribuíram para a construção de um conjunto de interpretações do mundo físico, através de explicações imateriais. Mais que um repertório africano, as explicações repousavam em diálogo sobre as práticas mágico-religiosas das sociedades dos três continentes.

Apesar das fontes pesquisadas não fornecerem muitas informações sobre a utilização do mundo mágico-religioso dos africanos e afro-descendentes nas monções, é possível propor algumas ações, a partir de sua lógica mágico-religiosa, diante das realidades enfrentadas na travessia de Ararituaba a Cuiabá.

O papel dos feiticeiros e suas práticas foram percebidos nos desafios das monções. Barbosa de Sá registra como elas contribuíam na luta que os Paiaguá desenvolviam contra os inimigos. Quando, em 1734, canoas saídas da Vila de Cuiabá viajam durante a noite avistaram fogos. Ao se aproximarem perceberam a presença de um grupo de Paiaguá “dormindo com os fogos acesos e as canoas imbicadas; e eram os que andavam na espia da nossa armada que já sabiam lá ia por revelação dos seus feiticeiros” (1975, p 34).

Outros feiticeiros também foram identificados nas monções. Uma denúncia registrada na Visita Episcopal de Bruno Pina em 1785, afirma que

Sabe por ouvir dizer a Ignácio Leite, Solteiro, e morador na Aldeinha, e mais a um pardo mestiço chamado Thomaz Rodrigues também morador na mesma paragem, que um piloto fora próximo do caminho do rio para São Paulo cujo nome ele testemunha ignora, em algum tempo morador na Aldeinha, mas presentemente ignora onde assiste também fazia feitiços, digo fazia adivinhações de peneira (DGVCEC, 1785, p. 23).

É interessante refletirmos que um piloto, ocupante de papel fundamental para o sucesso ou fracasso de uma monção, tivesse em meio aos conhecimentos monçoeiros respostas mágico-religiosas para os desafios a serem superados.

Não é possível afirmar se esse piloto era um africano ou afro-descendente, apesar da grande presença dos mesmos na função (TAUNAY, 1981, p. 67; SILVA, 2004, p. 36). Mas, pelo grande número de acusações realizadas sobre esses grupos em Cuiabá e no Mato Grosso<sup>43</sup> e sabendo que esta “rota anfíbia” foi uma importante

---

<sup>43</sup> O único caso em o feiticeiro pode não ter sido africano, indígena ou descendente é o narrado por Mott. ANTT, Inquisição de Lisboa, Caderno do Nefando, 19, fl. 288. In: Mott, Luiz. A Inquisição no Mato Grosso, **D.O. Leitura**, São Paulo, 13 (150) Novembro, 1994.

via de acesso às regiões citadas, podemos concluir que os nossos feiticeiros africanos e afro-descendentes foram condutores ou passageiros nas “odisséias” monçoeiras.

As divindades dos grupos sudaneses que habitavam a África Ocidental, (Língua Fon, Ewe e Fanti-Ashantis), chamados pelos lorubanos de Jeje (Djedje-inimigos), cultuavam seus Voduns. Outros habitantes da África Ocidental (Língua lorubana) praticavam o Culto aos Orixás. Mais ao Sul, os habitantes da África Central (Grupo lingüístico Banto) realizam o Culto aos Antepassados, através de seus Inkices. Essas entidades possuíam características que as individualizavam, como o espaço na natureza que habitavam e talentos para as soluções de problemas. Além das formas humanas, algumas vezes apresentavam-se como animais e outras como elementos da natureza.

O contato entre as sociedades africanas foi produzindo uma identificação entre os seus deuses e antepassados. A similaridade de características, como por exemplo o talento da caça, entre o Orixá Oxossi, o Inkice Kabila e o Vodun Otulú gerou identificação entre eles e, por vezes um sincretismo<sup>44</sup>. Esses encontros foram sendo forjados em processos históricos específicos. Durante o século XVIII o Reino do Daomé dominou alguns grupos iorubanos gerando um contato entre os panteões de deuses, a identificação de alguns e a assimilação de outros. É importante lembrarmos o caráter dinâmico dessas religiões que, em contato constante com o outro mundo, se atualizam com mais facilidade.

De volta ao universo da Calunga Pequena iremos verificar que seus espaços geográficos eram extremamente compatíveis com os habitados por esses seres dos outros mundos dos grupos africanos.

Oxossi, por exemplo, Orixá lorubano, habitava as matas e tinha por talento a caça. Devido a esse talento, ele deve ter sido buscado, assim como seus congêneres das matas, para solucionar os problemas referentes a esse espaço, tão presentes nas rotas de acesso às regiões das minas. As senhoras das águas, como Oxum e Iemanjá, para as questões ligadas aos rios. É tentador aproximar a lenda do minhocão à forma de cobra que o orixá Oxumarê era por vezes representado, ou ainda, à de arco-íris, tão comum nas travessias às minas (PRANDI, 2001, p.226).

---

<sup>44</sup> É longa a lista de aproximações e sincretismos realizados com os três tipos de entidades. Contudo, deve-se ter muito cuidado pois não há uma homogeneidade e a variação ocorre de acordo com o tempo, a sociedade e o lugar.

Cada elemento dessa natureza pode ter sido visto como um sinal desses seres. Folhas, árvores, relevos, animais e tantas outras expressões da paisagem dos caminhos para as minas podem ter servido de veículos de contatos com esses deuses e antepassados. Cada lenda ou estória pode ter sido interpretada como a presença desses seres no novo mundo, que não nos esqueçamos, para muitos dos recém-chegados era o dos mortos.

Essas aproximações não ficaram restritas apenas aos panteões africanos. Orixás, Voduns e Inkices também foram aproximados aos santos do Catolicismo. Um dos personagens do outro mundo católico, mais presente nos relatos monçoeiros, é Santo Antônio. Não nos esqueçamos que o dia 13 de junho, dia do Santo, era tido por muitos monçoeiros como a data final para início de uma monção. As características hagiográficas do Santo - guerreiro, capaz de se bilocar, resolver problemas (p. ex: Casamento) - geraram aproximações entre as entidades dos grupos citados. Assim foi associado, por vezes, ao Orixá Ogum, por vezes a Exu e, outras Xangô; outras ainda ao Vodum Legba e ao Inkice Aluvaia.

Logo na chegada à Ararituaba os malungos travavam contato com o nome do porto, chamado Nossa Senhora Mãe dos Homens de Ararituaba. As divindades femininas também estavam presentes nos panteões africanos. É possível, indo além, somarmos o fato de que o Porto de Nossa Senhora se localizava a beira de um rio. Esse segundo elemento permite especificar ainda mais as divindades africanas vistas quando do contato dos nossos malungos com a Nossa Senhora de Ararituaba. Orixás femininos como Oxum e Iemanjá eram associados às águas em algumas culturas iorubanas (PRANDI, 2001).

Apesar dessas interpretações não terem sido identificadas nos relatos monçoeiros, nas correspondências governamentais ou em outro conjunto documental desse período, dentro do universo pesquisado, é possível perceber sua existência ao aproximar esses universos culturais. Para esse exercício metodológico há que se utilizar de abordagens como a de Natalie Davis em seu O retorno de Martin Guerre onde a imaginação é ferramenta para o entendimento histórico (DAVIS, 1987).

Ao chegarem às regiões das minas os recém chegados da África ou aqueles que já habitavam o continente americano já teriam tido contato com a presença do imaterial na cultura que se formava e o importante papel que ela ocupava nas soluções cotidianas. O seu desdobramento e aplicabilidade no novo espaço

seguiriam essa lógica anteriormente vivida. Conheçamos agora os novos espaços onde irão atuar os nossos malungos do sertão no papel de *homo magus*.

### 3 TRÊS IGREJAS, DOIS MUNDOS E UM UNIVERSO A SER CONSTRUÍDO

Como já foi dito, a notícia da descoberta de ouro na região desencadeou uma migração de um grande número de pessoas. No trajeto fluvial, desde o Rio Tietê até Cuiabá, a falta de preparação geraria diversos transtornos: “grandes destroços, perdições de canoas nas cachoeiras por falta de pilotos práticos que ainda os não havia, mortandade de gente por falta de sustento, de doenças, comidos de onça e outras misérias” (BARBOSA DE SÁ, 1975, p. 12-13).

O apelo ao “outro mundo” continuou presente após a chegada dos viajantes às regiões das minas. Este, se manifestou de formas variadas. Barbosa de Sá registra que essa busca de apoio imaterial já se fazia presente nos primeiros anos de ocupação. Em 1721, no local chamado Forquilha, “formaram Arraial e levantaram igreja com o Título de Nossa Senhora da Penha de França” (BARBOSA DE SÁ, 1975, p. 13) o que segundo o memorialista Filipe Coelho foi um “acertado princípio” pois “corresponderam venturosos sucessos”. A prova da ventura residiu no fato de “aparecerem uns carijós de um Miguel Sutil com bastante ouro indo mostrar ao mesmo lugar em que acharam” (COELHO, 1850, p. 140). Nesse lugar seria fundado em 1723 o Arraial do Bom Jesus do Cuiabá.

O lugar que, segundo Coelho, era uma resposta, em forma de veio aurífero, ofertado pelo Orago, à construção da Igreja de Nossa Senhora de Penha de França, receberia outra igreja, ainda no ano de 1722, antes mesmo da fundação do Arraial do Cuiabá. Esta nova igreja foi batizada com o nome de Senhor Bom Jesus do Cuiabá, que se estenderia como nome do Arraial no ano vindouro. A crença no sucesso do binômio “fé e prosperidade material” parece ter mais uma vez dado certo pois naquele lugar “se achou uma das maiores manchas de ouro que tem dado o Brasil, porque dentro de um mês se tiraram mais de quatrocentas arrobas de ouro” (COELHO, 1850, p. 140).

O apelo ao outro mundo não foi exclusividade dos colonos brancos. Ainda que, provavelmente, por motivos diferentes ainda no ano de 1722, “levantaram uns pretos uma capelinha a São Benedito junto ao lugar chamado depois rua do Sebo” (BARBOSA DE SÁ, 1975, p. 15). Esta não teve o sucesso de sua contemporânea, que

se tornaria matriz da Cidade de Cuiabá. Poucos anos após a sua construção viria a cair e não se levantaria mais.

Esses três espaços religiosos, de simples elementos da arquitetura cuiabana, foram alçados ao posto de documentos-monumentos e lidos com bastante acuidade pelo historiador Carlos Rosa (1996). A sua leitura trouxe à tona o momento fundador da sociedade mato-grossense do setecentos. Nele, conflitos e combinações entre bandeirantes e povoadores, brancos, pretos e índios, mundo dos vivos e dos mortos, deuses e demônios iriam aparecer no proscênio da história.

Segundo Rosa<sup>45</sup> a construção da Igreja de Nossa Senhora da Penha de França simboliza o início da colonização mato-grossense, ainda marcada pelo fenômeno do bandeirantismo de apresamento. Esse grupo “descobridor” é representado pela já conhecida figura de Pascoal Moreira Cabral Leme. A chegada de novos contingentes populacionais formaria um novo tipo de liderança cuiabana. Essa, ainda segundo Rosa, seria representada pela figura de Fernando Dias. O primeiro, Cabral, os bandeirantes, sertanejos com hábitos nômades; o segundo, Dias, o representante de um grupo de povoadores, mais acostumados com os espaços urbanos e suas dinâmicas. A derrocada dos Leme representou a vitória de uma sociedade que desenvolveria, dentro dos limites, um viver urbano, com seus centros e periferias. A Igreja do Senhor Bom Jesus do Cuiabá simbolizaria a formação de uma nova lógica espacial urbana, desdobramento do novo grupo: os povoadores.

O nome dado às duas igrejas é outro ponto que merece ser analisado. Enquanto a primeira remetia ao Orago de Nossa Senhora da Penha, com sobrenome europeu: França, a segunda tomou “por orago da igreja não um Santo ou Santa, mas o Senhor, orago supremo” (ROSA, 1986, p.11). E, se contrapondo ao sobrenome estrangeiro, cunhou um local: do Cuiabá. O fortalecimento do local em detrimento do forâneo, consciente ou inconscientemente se fazia presente. E, impregnando ainda mais o simbolismo do nome, estava a presença do vocábulo Guarani Cuiabá, o que apresentava o sinal diacrítico da presença indígena no espaço físico e cultural desse universo mato-grossense.

---

<sup>45</sup> Sobre essa questão ver: ROSA, op. cit, p. 65-130.

Quanta polissemia! Quantas vozes em diálogos, por vezes inteligíveis, por vezes surdas. Rosa mergulha ainda mais nesse universo de vozes. Ele as classifica como

Redundâncias, ambigüidades barrocas. Estreito entrelaçamento entre Igreja e Estado, afirmação dos poderes. Palavras e imagens remetendo, cifradas, a coisas e idéias de polissemia ampla: ouro e Deus; o Deus-Homem Cristo e sua ordem terrena, institucional, portuguesa, sob o Mestrado maior do Rei, - Ordem de Cristo; o Jesus que ressurge, como o Estado português, restaurado; como o ouro ressurge das entranhas da terra, em novos descobertos (1996, p.97)

A construção da Capela de São Benedito também traz à tona alguns elementos da lógica constitutiva da sociedade mato-grossense. Mais que tijolos e argamassas ela apresenta vozes, diálogos, polissemias. Primeiro a escolha do Orago. Um Santo negro, demonstrando, como em boa parte do país, que africanos e afro-descendentes foram reorganizando algumas de suas crenças, inserindo como ícones santos católicos. Essa africanização do catolicismo ou a cristianização das religiões africanas seguiram algumas lógicas culturais.

As religiões africanas, americanas e européias apresentavam, em suas estruturas cosmológicas, bases comuns. Assim, alguns dos Santos do Catolicismo foram percebidos como divindades ou antepassados, como os Vodun - Daomeanos - , Orixás - Iorubanos - e os Inkices - Bantos.

Se houve uma proposta de imposição religiosa ela teve que ceder a uma seleção feita pelos africanos e afro-descendentes. Figuras como a de Nossa Senhora do Rosário, Santo Antônio, São Sebastião, São Jorge e São Benedito, foram selecionadas devidos às suas hagiografias, oficiais ou não, ou alguma especificidade simbólica, apresentada nas imagens, remeterem às estórias ou algum outro identificador com entidades de seus panteões religiosos<sup>46</sup>. Antes da percepção da alteridade, da existência de um outro, as culturas tendem a ver a si

---

<sup>46</sup> Um breve parêntese. Há que se ter muito cuidado ao analisarmos essas incorporações de ícones católicos ao panteão afro-brasileiro para que não venhamos a cair na simplificação de sua incorporação. Não é possível comungar com a tese de que africanos e afro-descendentes enganassem a todos os brancos, em todas as partes do Brasil, colocando os seus deuses e antepassados sob as imagens dos santos católicos e fingindo cultuar um quando cultuavam outro. Essa teoria lembra uma daquelas teorias da conspiração que exigiriam uma grande rede conspiratória, para uma ação unívoca, em um Brasil que se deslocava na velocidade do gemido dos carros de bois.

mesmas refletidas no outro. Diante de um panteão tão vasto foram selecionados santos que remetiam a um universo mitológico possível às religiões africanas.

A presença da Capela de São Benedito não significa uma rendição dos pretos à religiosidade dos brancos, mas uma negociação, onde partes da lógica das religiões africanas mantêm-se vivas, ainda que traduzidas ao novo universo cultural brasileiro. De igual forma ocorreu com o cristianismo europeu que foi transformado em um catolicismo brasileiro de especificidade impar.

Indo além, é possível pensar, ainda que no campo da especulação, que a presença majoritária de alguns santos católicos, no Mato Grosso setecentista, como em outras partes do Brasil, deveu-se também a essa preferência que africanos e afro-descendentes tinham em relação a alguns deles. Se tivermos em mente que a presença desses grupos foi sempre significativa na sociedade mato-grossense, é possível pensarmos no poder que suas escolhas tiveram sobre os ícones religiosos da região.

Se os pretos tiveram forças para erigir uma capela, que demandava esforços monetários e exposição social, também foram capazes de encontrar espaços em Cuiabá, Vila Bela e suas adjacências para edificarem as suas práticas mágicas, feitiçarias, curandeirismos, rezas e benzeduras. Esses espaços se constituíram de natureza diversa.

De uma natureza cultural onde a crença nessas práticas, por brancos, africanos, indígenas e seus descendentes, propiciavam o espaço de sua existência. De uma natureza física onde as matas, os rios, as florestas, e tantos outros, serviam como espaços de santuários e inspirações às práticas. Da própria natureza arquitetônica pois, se a construção da Igreja do Senhor Bom Jesus do Cuiabá tinha formulado uma bipolaridade espacial com as Lavras do Sutil, sendo lavras o espaço material, se opondo a Igreja, o espaço espiritual, a construção da Capela de São Benedito duplicaria essa bipolarização, engendrando dois outros espaços urbanos: o dos brancos e o dos pretos (ROSA, 1996, p.95). Ainda no campo arquitetônico mato-grossense, responsável pela construção de espaços urbanos, temos os espaços públicos, como as ruas, chafarizes, becos, periferias e outros, onde poderiam ocorrer os batuques, calundus ou práticas descritas acima.

Enfim, espaços do preconceito em uma sociedade que silenciosamente coletivizara a crença no feitiço, não fazendo o mesmo com o *homo magus*, o intermediário, o feiticeiro. Esse, foi identificado como estando presente entre

africanos, índios, mestiços e brancos pobres. Nesse leque social coube aos primeiros o maior número de papéis.

A preponderância desses atores sociais no papel de *homo magus* proporcionou ganhos e perdas. Não é possível dizer que eles romperam a estrutura social vigente: a escravidão. Mas, é possível afirmar que seus papéis como intermediários entre os dois mundos contribuíram para muitos entendimentos e explicações, aos acontecimentos históricos que se desenrolaram no Mato Grosso setecentista. Em meio a um universo tão árduo, a utilização das práticas mágicas e feitiçarias contribuiu para a formação de lógicas explicativas; respostas que, muitas vezes não foram encontradas no “mundo dos vivos”.

Do ponto de vista especificamente dos africanos e afro-descendentes também registramos perdas e ganhos. Se por um lado muitos “se presavam de o ser” feiticeiros, como veremos adiante, por outro a pecha das práticas mágicas associadas à presença do mal também os acompanhou. Entre vitórias e derrotas só não é possível afirmar uma coisa: que o nosso *homo magus* assistiu passivamente à história passar. Ao contrário disso, onde os espaços permitiam e onde novos eram criados estabeleceu-se uma história de sujeitos que entre um mundo e outro buscaram fazer história. Mergulhemos nesses espaços.

### **3.1 O espaço da crença**

As crenças nas práticas mágicas e feitiçaria são antecidas de outro conjunto de crenças. O primeiro, a existência de dois mundos – o dos vivos e o dos mortos -. Em segundo, que esse mundo dos mortos, ou outro mundo, seja povoado. Em terceiro lugar que esse outro mundo interfere no mundo dos vivos. Essa é uma lógica estrutural para a crença nas referidas práticas. É somente a partir daí que é possível a crença nos intermediários entre os dois mundos - o *homo magus* - e nas suas práticas negociadoras com o mundo de além túmulo.

O universo cultural do Mato Grosso setecentista apresenta uma série de atitudes que demonstram essas crenças. A interferência do espaço imaterial no físico aparece de diversas formas. A presença da interferência desse plano nos

textos mato-grossenses da época faz parte de uma das formas explicativas para muitos acontecimentos.

Muitos dos fenômenos ocorridos nas viagens monçoeiras foram atribuídos à interferência desse outro mundo. Essas histórias não permaneceram apenas nas travessias, elas atravessaram os rios e estradas e aportaram no Mato Grosso; fincaram raízes e contribuíram para entender e explicar aquele universo que se descortinava para os viajantes que ali chegavam.

Foram diversas as formas pelas quais essas interferências se manifestaram. Os seres do outro mundo encontravam diversas formas de se apresentar aos deste mundo. Em 1728 a interferência se fez presente através de um ícone do ritual da missa católica, a Custódia. Esse objeto, normalmente feito de ouro ou prata, onde se expõe a hóstia consagrada, foi o intermediário na manifestação divina. Ela foi uma resposta a um período de calamidades que vivia Cuiabá, o que estava levando os homens a desistirem da colonização da região. O período não poderia ser mais propício. A manifestação se deu durante a Semana Santa onde, para os cristãos, ocorre a morte e a ressurreição de seu ícone maior Jesus Cristo. Esse é um tempo de renovação para os fiéis e, não há dúvida, os habitantes de Cuiabá precisavam muito de forças renovadas para continuarem sua empreitada. Assim se fez.

Chegada a quaresma celebraram-se os ofícios Divinos na Igreja Matriz e expondo-se o Santíssimo Sacramento em quinta feira Santa pôs-se a Custódia no trono que era feito de madeira por fora da parede da capela sem tribuna com escada por fora cingida à parede. Deu a Custódia a volta para a parte da epístola ficando com o Lado para o povo repassando-se nisto subiu um sacerdote a endireita-la chegado ao pé do altar tornou-se a vera Custodia na mesma forma o que fez três vezes até que da ultima não virou mais a vista isto de todo povo que ali se achava (BARBOSA DE SÁ, 1975, p. 23)

Várias especulações foram feitas para explicar o fenômeno. Alguns atribuíram “a causa humana” outros a problemas na estrutura que “assentava a Custódia”. Para o cronista Barbosa de Sá, que não aceitou nenhuma das explicações, o motivo foi a “demonstração que fez Deus Nosso Senhor de que senão ouvira [devia] despovoar este sertão como todos uniformemente determinavam”. E, ao escrever em 1775, cerca de cinqüenta anos após o ocorrido, atribui a ocupação do Mato Grosso a uma vontade divina afirmando que ali “ouvera [haveria] perpetuar uma colônia a mais importante de todos os Brazílicos Estados como hoje o vamos vendo” (1975, p. 23).

A interferência do sagrado se colocava como um elemento legitimador da ocupação mato-grossense; um aval àquela empreitada. Era como se o próprio Deus tivesse feito parte da expansão para o oeste da Colônia Brasil. Enfim, era se como aquele processo fizesse parte dos desígnios de Deus.

É ainda em 1728 que a interferência divina, mais uma vez, se fará presente. Nessa, para ajudar a esclarecer um dos episódios mais famosos da história da mineração mato-grossense: a transformação do ouro em chumbo. Nesse ano partiu de Cuiabá uma monção levando “sete arrobas de ouro dos quintos e mais direitos reais que havia apurado” (BARBOSA DE SÁ, 1975, p. 23). Há indícios que a construção do episódio como para além das orbes do mundo material, por parte de Barbosa de Sá ou de um senso comum da época, já tenha início aqui. Segundo Filippe Coelho

[...] é notável a equivocação que padeceu o licenciado José Barbosa nos seus *Anais*, quando diz que se remeteram neste ano sete arrobas de quintos porque já se não cobravam quintos e porque as entradas remetidas não passavam da sobredita quantia (COELHO, 1850, p. 145)

Continuando a estória o cronista escreve que a encomenda foi trazida de Cuiabá pelo Padre André dos Santos Queirós que, ao chegar à povoação, São Paulo, a entregou ao Provedor da Real Fazenda Sebastião Fernandes Rego que a remeteu para o Rio de Janeiro. Dali a remessa seguiu para Portugal. Ao se descobrir que no lugar do ouro estava chumbo em grãos, Barbosa de Sá afirma que se “deu tal estrondo em todo Reino que nos estranhos soou oco” (BARBOSA DE SÁ, 1975, p. 23).

A devassa foi instalada a mando do Rei D. João V. As suspeitas recaíram sobre muitos que estiveram na rota da mercadoria. O cronista Filippe Coelho registra que “dizem alguns que o governador consentira na ação”. Mas por um outro lado verificou que “Querem outros que fora cometida na provedoria de São Paulo”. E, “outros finalmente se atrevem a persuadir-se que fora máxima da Corte” (COELHO, 1850, p. 145-146). Não é essa a interpretação feita por seu antecessor, o cronista mato-grossense Barbosa de Sá. Segundo ele, o Governador “era Fidalgo e Português sobrado de bens e da fortuna em tal forma que com ela remediava muitos pobres” e o Provedor era “abundante de bens da fortuna que a muitos pobres dava abonos desinteressadamente” (BARBOSA DE SÁ, 1975, p. 24). Esse ato, típico da

lógica caritativa cristã, os eximia de culpas, segundo o cronista. E, é ainda, nessa leitura, que coloca os dois suspeitos com os requisitos de bons cristãos, que o fenômeno será explicado.

Como esse era um universo onde a presença do outro mundo fazia parte do cotidiano de uma forma quase “natural” ele atribuiu o fenômeno a obra da divina justiça afirmando que

[...] quem fez a versão do ouro em chumbo não foi mão humana mais sim a da divina justiça pelas lágrimas dos miseráveis que entregavam as fazendas por não terem com que pagarem os direitos delas e outros que tomavam escravos pela lutação (sic) dos quintos e por elas se rematavam em Praça com que se perfizeram aquelas sete arrobas de ouro para com elas lisonjear o Monarca e felicitar-lhe graças (BARBOSA DE SÁ, 1975, p. 24).

Mas, como é possível perceber no texto, a interpretação do ocorrido vai além das providências dadas pela justiça divina. Se Barbosa de Sá aquiesce que essa interferência é uma resposta, ele não deixa de atinar para suas causas. Ainda que não fazendo crítica direta a algum representante de Portugal, ele levanta a questão dos excessos que estavam sendo cometidos pelos representantes do governo sobre os mineradores através dos impostos. A sua fala se coloca como um representante de um pensar mato-grossense que, mesmo à época da escrita do texto, se colocava como preterido pelas ações metropolitanas.

Numa relação de causa e efeito cosmológica, onde a causa dos erros do mundo material gera uma resposta do outro mundo, o Cronista registra uma crítica à política da época, sob a sombra do imaterial. Se o mundo dos mortos contribuía para explicar o mundo dos vivos, algumas vezes isso se fazia porque os vivos se faziam de mortos para explicar esse mundo a outros vivos.

As manifestações do outro mundo em suas variadas formas continuam presentes nas explicações das adversidades dos colonos do Mato Grosso. Em 1731 animais serão utilizados como intermediários entre os mundos para solução de mais um problema. Foi assim no caso dos homens que enquanto pescavam na Barra do Rio dos Porrudos foram atacados pelos paiaguá. Muitos fugiram, mais quatorze foram presos e escravizados. Ao final de um ano de cativo João Martins Claro e Manoel Furtado conseguiram fugir tendo que sobreviver às adversidades do local. Tiveram que “caminhar por terra, nus e com as carnes ao rigor do tempo sem estormento algum de ferro; comendo frutas, cocos e gafanhotos...” Tamanhas

dificuldades somente poderiam ser solucionadas com “milagres da divina providência”. E estes não falharam. “Andando em certos lugares sem saber o rumo que ouveraó [deviam] seguir; uma onça lhes ensinou. Seguindo-lhes a trilha apegadas (sic) por espaço de dois dias chegaram a lugar que reconheceram aonde estavam”. Em outro momento, “Vendo-se em certa ocasião espirar de sede, sem acharem água por muitos dias um tatu lhes mostrou um buraco onde tinha água em que se valeram, em outro lhes mostrou também água um tamanduá”( BARBOSA DE SÁ, 1975, p.30).

A fome também mereceu interferência da divina providência. Na primeira vez com mais uma ajuda através de animais. Narra o relato “vendo-se acabarem as vidas com fome, matou uma onça uma capivara a pôs diante dos olhos e afastou-se deixou-a ali ficar de que se valeram para conservarem as vidas”. Em uma segunda com a ajuda de “não humanos”. Os dois navegavam “sem frutas nem cocos”, mas “acharam no barranco do rio uma linha larga com seu anzol sem que ali vissem sinais de gente humana que a pudesse deixar com que pescaram peixes até o fim da viagem” (BARBOSA DE SÁ, 1975, p. 29-30).

Mais uma vez a interferência do outro mundo contribui para endossar e legitimar questões do cotidiano mato-grossense. O apoio do outro mundo foi dado a dois homens que fugiam do cativeiro impetrado pelos paiaguá. Esse auxílio demonstra que o outro mundo tomava partido nessa luta e era favorável aos homens que lutavam contra o cativeiro ou, de forma mais abrangente, a luta que se desenvolvia contra os referidos gentios. Deus estava apoiando o lado oposto aos índios. Por outro lado, a luta que se desenvolve entre os fenômenos naturais – matas, rios, doenças, animais – e os fenômenos sobrenaturais – Deus, Providência Divina, milagres – levam à vitória dos segundos que, mais que vencer o adversário, o utiliza, o subordina para seus fins. Em um universo onde esses fenômenos naturais são as causas de tantos males, a sobrevivência dos dois homens configura uma extremada vitória do mundo dos mortos sobre o dos vivos.

Os avisos do outro mundo se fazem de diversas formas e atingem diversos fins. Muitas vezes as escolhas por registrar determinados acontecimentos na documentação, sugerem a construção de uma lógica para explicar, para dar respostas ao processo histórico. Fragmentos de acontecimentos ocorridos são organizados, a posteriori, e colocados em uma seqüência histórica, que acaba

induzindo a determinadas interpretações. Façamos uma análise da seqüência dos documentos selecionados abaixo.

Nos Anais de Vila Bela da Santíssima Trindade, para o ano de 1755, onde a mesma já possuía o status de Capital de Mato Grosso, foi registrado um fenômeno, que ao final foi sugerido como obra do além. O documento registra que, em 29 de julho de 1755, o Capelão Manoel Antunes de Araújo escreve que ao abrir a porta da Capela achou

[...] a imagem da Senhora Santa Ana, que é de barro, caída sobre o altar, com a face para baixo, quebrada a mão direita, debaixo da mesma imagem, coberta com o seu próprio manto, estando esta imagem alta sobre peanha de madeira e outra de barro, na qual estava embutido o tufo de pau que segurava a imagem. Coisa natural parece que, caindo esta caísse no mesmo lugar a peanha de barro. Mas nada aconteceu assim, porque a imagem ficou sobre o altar, com a cabeça para a porta principal; e a peanha se fez em pedaços, ao pé da credência que fica distante do altar, sem que, no cair, desconcertassem de seu lugar as imagens da Nossa Senhora da Conceição e São Joaquim, que estavam aconchegadas à dita peanha; nem os castiçais, velas e ramalhetes saíssem. Vi, também, caída a santa imagem de Cristo, Senhor Nosso Crucificado [ilegível]...; a cruz do calvário e de bruços, sobre o altar com a cabeça para a parte da epístola, que corresponde ao Norte. Não obstante ser o calvário pequeno e mais leviano, não teve movimento algum do lugar que sempre esteve sobre a banquetta (ANAI DE VILA BELA *in* AMADO & ANZAI, 2006, p.58).

O ocorrido, a princípio, foi atribuído à obra de um “um pássaro todo branco”, que, segundo o Capelão “parecia ser coruja”, encontrado no dia 04 de julho do mesmo ano. Visando evitar novos estragos foram fechadas “naquele mesmo dia” umas “frestas” por onde, o referido religioso supôs, por estarem abertas, terem proporcionado a entrada daquele “pássaro, que, no apanhar de algum morcego”, pudesse ter lançado “aquelas imagens abaixo”.

Um novo ocorrido no dia 17 de agosto poria por terra a teoria do pássaro como responsável pelas quedas das imagens. Isso se deveu ao fato de que haviam sido “tapadas todas as frestas no dito dia 29, [de julho] com pano pregado” Assim, quando o religioso entrou na Capela descreve que

[...] abrindo, por minha mão, a porta, olhando para o altar, vi estar o Santo Cristo com o calvário caído de bruços sobre o altar, da mesma parte em que esteve da primeira vez. E a imagem de São Joaquim, que estava atualmente sobre a banquetta da parte da epístola, à beira da parte do evangelho, deitada de ilharga, com a cabeça para a parte de epístola, sem quebradeira alguma. E [o] tapete que estava sobre o estrado do altar, achei – o estendido no plano da capela – mor (ANAI DE VILA BELA *in* AMADO & ANZAI, 2006, p. 58).

O fenômeno, agora sem explicações naturais, iria se repetir no dia 20 de agosto de 1755. É mais uma vez o Capelão que narra o fato.

[...] abrindo pessoalmente a porta vi, com tão grande susto que fiquei quase sem sangue, o santo crucifixo com as costas para a porta principal. O tapete, que estava estendido no estrado, junto ao altar, achei-o estendido no plano da capela-mor atravessado ao correr dos degraus, em tanta distância deles quanta tinha até ao [ilegível]... e os dois bancos dos confessionários, entre o arco e o tapete (ANAI DE VILA BELA in AMADO & ANZAI, 2006, p. 59).

O que quereria dizer esse estranho e inusitado fenômeno? Que interpretações seriam possíveis para ele? Antes mesmo de se tentar explicá-lo, outro de mesma natureza ocorre no ano seguinte na própria Vila Bela. Estavam na Igreja Matriz o Governador e Capitão General Antônio Rolim de Moura e o Vigário Doutor Amaro Barbosa de Lima, em “dia solene da segunda oitava da Páscoa” quando

[...] depois de haver coberto repentinamente o ar de uma horrorosa e espessa nuvem, se desentranhou de sua corpulenta densidade um formidável corisco, o qual riscando levemente, de alto a baixo, o frontispício da igreja matriz, despedaçou a porta principal dela, entrando por dentro, em direção ao auto-mor, seguindo-se [ilegível]... pelos efeitos do estrago que se achavam dispersos até o meio do templo, cujo interior não se atreveu a tocar. E não se pôde averiguar se tornou a sair o dito corisco, ou se ali se consumiu, o que se faz mais crível, ou se foi naturalmente por extinção da sua matéria ou sobrenatural, pelos incompreensíveis juízos da Santíssima Trindade (ANAI DE VILA BELA in AMADO & ANZAI, 2006, p. 61).

É interessante registrar a ocorrência de fenômenos de origem imaterial em períodos de importância religiosa. A Semana Santa foi palco do ocorrido com a Custódia e agora dos raios dos céus. Se imaginarmos que o calendário católico ocupa boa parte do ano é possível pensar que os fenômenos podem encontrar, com alguma facilidade, uma data religiosa.

É o que ocorre no dia primeiro de Novembro de 1755. Esse é o dia que os católicos reservam para todos os santos. E, creia o leitor, nesse ano Portugal iria precisar de todos eles para explicar uma das maiores tragédias da história do país. Um abalo sísmico de alto grau provocou um terremoto seguido de um tsunami, que viria a complicar o já difícil momento histórico de Portugal. As transformações de um capitalismo mercantil, onde Portugal e Espanha foram dominantes, a um capitalismo industrial, comandado por Inglaterra e França, começa a se tornar realidade no

cenário internacional. Somando-se a essa transformação estrutural, outras, de cunho conjuntural se apresentavam. A crise da mineração no Brasil é o mais significativo para esse período.

A tragédia de novembro de 1755 viria a fortalecer uma imagem que reduzia as possibilidades de recuperação internacional de Portugal. Anzai afirma que

Portugal ocupava um lugar muito pouco expressivo no cenário europeu. Era visto como um país no qual vigoravam o atraso e a superstição. [...] O terremoto de Lisboa de 1755 acrescentou elementos negativos a esse modo externo de ver, apesar dos esforços despendidos por Pombal para reconstruir a capital (s/d, p. 31-32).

O terremoto precisava de explicações. O Jesuíta Malagrida não teve dúvidas quanto ao motivo da tragédia. Discordando de racionalistas da época, como Voltaire e Rousseau, que atribuíam ao fenômeno uma causa humana, ele afirma que

Sabe Lisboa, que os únicos destruidores de tantas casas e palácios, assoladores de tantos templos e conventos, homicidas de tantos habitantes, os incêndios devoradores de tantos tesouros não são cometas, não são estrelas, não são vapores ou exalações, não são fenômenos, não são contingências ou causas naturais, mas são unicamente os nossos intoleráveis pecados. (*apud*. Mury, 1992, p. 8-12).

O Mato Grosso setecentista também faria uma interpretação para o fenômeno e, indo além, acabaria por se tornar personagem do mesmo. Os Anais, do ano de 1757, de Vila Bela registrariam a tragédia com riqueza de detalhes. A leitura do documento nos revela a riqueza de detalhes com que ele se tornou conhecido no Mato Grosso em menos de um ano do ocorrido. Para a época um período - em torno de dez meses - bastante razoável para a chegada de informações da Metrópole para a Colônia.

O drama se desenvolve em três atos ou três impulsos e um *gran finale*. Os dois primeiros em espaços muito pequenos de tempo.

O primeiro, ainda que precedido fora de um rugido medonho, com duração de um minuto, pouco mais ou menos, causara pequeno tremor. Mas, depois do intervalo de trinta e quarenta segundos, fora tão violento e rápido o abalo, que as casas principiaram a cair com estrondo grande, escurecendo-se o dia, pela densidade da poeira, o que durara pouco mais de dois minutos (*in* AMADO & ANZAI, 2006, p. 63).

O terceiro ato também não tardaria muito.

Passado um intervalo, repetiu-se o terceiro com tanta violência que as casas que tinham resistido com espantoso estrondo se precipitaram, e que coberto o sol, a terra trêmula e vacilante, parecia que queria reduzir-se ao antigo caos. Os gemidos dos agonizantes, os alaridos dos que imploravam a divina misericórdia, os tremores contínuos da terra, a escuridão do dia aumentavam o medo e horror, já caindo de todos os templos as torres já precipitando-se os palácios, já confundindo-se as casas e abrindo-se partes a terra, em profundos rasgos, para sepultar os viventes cujo rápido e violento tremor durara dois ou três minutos (*in* AMADO & ANZAI, 2006, p.63).

O *gran finale* estava por vir. “Os alaridos dos que imploravam a divina misericórdia” não atingiriam o seu destino e a tragédia ganhava contornos gregos, ao apresentar o seu desfecho.

Sem haver tempo em respirar, um novo tremor, como um vento nordeste, levantara o mar com violência. Enfurecido este, três vezes saíra de seus limites, e três vezes retrocedera, com igual aceleração, levando consigo, violentamente, tudo quanto encontrava, sepultando, nas suas águas, inumerável gente que do terremoto fugia, refugia-se nas suas praias e margens, não escapando nem aqueles que, pasmados, se achavam nas praças contíguas, como o terreiro do Paço e outras, sem saberem para onde se virassem nem onde achariam socorro, porque, dessa forma, ora arrebatava o mar, sepultando os vivos, assim como fez àqueles que confiados nesse elemento, nele pretenderam o seu salvamento, porque se levantando repentinamente as ondas, com maior furor submergiram as embarcações, rebentaram as âncoras, quebraram navios, entraram pelas ruas, subvertendo cais da Pedra e abatendo a grande casa da alfândega, com todas as suas riquezas e fazendas que [ilegível] ... e outros navios, edifícios, em breves instantes se converteram [ilegível]... com o fluxo e refluxo em um [ilegível]...confuso de mastros enlaçados, em um horroroso cemitério de cadáveres (ANAI DE VILA BELA *in* AMADO & ANZAI, 2006, p. 64).

O resultado é apresentado nos Anais como se apresentam purgatórios e infernos em obras renascentistas como a de Dante Alighieri. Parece que o Padre Malagrida tinha razão em suas conclusões sobre o motivo da tragédia. Pelo menos na visão do vereador que fez o registro daquele ano.

E que nesse tempo por toda a cidade não se ouviam mais que gemidos de uns que, meio enterrados, chamavam sem remédio, de infinitos que, com as pernas quebradas, maltratados e feridos e esgotados de sangue, não achavam pessoa nem socorro humano; porque os vivos, todos fugitivos, vão com precipitação para o campo, sem se lembrarem de pai, nem de mãe, nem de mulher nem de filhos, nem de fazendas, fugindo todos, sem saberem para onde, pisando sem pavor os mortos e agonizantes (ANAI DE VILA BELA *in* AMADO & ANZAI, 2006, p. 64).

Não é difícil ao leitor do presente e, creio, nem ao contemporâneo da tragédia, associar às narrativas, comentes ministradas nos serões de domingo das igrejas da Metrópole ou da Colônia, onde os fins dos tempos eram apregoados.

Nem mesmo os espaços sagrados foram poupados. Igrejas, representando os mais diversos oragos ruíram com o terremoto. Parece que as proteções dos céus abandonavam os homens da terra e a força dessa legião de santos protetores se desfazia com a queda de seus bastiões de fé.

Igreja Patriarcal, com todo o seu tesouro e 62\$000 marcos de prata, lavrada pelos mais insignes artífices, a suntuosa basílica da Santa Maria as paróquias de Santa Justa, São Nicolau, São Pedro, São Paulo, São Mamede, São Bartolomeu, São Jorge, Santa Maria Madalena, São Julião, Nossa Senhora da Encarnação, [ilegível] ... Mártires, Nossa Senhora do Socorro, Nossa Senhora da [ilegível]..., dos anjos em uma palavra de 42 freguesias, só duas não ficaram ruins, que foram Santa Isabel e São [ilegível]... da Pedra. As mais todas ficaram destruídas, com todas as mais igrejas, capelas e casa magnífica da misericórdia, com seu recolhimento, todos os conventos de frades e freiras, todos os palácios dos duques, marqueses e condes, palácio real, tribunais, alfândega, consulados e mais edifícios, públicos e particulares. (ANAIS DE VILA BELA *in* AMADO & ANZAI, 2006, p. 65).

Não devemos esquecer que os textos, acima apresentados, foram produzidos em Mato Grosso, no mínimo, ao final do ano de 1757, já que os anais são desse ano. Janaína Amado e Leny Anzai, organizadoras do livro que apresenta o conjunto documental “Anais de Vila Bela” escrevem, em sua apresentação, que “tudo indica que os *Anais de Vila Bela* começaram a ser compostos em 1754, já que seu primeiro trecho é um relato da história da região desde 1734 até aquele ano” (AMADO & ANZAI, 2006, p. 28). Esse registro englobando vinte anos de Vila Bela teria sido realizado por Francisco Caetano Borges<sup>47</sup>. A partir de 1755 os documentos passam à tutela dos vereadores da Câmara de Vila Bela, onde diversos nomes passam a constar como autores, ano a ano.

Afirmam também as autoras que “a partir de 1755, os textos foram sendo escritos a cada ano, e lidos pelo autor, perante a Câmara, ao final do ano cuja história relatavam” (AMADO & ANZAI, 2006, p. 28). Há demonstrações textuais que algumas informações não apresentadas durante o documento do ano são merecedoras de adendos. Nos Anais de 1755 o autor inicia o seu registro com a frase “Faltou dizer, no anal do ano passado e no anal de 1753 que, com a notícia da

---

<sup>47</sup> O que o coloca como escritor pioneiro da história mato-grossense, local até hoje reservado a Joseph Barbosa de Sá.

demarcação de limites despegaram [separaram] os padres castelhanos as missões que tinham rio abaixo do nosso continente...” (ANAIS DE VILA BELA in AMADO & ANZAI, 2006, p. 57). É possível que fatos, como o citado, sejam atribuídos ao olhar do novo escritor dos Anais que acreditou, individualmente ou como representante de um grupo, que aquela informação merecia registro. Assim fatos que para um vereador ou seu grupo merecem destaque para outro não, o que explica “os adendos”.

Não parece ser esse o caso do terremoto de Lisboa de 1755. Não há dúvida que esse acontecimento interessou não apenas ao vereador responsável pelo texto naquele ano, como a um espectro muito mais dilatado de interessados, englobando capitanias, colônias, países e continentes. Se o texto é apresentado, como afirmam as organizadoras, ao final de cada ano, porque o escritor do mesmo não registrou o ocorrido que, chegou ao conhecimento dos habitantes de Vila Bela em 05 de setembro de 1756<sup>48</sup>. Ora registros concomitantes a essa data e posteriores a ela foram realizados pelo autor dois anais.

No mesmo dia em que a informação do terremoto chegava a Vila Bela o autor dos Anais de 1756 registra que

A cinco de setembro tomou posse de seu cargo nos [ilegível]. do conselho, sendo para isso, ao mesmo tempo, suspenso o dito cargo, e dos mais que eram anexos, o seu antecessor, o doutor Teotônio da Silva Gusmão, em virtude das ordens reais que lhe foram [ilegível] da Câmara, com a assistência da nobreza e do povo (ANAIS DE VILA BELA in AMADO & ANZAI, 2006, p. 62).

Avançando no tempo ele registra que “Ao mês de novembro do dito ano, chegou a estas minas o novo vigário da vara e matriz, o Reverendo padre José Ramos Morais Marcelo, ...” (ANAIS DE VILA BELA in AMADO & ANZAI, 2006, p. 62).

Não é possível uma conclusão segura sobre o porquê do esquecimento do fato no registro dos Anais, o que pode ser pensado, como afirma o próprio autor ao escrever “que não houve nesta Vila sucesso algum digno de memória desta Câmara” (ANAIS DE VILA BELA in AMADO & ANZAI, 2006, p. 61). Mas, com certeza é possível afirmar que o referido vereador era conhecedor do fato que ganhou tamanhas proporções. É possível também conjecturarmos que o conhecimento desse fato possa ter influenciado na sua escolha da narrativa sobre o raio que caiu sobre a

---

<sup>48</sup> Segundo Barbosa de Sá a notícia do terremoto chegou em Cuiabá em agosto de 1756. Op. cit.; p. 48.

igreja matriz no ano de 1756. E, indo além, é possível pensar que o texto informando sobre o terremoto em Portugal possa ter servido de inspiração para o seu registro do ocorrido em Vila Bela.

Façamos agora uma comparação entre os textos dos anais de 1755 e 1756 sobre as tragédias ocorridas nas igrejas de Vila Bela e a ocorrida em Portugal. Primeiro, o registro de 1756 e o terremoto.

O terremoto de Lisboa tem início com “um rugido medonho, com duração de um minuto”. Por conseqüência “as casas principiaram a cair com estrondo grande, escurecendo-se o dia, pela densidade da poeira”. A tragédia de Vila Bela também tem início com o escurecer do dia. O texto narra que o fenômeno do “corisco” ocorre “depois de haver coberto repentinamente o ar de uma horrorosa e espessa nuvem”. Outro elemento que aproxima o relato é a destruição do espaço religioso. Como vimos acima, “de 42 duas freguesias, só duas não ficaram ruins”. O interior da igreja matriz, como uma representação do espaço simbólico destruído em Portugal, também sofre seus revezes. Não esqueçamos que no relato de 1756, após ter ocorrido a formação da nuvem o corisco “riscando levemente, de alto a baixo, o frontispício da igreja matriz, despedaçou a porta principal dela, entrando por dentro, em direção ao auto-mor” (ANAIIS DE VILA BELA *in* AMADO & ANZAI, 2006, p. 61).

Outro momento similar está contido no relato de como as duas igrejas se mantiveram em pé. Na tragédia de Portugal, o corisco não destruiu o altar-mor “cujo interior não se atreveu a tocar”. Seria esse um aviso do outro mundo sobre o ocorrido em Portugal? Seria uma reprodução em miniatura do fenômeno? A sociedade mato-grossense, parte do império português, estaria recebendo sua parte na ira de Deus? O silêncio do documento em relação à primeira tragédia e a descrição da segunda pode sugerir essa interpretação.

Os possíveis avisos e premonições não param por aí. Nos anais do ano 1755, apresentados no texto, curiosamente outro fenômeno trágico iria envolver um espaço sagrado, uma igreja. E, de igual forma os ocorridos podem ser associados à tragédia portuguesa. Lembremos que consta, nos anais de 1755, o relato do Padre Manoel Antunes de Araújo. Em seu relato ocorre uma seqüência de destruições de imagens. Primeiro a de Nossa Senhora de Santana “caída sobre o altar, com a face para baixo, quebrada a mão direita”. A disposição dos fragmentos da imagem chamou a atenção do pároco pois “coisa natural parece que, caindo esta caísse no mesmo lugar a peanha de barro”, o que não ocorreu. A segunda imagem, a de

“Nosso Senhor Jesus Cristo Crucificado”, também causou estranheza pois estava “e de braços, sobre o altar com a cabeça para a parte da epístola, que corresponde ao Norte” No entanto “não obstante ser o calvário pequeno e mais leviano, não teve movimento algum do lugar que sempre esteve sobre a banquetta”. O natural seria que a imagem destruísse ou deslocasse a referida peça.

Após vedar o espaço onde, possivelmente, um pássaro teria passado e produzido toda aquela destruição, novos fenômenos ocorreram. Novamente a imagem do “Santo Cristo com o calvário caído de braços sobre o altar, da mesma parte em que esteve da primeira vez”. As imagens iam ruindo pouco a pouco; dia a dia; como a antecipar a tragédia das igrejas no advento do terremoto que ocorreria em menos de dois meses após a última parte desse relato. E assim foi. A imagem de São Joaquim estava “deitada de ilharga, com a cabeça para a parte de epístola, sem quebraadeira alguma”. O tapete “estendido no plano da capela – mor”.

Os últimos acontecimentos se deram em 20 de agosto de 1755. Após abrir a porta da igreja o Padre ficou “quase sem sangue” ao ver “o santo crucifixo com as costas para a porta principal”, além do tapete encontrado “estendido no plano da capela-mor atravessado ao correr dos degraus, em tanta distância deles quanta tinha até ao [ilegível] e os dois bancos dos confessionários, entre o arco e o tapete” (ANAIS DE VILA BELA *in* AMADO & ANZAI, 2006, p. 58-59).

É difícil não se associar as quedas dos santos e a desorganização que a igreja ficava, em cada ocorrido, com cenas da tragédia portuguesa. Era como se o ato do terremoto tivesse sido ensaiado naquele espaço mato-grossense. Com essa leitura Mato Grosso estaria ligada, de uma forma mágica, à sua metrópole. Mais que contemporânea dela, ela a antecedia nos acontecimentos

Não é possível afirmar que o autor dos anais tenha tido acesso à informação do terremoto antes de escrever os anais de 1755. Os documentos afirmam que a informação somente chega a Vila Bela em 05 de setembro de 1755. É possível pensar que esses registros tenham sido produzidos após o fim do ano de 1755 e não exatamente no seu fim, o que teria possibilitado o contato do autor dos anais com o ocorrido. Muitos anais registram acontecimentos ocorridos no mês de dezembro. Do ocorrido ao registro deveria ocorrer um período de tempo, o que pode sugerir que os anais, mesmo com data retroativa, pudessem ser produzidos no ano

subseqüente. No entanto, não foi possível, para essa pesquisa, comprovar essa hipótese.

A dúvida ou a improbabilidade do autor do texto ter tido acesso à informação do terremoto, apenas valoriza o caráter imaterial do fenômeno. Sem a possibilidade de conhecimento, por parte dos homens, somente cabe uma explicação para o fenômeno, a interferência do outro mundo que procurava prenunciar ou inserir Mato Grosso na ira de Deus.

Um leitor desses documentos poderia facilmente associa-los ao ocorrido em Portugal. Como o processo da escrita histórica é um eterno voltar às fontes do passado sem contanto deixarmos as inquietações do presente, um escritor do século XVIII, ainda envolto em uma aura mística, poderia ler essas fontes e interpretá-las de forma também mística ou, indo além, adicionar novos elementos, o que fortaleceria essa leitura.

Segundo Amado e Anzai, os cronistas do século XVIII, Joseph Barbosa de Sá e Joaquim da Costa Siqueira, produziram os seus textos, “certamente, sob a influência direta dos *Anais da Vila Bela*” (2006, p. 16-17). Mais que realizar uma leitura, Barbosa de Sá parece sugerir a participação de Mato Grosso no episódio português. Ele registra em parágrafo único que no

Ano de mil setecentos e cinqüenta e seis descobriram neste ano as Lavras chamadas de Nossa Senhora dos Remédios que com as correntezas de ouro que delas saíram deu abalo ao povo. Durou sua grandeza quase dois anos que fez abalar e acudir a elas gentes dos povoados, Minas Gerais e Goiás. No mês de agosto deste ano chegou a esta Vila [Cuiabá] por terra a notícia que houve em Portugal um terremoto (1975, p. 48).

Parece que “Nossa Senhora” fornecia o “Remédio” necessário para aliviar a dor de Portugal em forma de “correnteza de ouro”. Esse remédio, por sua vez, era oriundo do, fisicamente, longínquo Mato Grosso, mas espiritualmente tão próximo que participara de sua dor, com os episódios das igrejas e de sua redenção com as descobertas das minas em 1756 em Cuiabá.

O espaço da crença contribuía para aproximar, de forma umbilical, metrópole e colônia. Explicar tragédias e propor soluções. Onde as distâncias e dificuldades da vida terrena se faziam presentes, o outro mundo comparecia ofertando castigos e perdões; punindo os pecadores e ofertando salvadores para as dores. De uma forma

ou de outro o espaço da crença esteve sempre presente nesse universo mato-grossense.

### **3.2 A arquitetura do espaço urbano colonial do setecentos**

Mantendo a tese de que a sociedade mato-grossense mantinha um robusto diálogo com as outras partes da sociedade colonial brasileira do setecentos, antes de mergulharmos nesse universo, de forma específica, façamos um panorama do cenário colonial.

A estrutura colonial escravista brasileira desenvolve-se, em termos espaciais, nos séculos XV e XVI em um ambiente predominantemente rural. Nele, o binômio senhor-escravo desenvolve um papel de extrema relevância. A segunda parte desse binômio, relembrando a célebre frase de Antonil, vista como “as mãos e os pés do senhor de engenho” (ANTONIL, 1982). A primeira, aquela responsável pela totalidade dos atos de seus escravos. O senhor era o responsável pelos três pés: “o pão p’ra comer, o pano p’ra vestir e o pau p’ra trabalhar”. Cabia ao dono do escravo a quase total responsabilidade sobre o cativo.

O século XVIII trará o fortalecimento do espaço urbano dentro dessa estrutura colonial escravista. O período da mineração irá corroborar, de forma significativa, nesse processo. A expansão desses espaços irá trazer à baila um binômio, até então de significado menor, em nosso processo histórico: a escravidão urbana. Essa emergência trará novas questões a serem discutidas, como o do controle sobre a vida do escravo. Agora estado e senhor compartilharão, nem sempre de forma amistosa, o governo dos escravos.

Marquese busca analisar em seu “Feitores do corpo, missionários da mente”, esse processo de disputas entre o mundo privado dos senhores, que ele chama de soberania doméstica e o fortalecimento do papel do estado, a soberania régia, na disputa desse “governo dos escravos” (2004, p.169-216). Segundo o autor, a passagem do século XVII para o XVIII, que caminha *pari passu* ao processo de urbanização, trará uma busca, por parte do Estado, de um maior controle sobre os escravos. Segundo ele “tais modificações podem ser tributadas às novas condições do mercado mundial e, principalmente, aos projetos de reforma imperial elaborados

nos marcos do reformismo ilustrado ibérico” (MARQUESE, 2004, p.173). Grosso modo, dois elementos explicam, respectivamente as novas mudanças em relação ao Brasil: o novo período da mineração e a Era Pombalina, onde será buscada a ampliação do papel do Estado, visando um maior controle sobre o Império Português.

Assim, senhores e representantes do estado, ora aproximando-se, ora afastando-se em conflito, terão que propor soluções para questões novas, como a fomentada pela liberdade de deslocamento viabilizada pelo espaço urbano que, segundo Araújo, constituiu-se em “uma das mais marcantes diferenças entre a escravidão rural e a urbana” (ARAÚJO, 2004, p.12). Outra questão que se depara nesse universo urbano-escravista é uma nova modalidade de escravidão, conhecida como de ganho.

Ao analisar o Rio de Janeiro do início do século XIX, Algranti afirma, sobre o espaço de poder entre senhores e o Estado nesse mundo urbano, que “o vazio deixado pela ausência de fiscalização total do senhor era preenchido pelo poder público, altamente interessado em manter a ordem da cidade e evitar aglomerações perigosas de negros”. Indo além coloca que “entre o escravo e o senhor interpunha-se uma nova figura: o Estado e seus agentes” (ALGRANTI, 1988, p.51).

Segundo Araújo, mais que um vazio

[...] o espaço ocupado pelo Estado na relação senhor – escravo foi uma ação deliberada de conquista do poder público no estabelecimento da ordem. Essa ação gerou resistências tanto dos senhores quanto dos escravos. Não foi uma simples ausência senhorial que fez com que o Estado ocupasse a fiscalização dos cativos nas ruas do Rio de Janeiro, e sim as mudanças ocorridas no Estado português com o estabelecimento da administração de Pombal (1750 - 1777). O controle sobre as colônias se intensificou na tentativa de recuperar a economia do Império. Neste processo, entre outras medidas, o Estado optou por aumentar o controle sobre os escravos urbanos tomando para si a incumbência de castigá-los cobrando por este serviço (2004, p.23).

Assim, o crescimento do espaço urbano, servindo de palco para a estrutura escravista; conflito entre os senhores e Estado no “governo dos escravos”; novas possibilidades de liberdade de deslocamento e a proliferação do tipo de escravidão, conhecida como de ganho, se apresentam como novos elementos no cotidiano escravista do XVIII.

Como o nosso *homo magus* mato-grossense irá transitar nesse universo? Ele teria conseguido tirar vantagem na sua luta por sobrevivência e sujeição social? Vejamos as especificidades desse ator em nosso palco histórico.

Souza estabelece uma relação entre regiões de minas, urbanidade, feitiçaria e quilombos. Na busca de uma explicação para a incidência das práticas de feitiçarias terem sido maior nas regiões de mineração que na Bahia, local com maior concentração de africanos e descendentes, ela coloca que isso “deve-se sem dúvida ao fato de ter constituído nelas um sistema escravista mais complexo e mais intensamente urbanizado do que nesta segunda região”. Ela afirma ainda que nas regiões das minas “provavelmente ocorreu a maior concentração de quilombos do período colonial. Foi também nas Minas que melhor se preservou o complexo cultural africano ...” (SOUZA, 1986, p. 210).

A análise do espaço urbano do Mato Grosso do setecentos e desse com os espaços dos quilombos, permite perceber o quanto a tese de Souza, encontra ressonância nesse universo. É o caminho que realizaremos a seguir.

### **3.3 A arquitetura do Espaço urbano mato-grossense: entre palavras, coisas e ações**

O espaço urbano mato-grossense setecentista é composto, ao longo do século, principalmente, a partir do eixo Cuiabá-Vila Bela. Rosa escreve que esses espaços eram possuidores de um dinamismo interno, composto de

[...] unidades urbanas (vilas, arraiais, povoações, fortalezas), com sua dialética própria, entre a ‘**ordem**’ feita de palavras (leis, posturas), ideogramas (‘riscos’, ‘planos’, ‘plantas’, ‘vistas’), ‘coisas’ (ruas, praças, edificações, artefatos) e as ações repressivas violentas, e a ‘**desordem**’, o ‘desvio’, também feitos de palavras, ideogramas, coisas e atos. (ROSA, 1996, p.6) [grifos do autor]

É, em meio a essa dualidade, ordem e desordem, que o nosso *homo magus* buscará atuar, tirando proveito de suas especificidades. Mas, não é esse um mundo bipolar que apresenta uma total distinção entre o mundo da ordem e da desordem. É também um mundo de conflitos e de combinações no interior e entre esses pólos. É, justamente nesses espaços onde eram forjadas as palavras, as coisas e as ações, que são arquitetados e construídos os lugares de ocupação dos praticantes de magia e feitiçaria. A sua construção se deu ora na recusa, ora no diálogo, ora na submissão a lei. Ora na negação dela, ora na construção, ora na utilização dos

espaços. Ora submetendo-se à violência, ora defendendo-se dela, ora usando-a como instrumento de luta.

A desobediência aos espaços da ordem e da desordem já se faz presente no interior do próprio mundo da ordem. É o caso dos conflitos entre representantes do poder público que se apresentam de forma muito freqüente na documentação. Juizes, ouvidores, oficiais da intendência, vereadores, dentre outros representantes, buscam na justiça solução para suas pendências. Em Vila Bela o Ouvidor Manoel Joseph Soares acusa o juiz de Fora “de estar alucinado ser malicioso e dissimulado”. Indo além o adjectiva de mentiroso usando do dito “mais depressa se aperta o mentiroso do que o coxo<sup>49</sup>”. Em uma correspondência enviada a Antonio Rolim de Moura, pelos oficiais da Câmara da Vila de Cuiabá, é relatada uma série de atritos que tem ocorrido entre os mesmos e os oficiais da Intendência<sup>50</sup>. O ouvidor Manoel Joseph Soares, em correspondência dirigida ao Governador denuncia as “atrocidades” cometidas por João Leme da Silva, que vão desde a espoliação de terras a roubos<sup>51</sup>.

Os membros do clero também não ficam fora desses conflitos. Em uma relação muito próxima, característica dos períodos Colonial e Imperial do Brasil, poder público e eclesiástico por vezes se confundem e religiosos usam de suas prerrogativas eclesiásticas para cumprirem papéis de poder de polícia. As Visitas episcopais, registradas por Barbosa de Sá demonstram a Frequência dessas práticas.

A primeira Visita ao Mato Grosso que se tem notícia ocorre em 1727. Chegando em uma monção o Padre Lourenço de Toledo Taques, empossado como “vigário da Vara e Parocho desta Vila” [Cuiabá] pelo Bispo do Rio de Janeiro, Dom Frei Antônio de Guadalupe, iniciou logo visita. Parece ter encontrado muitos problemas na Vila pois, além de formar “muitos sumários”, prendeu o seu antecessor o Padre Manoel Teixeira Rabelo. Quando se sentiu desrespeitado em sua “jurisdição eclesiástica” pelo Ouvidor Doutor Lanxas (sic), que mandou soltar o padre, foi buscar

---

<sup>49</sup> Manoel Joseph Soares. Fundo: Justiça, Grupo: Ouvidoria, Série: Correspondência Ativa, Local: Vila Bela, Ano, p. 1763, Doc. 111 – APMT.

<sup>50</sup> Oficiais da Câmara de Cuiabá ao Governador Rolim de Moura. Fundo: Câmara, Grupo: Câmara dos Vereadores, Série: Correspondência Ativa, Local: Cuiabá, Ano, p. 1764, Doc. 124. – APMT.

<sup>51</sup> Manoel Joseph Soares ao Governador. Fundo: Justiça, Grupo: Ouvidoria Geral, Série: Correspondência, Local: Vila Bela, Ano, p. 1765 A, Doc. 32 – APMT.

amparo em uma “jurisdição celeste” e excomungou o Ouvidor (BARBOSA DE SÁ, 1975, p. 21). O mesmo ocorre em 1743, quando da chegada em Cuiabá, do Padre Bartholomeu Gomes Pombo. Empossado por Dom Frei Antônio do Desterro, Bispo do Rio de Janeiro

[...] e em monção vinda pelos Rios o Padre Bartholomeu Gomes Pombo provido pelo mesmo senhor Bispo por visitador nesta Vila e Vigário da vara e Curado da igreja do Mato Grosso dividida da jurisdição desta Vila de Cuiabá abriu visita nesta Vila fez muita justiça e prendeu o Padre Doutor José Pereyra de Aranda e outros com grande estrépito para mostrar seus poderes parou tudo em vento em vapor em nada (BARBOSA DE SÁ, 1975, p. 42).

E o modelo vai sendo seguido pelos sucessores. Na Visita de 1750 chegou à Vila de Cuiabá o “Padre Doutor João de Almeida Silva por Vigário da Vara e Pároco desta Vila pelo Senhor Dom Frey Antonio do Desterro, Bispo do Rio de Janeiro”. Barbosa de Sá faz um relato assaz interessante colocando que logo na chegada o visitador “entrou a fazer justiça com força”. Buscando dar gravidade ao ato, o cronista exacerba no peso da escrita afirmando que ele “abriu visita de que não escapou bicho vivo”. Seguindo as práticas anteriores “prende o Vigário Doutor Antonio dos Reis e Vasconcelos”. Enquanto o Vigário buscava libertar-se do cárcere, “metia o dito visitador todos os dias presos na cadeia e tirava, o que vendo o Ouvidor deu ordem ao carcereiro não recolhesse presos sem ordem sua pelo que se fizeram inimigos e cessaram as prisões” (BARBOSA DE SÁ, 1975, p. 45-46).

Os relatos nos apresentam os conflitos existentes entre os poderes laicos e religiosos. Tanto na Visita de 1727, quanto na de 1750, Visitador, representando a justiça eclesiástica, e o Ouvidor, representando a justiça oficial, disputaram poder, quando sentiram sua seara desrespeitada. Ou no campo da justiça terrena, mandando libertar os presos que o visitador lançara ao cárcere, ou, quando da falta desta justiça, excomungando o ouvidor, em um claro apelo à justiça celeste.

Membros da sociedade civil também apresentam suas insatisfações e interesses utilizando do poder público para denunciar os próprios representantes deste poder. Em 1796 o Governador Caetano Pinto Miranda dirige correspondência ao Sr. Dr. Ouvidor Francisco Lopes de Souza, onde afirma ter recebido um requerimento queixando-se da violência e injustiça cometidas pelo Juiz de Fora Luiz Manoel de Moura Cabral. Escreve ainda que a vila se encontra dividida em bandos e

partidos, tirando o sossego do povo. Ele encerra a missiva solicitando que se faça “averiguações e aplique o castigo necessário<sup>52</sup>”.

Outro espaço de tensão é aquele onde se enfrentam os senhores de escravos e os representantes do Estado. Os Estatutos Municipais ou Posturas da Comarca de Vila Bela, no ano de 1753, registram em seu capítulo 4º., intitulado “De outras proibições comuns a todos os súditos desta República”, parágrafo 3º., 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 têm 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 o jornal, e quer de um modo quer de outro, além do dano comum e infalível, regularmente é por meio pecaminoso, e escandaloso [...] <sup>53</sup>.

O documento é revelador em alguns aspectos. O primeiro, quando chama a atenção para a presença de mulheres negras, forras ou cativas, desde o início da mineração, na região de extração aurífera. A liberdade de deslocamento entre o perímetro urbano, ou de alguma adjacência rural, ao espaço das lavras é denunciado, com o agravante da ausência da intervenção do poder público para conter o ato. Um segundo elemento, que deixa entrever que essas mulheres eram escravas de ganho, através da venda desde ridicularias comestíveis até “por meio pecaminoso ou escandaloso”. Um terceiro, em que denunciam a aquiescência de homens brancos, possivelmente seus senhores, nesses negócios. Assim, liberdade de deslocamento e escravismo de ganho aparecem nesse documento como habituais nas relações da Vila Bela.

Se as contradições se apresentam no interior do mundo da ordem, elas acabam por se entrelaçar com o mundo da desordem, que trafega por esses mesmos espaços, buscando ocupá-los. É possível perceber esse processo de ocupação no mesmo documento que descortina outras práticas de grupos sociais negros, escravos ou forros, nesse universo. É o que apresenta o parágrafo 4º. Do

---

<sup>52</sup> Carta do Governador Caetano Pinto Miranda ao ouvidor Francisco Lopes de Souza. Fundo: Governadoria, Grupo: Secretaria de Governo, Série: Correspondência, Local: Cuiabá, Ano, p. 1796 A 02 10, Doc. 88 – APMT.

<sup>53</sup> 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, V.3, N.1, Jan./Jun.2002, UFMT, p.145.

mesmo capítulo. Nele está contido que “Também não é de pouco escândalo e dano, a soltura com que os pretos usam porretes e outros semelhantes instrumentos ofensivos”<sup>54</sup>. A liberdade com que alguns desses homens viviam era ainda somada à possibilidade de uso de ferramentas de trabalho, passíveis de se tornarem armas em suas mãos.

O documento vai ainda além. Ele esclarece como muitos desses escravos viviam no interior da referida Vila. Mister se torna não esquecer que desde 1752, Vila Bela se tornou a capital do Mato grosso. Em outras palavras os centros de poderes se fazem presentes, principalmente, sob essa Vila. Logo, os escândalos cometidos se fazem sob os olhos do maior espaço de concentração de poder de Mato Grosso. O parágrafo 6º., do mesmo capítulo 3, afirma que

A Ordenação [Ordenações Filipinas] do Livro 5 parágrafo 7 em princípio, proíbe que os escravos vivam sobre si, cuja lei vemos disfarçada em Minas, e neste País, pondo os homens seus na Vila ou nos arraiais em casa separada, a viverem sobre si a título de lhe venderem os frutos das suas lavouras, mas como se tem visto que estes, e as suas casas são valhacoutos de negros fugidos, e de alcouce e outras malfetorias”<sup>55</sup>

É perceptível no texto a especificidade colonial em relação à metrópole, aqui vista como desrespeito às leis então vigentes. Ao contrário do que propunham as Ordenações Filipinas, nas áreas de Minas, onde se apresenta de forma ímpar o caráter urbano, era comum a alguns escravos, uma vida longe dos olhos de seus senhores e um “viver sobre si”, ou seja, realizarem a escravidão do tipo ganho.

O documento continua questionando a liberdade de deslocamento, associada, agora, ao fenômeno da alforria. Apesar de reconhecer a legalidade das liberdades, chama a atenção que “como há muita negraria forra em Minas [de Vila Bela], ou sejam fêmeas ou machos, como nestas, que são quase tantos como os cativos , se seguem alguns inconvenientes à Republica...”<sup>56</sup>.

O movimento dos ocupantes do chamado mundo da desordem nesses espaços é grande. Com as possibilidades da liberdade de deslocamento, escravos de ganho e forros vivem uma especificidade que, a todo tempo se busca controle. Essas tentativas se apresentam de forma cotidiana nos documentos da época. Em 1783 o governador de Mato Grosso determinou “que não consistissem mais de 12

---

<sup>54</sup> Estatutos Municipais ou posturas da Câmara de Vila Bela da Santíssima Trindade... p. 145.

<sup>55</sup> Ibid.

<sup>56</sup> Ibid.; p.146.

ou 14 vendas a pessoas do mais notório crédito e probidade, e que também se restringissem as dos arraiais, porque muitos eram receptáculos de ladroeiras, bebedeiras e outros desaforos” (ANAIS DE VILA BELA in AMADO & ANZAI, 2006, p.238).

Em mundo urbano-rural cheio de propostas de controle social, de conflitos entre senhores de escravos e os representantes do Estado português, as formas de reações às tentativas de domínio se faziam presentes no universo de cativos, forros e livres pobres.

Espaços como a rua e a casa vão fazer parte desse processo de ocupação, por um lado, e da busca de controle por outro. Forças repressivas e espaços para a contenção dos desvios serão postos ao serviço da ordem. Cadeias, pelourinhos e presídios buscaram servir a esse propósito. Mas, a mesma rua, arquitetada para favorecer o controle social, serve de palco para as manifestações individuais ou coletivas de organização e luta dos atores desse drama. Nela, as casas, que deveriam ditar o processo de ocupação desses espaços, também serviam de abrigo para as práticas desviantes. Até as cadeias, símbolo maior do controle sobre a sociedade, acaba por servir de espaço de manifestações de práticas de feitiçaria.

Nesses espaços diversas instituições irão se formar visando adequar-se às lutas cotidianas. Organizações como irmandades, reisadas, congadas e outras formas de associações ocorriam, mesmo em meio a uma sociedade repressiva escravista. Em muitos momentos essas manifestações eram toleradas, vistas como uma espécie de válvula de escape ao cativo.

O Padre Antonil, já no início do XVIII, sugere condescendência aos senhores de escravos no que diz respeito aos encontros realizados por africanos e descendentes. Ele afirma que

Negar-lhes totalmente os seus folguedos que são o único alívio do seu cativo, é querê-los desconsolados e melancólicos, de pouca vida e saúde. Portanto, não lhes estranhem os senhores o criarem seus reis, cantar e bailar por algumas horas honestamente em alguns dias do ano, e o alegrarem inocentemente à tarde depois de terem feito pela manhã suas festas de Nossa Senhora do Rosário, de São Bendito e do orago da capela do engenho, sem gastos dos escravos... (ANTONIL, 1982, p. 92).

Na leitura acima, as práticas são chamadas de folguedos. Neles existiriam práticas de coroações de reis, danças e bailados. Tudo realizado honestamente, ou seja, dentro de padrões aceitáveis na visão de um religioso.

Não que Antonil desconhecesse a fama da realização de práticas mágicas e feitiçarias entre africanos e seus descendentes. É possível perceber isso no texto em que ele chama a atenção dos senhores para as conseqüências que os excessos de castigos poderiam provocar.

[...] se o castigo for freqüente e excessivo, ou se irão embora, fugindo para o mato, ou se matarão por si, como costumam, tomando a respiração ou enforcando-se, ou procurarão tirar a vida aos que lha dão tão má, **recorrendo se for necessário a artes diabólicas**, ou clamarão de tal sorte a Deus, que os ouvirá e fará aos senhores o que já fez aos egípcios, quando avexavam com extraordinário trabalho aos hebreus, mandando as pragas terríveis contra suas fazendas e filhos.(ANTONIL, 1982, p.124) [grifo meu]

As formas de reações aos excessos da escravidão são exemplificadas com fugas, suicídio, assassinato de seus algozes, pedidos ao Deus cristão e, no mesmo bojo de exemplos, “recorrendo se for necessário a artes diabólicas”. Se, por um lado, as formas de organizações de africanos e descendentes são apresentadas como um alívio necessário, não se desconhecia as possibilidades delas serem utilizadas como reações à escravidão.

### 3.4 As instituições urbanas

Os espaços urbanos permitiram a organização de diversas instituições que congregavam os mais diferentes tipos sociais. Dentre esse universo interessa, para fins dessa pesquisa, a análise de duas que acabaram por servir como campo fecundo para a atuação de nosso *homo magus*.

#### 3.4.1 Os batuques

Nas ruas, praças, chafarizes, becos e vielas, ou seja, nas urbanidades coloniais, uma das práticas que buscou forjar e manter espaços de liberdade entre africanos e seus descendentes no Brasil foram os encontros chamados de batuques

e calundus. Esses, foram certamente, espaços fecundos para a atuação de nosso *homo magus*.

Termos como batuques e calundus fizeram parte de um mesmo repertório, algumas vezes como sinônimos. Aquilo que, a principio, poderia ser visto como uma simples manifestação de festa, poderia conter elementos de caráter religioso, com realizações de práticas mágicas e feitiçarias. Calainho faz uma análise desses tipos de encontros. Segundo ela

Adorações de imagens, individualmente ou em grupo, e manifestações envolvendo danças e batuques puderam ser encontradas entre os negros em Portugal com o intuito de realizarem curas. Foram os chamados *calundus*, que predominaram sobretudo no Brasil, embora Portugal tivesse conhecido esta manifestação. Caracterizava-se por reuniões festivas de negros onde dançavam e pulavam ao som de instrumentos de batuque, às vezes com defumações, entrando alguns em transe, ora perdendo os sentidos, ora falando em nome de espíritos, visando proceder a curas, adivinhações ou cultuar ídolos. Embora freqüentes na Bahia, foi na região das Minas onde as referências mais constantemente apareceram na documentação, generalizando-se no século XVIII em função do grande contingente de escravos, do processo de urbanização local e da produção aurífera<sup>57</sup>

Nogueira, estudando os calundus das Minas Gerais setecentistas analisa essa questão chamando a atenção para o fato de que

[...] não podemos perder de vista [...] que tais cerimônias chegam até nós mediante o crivo – ou o *filtro*, para usarmos um conceito forjado por Ginzburg [...] de denunciante em sua maioria brancos e procedentes de Portugal. Essas denúncias seriam realizadas através de um tom bastante lacônico que tornam impossível definir o teor da transgressão<sup>58</sup>.

Esta análise é corroborada pelos estudos que João Reis realiza sobre a presença de um calundu na Bahia do XVIII. Segundo o autor antes do século XVIII, em todo o Brasil, “o termo mais comum para as práticas religiosas coletivas de origem africana parece ter sido calundu, uma expressão angolana. Outro termo recorrente é batuque, mas aqui rituais religiosos e divertimentos seculares se confundem” (REIS, 1988, p.61).

<sup>57</sup> CALAINHO, Daniela. Inquisição em África: africanos penitenciados pela inquisição portuguesa. <http://cienciaireligioes.ulusofofona.pt/47-64-DanielaCalainho.pdf>, p.53

<sup>58</sup> NOGUEIRA, André. “O que digo que nessas danças / Satã tem parte ligada”: Calundus das Gerais. In: **Revista do Museu**. s/d. [www.revistamuseu.com.br/emfoco.asp?id=7503](http://www.revistamuseu.com.br/emfoco.asp?id=7503), capturado em 13 junho de 2007.

As festas no Mato Grosso setecentista fizeram parte, como no conjunto do Império lusitano, de momentos de afirmação dos valores que buscavam ser fortalecidos em seus domínios. Dentre eles, as festas religiosas. É possível percebê-las desde o início da colonização do Mato Grosso. Barbosa de Sá escreve que em 1728 “mandou-se pelo Senado da Câmara e pessoas principais a buscar a venerável Imagem do Senhor Bom Jesus que hoje veneramos na Igreja Matriz desta vila que estava no Sítio do Camapoã”. Com a chegada da imagem houve festa “de Missa cantada e sermão que pregou o Padre Mestre Frei José Angola”. Fizeram parte ainda desse espetáculo religioso “duas comédias”, “banquetes públicos e fogos”; durando três dias (BARBOSA de SÁ, 1975, p. 27).

As festas não se findaram na primeira década de colonização da região. Ainda em 1785 elas prosseguiram, fortalecendo a ligação entre Estado, igreja e população. É o que narram os Anais de Vila Belapara esse ano registrando, em relação a festividades para Nossa Senhora da Esperança, que

Celebrou a missa o sobredito padre vigário, expondo-se com a devida solenidade o Santíssimo Sacramento, havendo procissão pelas novas ruas da povoação e assistindo a essas ações Sua Excelência, ministro e mais pessoa que lhe fazem corte, com um numeroso concurso da nobreza e povo, tanto desde a povoação como de seus arraiais. Foram oficiados esses divinos cultos pelos mestres da capela e músicos desta Vila. Estando a tropa militar formada diante da capela, deu carga de três descargas, continuando sempre os instrumentos musicais e alegres toques dos sinos, o que tudo infundia um regozijo e alegria visível. Nesse dia deu Sua Excelência um jantar público com toda a grandeza e magnificência. Houve depois dela uma boa orquestra de músicos e instrumentos. Nessa noite e na do dia seguinte se representaram, em teatro, óperas com varias danças e outros divertimentos festivos (ANAIS DE VILA BELA in AMADO & ANZAI, 2006, p253-254).

Durante todo o setecentos essas festas estão registradas. Oragos como o Bom Jesus, Santo Antônio, diversas expressões de Nossas Senhoras, São Benedito, dentre outros, eram comemorados com festas. No entanto, muitas vezes, as festas acabaram por se tornar motivos de preocupação para o chamado mundo da ordem. José Carlos Pereira, Juiz de Fora e ouvidor da comarca de Cuiabá informa ao governador Luis de Albuquerque que “no tempo das festas [1780] houve muitas desordens”<sup>59</sup>.

---

<sup>59</sup> Correspondência de José Carlos Pereira ao Governador Luis de Albuquerque. Fundo: Câmara, Grupo: Câmara dos Vereadores, Série: Correspondência Ativa, Local: Cuiabá, Ano 1780 14 4, Doc: 21, APMT.

Se as festas realizadas pelo conjunto da sociedade mato-grossense geravam motivos de preocupações, as que envolviam, majoritariamente, a população de africanos e descendentes era mais preocupante ainda. A percepção de que as festas com motivos católicos podiam escamotear outras intenções aparece nos textos. Em um ofício para o governador, em 1791, dá-se a satisfação de que é aguardado o dia 23 de junho para que se envie

[...] o cadete com uma patrulha em distância de 7 léguas das banroada de um sítio onde se juntam muitos vadios a festejar o Santo São João por não dizer ultrajar com batuques e cururus. Deus permita que se faça esta diligência sem novidade e só desta sorte se poderão apanhar alguns...<sup>60</sup>

Esse documento permite perceber a existência de uma ligação entre as festas realizadas para os santos católicos e as práticas associadas aos africanos e descendentes, sendo vivenciadas em um mesmo evento.

As práticas, acima expostas, conhecidas como cururus e batuques, mereceram uma atenção especial das autoridades mato-grossenses. Em relação aos primeiros, uma portaria, ainda que datada do início do século XIX, solicita os seguintes cuidados.

Sendo costume muito antigo nesta Cidade na gente pobre a divertirem-se em algumas noites com a dança, e cantoria vulgarmente chamada Cururu, e não sendo da intenção do Presidente privá-los de um entretenimento, que os alivia dos cuidados da vida; deve contudo o mesmo Presidente prevenir os abusos, que nascem do excesso de embriagues, que muitas acompanham a tais divertimentos, e evitar que se cometam crimes, que depois se hajam de punir; e sendo também costume que esta casa de homens por um louvável respeito às Autoridades superiores tem participado sempre com antecipação a noite, e lugar em que pretendem fazer o seu chamado cururu, o Senhor Oficial encarregado do De callhe das Patrulhas fica autorizado para receber estas participações afim de que possa ter vigilância sobre tais ajuntamentos; e outro sem que no caso de que neles haja excesso de embriagues os faça descobrir para o que em pura responsabilidade ao diretor da feita, ou dono da casa sobre as bebidas espirituosas, que introduzir; igualmente terá cuidado quando o cururu for no centro da cidade que se não façam a covidos, as horas de descanso, e sejam incomodados os vizinhos<sup>61</sup>.

<sup>60</sup> Ofício de Antonio José Pinto de Figueiredo ao governador João Albuquerque de Mello Pereira e Cáceres. Mss.; Avulsos, Vila do Cuiabá, 19-6-1791, Lata 1791, APMT.

<sup>61</sup> Registro das Portarias e Ordens Expedidas pela Presidência Ano 1827-1828. Cuiabá, 10-11-1827, Art. 5º, nº 417, APMT.

Nos Estatutos Municipais ou Posturas da Câmara de Vila Bela da Santíssima Trindade é apresentado como os representantes do Estado viam as realizações dos batuques.

Por evitar inquietações que fazem aos ouvidos dos moradores da Vila, em que regularmente há doentes aos quais se fazem insuportáveis os batuques dos negros de noite, e não querendo todavia, que eles deixem de ter essa diversão por pequeno alívio de seu trabalho e cativoiro, p. acordam que os senhores dos escravos lhe não consintam batuque, por mais horas que até as de recolher, que são às nove da noite, porque também não é conveniente que eles nesse folguedo levem toda a noite estafando-se e sucedendo como se tem visto nesta Vila amanhecerem neste vício, ou fadário, e o senhor que o consentir por mais das horas taxadas, será condenado em 6 oitavas para a Câmara pela primeira vez e pela segunda em dobro, e sendo o caso que o senhor não presencie por estar ausente, sejam logo presos os que constarem armarem o batuque e na falta de averiguação destes, alguns dos que assistiram a ele, e com três dias de cadeia levarão quarenta açoites no pelourinho (*in* ROSA & JESUS, 2002, p.145).

Mais que uma preocupação, o textos se mostram reveladores de outras realidades. Os cururus e os batuques são apresentados como manifestações que incomodam os vizinhos, além de serem insuportáveis aos ouvidos dos moradores. Ora, para que os mesmos produzam tantas inquietações eles deveriam ser praticados bem próximos às residências e, muitas vezes, dentro do perímetro da Vila dos reclamantes. No primeiro documento os espaços de realizações são apresentados como sendo as casas ou no centro da cidade de Cuiabá. No segundo documento, a proximidade com o espaço urbano é revelada pelo incômodo que o batuque causava nos moradores da Vila Bela da Santíssima Trindade.

É possível perceber também a presença da idéia central do texto de Antonil nesses documentos. Os cururus sendo apresentados como “costume muito antigo” eram reconhecidos como um entretenimento que os aliviava “dos cuidados da vida”, ou seja de seus sofrimentos. Em relação ao segundo texto, a diversão é apresentada como um alívio para “seu trabalho e cativoiro”. No entanto, essa diversão deve ser limitada em seu tempo. É interessante perceber que os textos denunciam, ainda que de forma subliminar, as transgressões cometidas. Eles chamam a atenção para os excessos, como do uso de bebidas alcoólicas e do avançar da hora, que podem ser interpretados como elementos característicos de

---

suas práticas religiosas. Essas, muitas vezes, como ainda afirma o segundo texto, realizadas sem a presença do senhor.

Uma apreciação dos Estatutos Municipais de Vila Bela de 1753, datada de 1762, afirma que

[...] incorre-se na pena de prisão, e de condenação de seis oitavas para a Câmara pela primeira vez, e pelas mais sempre em dobro, toda pessoa livre, ou forra, que consentir em sua casa pretos alheios a fazer o folguedo dos batuques, fora das horas declaradas na postura, que se devia praticar assim na Vila, como em cada um dos Arraias<sup>62</sup>.

Esse documento demonstra que os folguedos e batuques eram praticados nas casas das pessoas. Esta informação reforça a análise do documento anterior, sobre a prática dos batuques na região urbana das cidades mato-grossenses. Indo além, demonstra, através das possibilidades de punições, que essas residências poderiam pertencer a pessoas forras ou livres. Mais do que somente um espaço de africanos e descendentes, as práticas também podiam ocorrer nas casas de pessoas européias ou de seus descendentes.

Os anais de Vila Bela para o ano de 1773, publicam um bando em que com “graves penas, se proibiram os batuques e ajuntamentos de escravos como fonte de discórdias e perturbações públicas” (ANAIS DE VILA BELA in AMADO & ANZAI, 2006, p.189). Visando solucionar o problema, as Posturas propõem que “o negro que assim vivendo em sua casa consentir malfeitoria alguma [...] consentindo jogos, danças, bulhas ou outra coisa que sirva de escândalo”<sup>63</sup> pagarão multas, além de cumprirem trinta dias na cadeia. Aqui, as residências, que no documento anterior são tidas como pertencentes a forros e livres, são também imputadas aos escravos.

Esses documentos permitem perceber que as residências eram utilizadas como espaço das práticas de batuques. E que, sendo elas propriedades de forros e livres, ou sob a tutela de escravos, permite propor que essas práticas eram compartilhadas por parte da sociedade urbana do Mato Grosso.

Em outras palavras, ao propor um maior controle sobre os excessos praticados nos cururus e batuques, os registros denunciam um universo de

<sup>62</sup> Ato de Junta da Câmara, Nobreza, e Povo, a que preside o Doutor Ouvidor Geral. Código de Postura apreciado pelos Vereadores, Nobreza e o Povo – 15-09-1762. Doc. 13. APMT.

<sup>63</sup> ROSA, Carlos Alberto. & JESUS, Nauk Maria. Estatutos Municipais ou posturas da Câmara de Vila Bela da Santíssima Trindade. In: **Fronteiras**, Revista do PPGH, Dep. História, V.3, N.1, Jan./Jun.2002, UFMT, p.145.

resistência que extrapolava as normas vigentes para o espaço do Mato Grosso setecentista.

A preocupação com a ordenação desse tipo de espaço não passou em branco pelos representantes do Estado. Ao se referir ao “ordenamento urbano oficial” para a recente Vila de Cuiabá, Rosa apresenta um documento onde consta que “nenhuma pessoa [...] fará casa sem pedir licença da Câmara”. Elas deveriam seguir um plano reto, e “não consentindo os oficiais separadas e desviadas para os matos como se acham algumas, porque além de fazerem a Vila disforme, ficam nelas os moradores mais expostos a insultos” (ROSA, 1986, p.11).

Em 1773 o Governador de Vila Bela ordenou que as casas continuassem a ser construídas “para a parte do nascente”, além de demonstrar preocupações com suas arquiteturas, visando um “ambiente mais sadio”. O mesmo documento coloca que o Governador determinou ao sargento-mor de auxiliares, Marcelino Rodrigues, que fosse ao distrito dos Araés, “com particulares instruções tendentes a regular e civilizar os seus moradores que, pela distância desta Vila, viviam em uma notória negligência, incivilidade e desordem” (ANAIS DE VILA BELA in AMADO & ANZAI, 2006, 190).

Mas, não foram apenas os batiques que compartilharam dos espaços urbanos do Mato Grosso colonial. Mais que ocupar espaços pré-definidos, outras formas de instituições contribuíram nos modelos arquitetônicos das igrejas e, de forma bem mais significativa, na arquitetura da sociedade brasileira.

### 3.4.2 As irmandades

As irmandades religiosas foram, sem sombra de dúvida, um desses modelos que se fizeram presentes nos espaços de luta na sociedade escravista brasileira. Elas fazem parte da história do Brasil desde seus primórdios coloniais. Dentre esses grupos alguns foram compostos, majoritariamente, por africanos e seus descendentes recebendo, por isso, designações como irmandades “dos pretos”

Elas surgem em Portugal como uma tentativa desses grupos conseguirem manter seus costumes, combatidos na sociedade lusitana do final da Idade Média e início da Moderna. Marina de Mello e Souza esclarece que

[...] se a presença de africanos, exibindo seus costumes tradicionais, era saudada nas festas oficiais, quando se reuniam para folgar nos domingos e celebrar os dias santos, já se adaptando ao calendário português, eram frequentemente cerceados pelos representantes da administração real, sob a alegação de que roubavam carneiros, patos e galinhas, que, junto com pão e vinho adquiridos com dinheiro furtado de seus senhores, eram consumidos durante as festas que promoviam (SOUZA, 2002, p.160).

Assim, cerceados de praticarem seus “costumes tradicionais” eles encontraram uma maior flexibilidade para suas manifestações no espaço religioso, pois

[...] se as festas de negros eram cerceadas pelas autoridades administrativas, algumas vezes eram permitidas no âmbito das instituições religiosas, que aceitavam que celebrassem a Virgem Maria vestidos à sua moda, com danças e ritmos africanos executados até dentro das igrejas (SOUZA, 2002, p.160).

### Segundo Caio Boschi

[...] ao permitir e mesmo estimular a criação de comunidades leigas de negros, Estado e Igreja, ao mesmo tempo em que lhes facilitavam a assimilação da religião cristã, proporcionavam aos negros uma espécie de sincretismo planejado, isto é, dirigiam e determinavam as formas pelas quais seriam norteados os contatos religiosos dos negros com os brancos, no esforço de assimilação e fixação daqueles ao mundo destes.(BOSCHI, 1986, p. 63).

Assim, mais que uma simples assimilação de um modelo religioso católico pelos africanos e seus descendentes, o que se observa é um diálogo cultural onde, dentro do possível em um universo escravista, eles participavam das formações institucionais, das escolhas de seus ícones e de suas diretrizes religiosas e sociais. Essas associações acabaram por se expressar como um resultado dialógico entre as expressões religiosas de africanos, europeus e, em muitos momentos indígenas.

É possível percebermos esses diálogos nas escolhas realizadas para os oragos dessas irmandades no Brasil. Elas eram dedicadas a diversos santos como “Santa Efigênia, São Benedito, Santo Antonio de Catagerona, São Gonçalo e Santo Onofre, todos considerados santos negros e que, por isso mesmo, gozavam de grande popularidade”<sup>64</sup>. É possível percebermos que essas seleções são realizadas

---

<sup>64</sup> QUINTÃO, Antônia Aparecida. O significado das irmandades de pretos e pardos: o papel das mulheres In: **Anais do I Simpósio Internacional O desafio da diferença: articulando gênero, raça e classe**. Salvador – Bahia. Universidade Federal da Bahia. 09 a 12 de abril de 2000. In: [www.desafio.ufba.br/gt4-015.html#\\_ftn1](http://www.desafio.ufba.br/gt4-015.html#_ftn1)

a partir de elementos identificados com os grupos africanos e descendentes. Nesse caso ela é feita através de uma característica fenotípica, a cor da pele.

No entanto, as identificações não se restringem a esse elemento. Outros símbolos são identificados como fazendo parte desse universo cultural. Ainda que o elemento fenotípico tenha produzido a popularidade de santos como São Benedito obtendo uma “imensa aceitação no Brasil, inclusive entre a população branca”, nada superou a devoção à Nossa Senhora do Rosário. Há registros da presença dessa irmandade, segundo Saunders, desde 1494 em Portugal (SOUZA, 2002, p. 160) e que ela foi um “uma transformação gradativa das irmandades de brancos”<sup>65</sup>. É Quintão ainda que registra que “Seu culto foi divulgado pelos dominicanos, que também popularizaram a recitação do terço”<sup>66</sup>. A disseminação dessa devoção entre os africanos foi um desdobramento da “intensa ação evangelizadora dessa ordem religiosa” (SOUZA, 2002, p. 160).

Alguns elementos ritualísticos, simbólicos, hagiográficos, associados às finalidades dessas associações religiosas, podem explicar a popularidade das irmandades de Nossa Senhora do Rosário entre africanos e descendentes.

A proximidade entre a estrutura dos modelos religiosos africanos e o catolicismo europeu<sup>67</sup>, puderam gerar a identificação do culto católico com os modelos africanos. Saunders, aponta alguns desses elementos comuns, “como o hábito de rezar em conjunto, o culto aos santos, que podiam ser identificados a espíritos e deuses secundários de religiões africanas, a condução dos ritos por um sacerdote e as procissões com danças” (SOUZA, 2002, p. 161).

Alguns símbolos ou ícones presentes na estatuária de Nossa Senhora do Rosário podem ter contribuído com essa identificação. É bastante difundida a tese de José Ramos Tinhorão sobre a relação estabelecida entre o rosário, que se faz presente nas mãos da imagem, e o rosário de ifá, característico dos cultos iorubanos da África sudanesa (TINHORÃO, 1988, p.126-127).

Na mitologia iorubana, recolhida por Reginaldo Prandi, são narradas as histórias de ifá. No prólogo do livro *Mitologia dos Orixás* (2001) a sua origem é assim

---

<sup>65</sup> *Id-ibid.*

<sup>66</sup> *Id-ibid.*

<sup>67</sup> Conforme afirma Thornton como sendo “uma ampla base comum a todas as religiões africanas atlânticas” e destas com o cristianismo europeu. THORNTON, John. **A África e os africanos na formação do mundo atlântico: 1400-1800**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004, p. 346.

explicada. Buscando solucionar os problemas que surgiam em diversas aldeias a divindade Exu foi aconselhada a “ouvir do povo todas as histórias que falassem dos dramas vividos pelos seres humanos, pelas próprias divindades, assim como por animais e outros seres que dividem a Terra com os homens”. Todos os tipos de histórias deveriam ser considerados, assim com as formas para solucionar os problemas contidos nelas. Com todas reunidas, o orixá mensageiro Exu “tinha diante de si todo o conhecimento necessário para o desvendamento dos mistérios sobre a origem e o governo do mundo dos homens e da natureza sobre o desenrolar do destino dos homens mulheres e crianças” e de todas as questões do cotidiano referentes a infortúnios como “a pobreza, a perda de bens materiais e de posições sociais, a derrota em face do adversário traiçoeiro, a infertilidade a doença, a morte”.

Todo esse conhecimento foi “dado a um adivinho de nome Orunmilá, também chamado ifá, que o transmitiu aos seus seguidores, os sacerdotes do oráculo de ifá, que são chamados babalaôs ou pais do segredo”. Essas histórias do passado que continham as soluções dos problemas presentes eram ensinadas aos postulantes a oráculos. Esses mitos foram “divididos em dezesseis capítulos, cada um subdividido em dezesseis partes”. Cada parte ou segmento de um capítulo recebe o nome de “odu”<sup>68</sup>. É nele que está contida a história capaz de explicar o problema e trazer a solução para aqueles que o procuram (PRANDI, 2001, p.17-18).

Esses odus se apresentam para os oráculos do Culto dos Orixás através do *òpèlè*, que se constitui em um colar aberto no qual se encadeiam oito metades de coquinhos de dendê, mediante um fio trançado de palha-da-costa. É através desse instrumento que os oráculos entram em contato com Orunmilá e identificam nos odus, suas histórias e soluções. No Brasil foi adotado o uso de conchas marítimas conhecidas como búzios, que, em algumas sociedades africanas serviam como moedas.

Dessa forma, se os africanos na Europa, África ou América identificaram a Santa Católica com o ifá, mais que a um instrumento de adivinhação ele pode ter sido associado ao próprio Orixá Orunmilá e aos seus poderes adivinhatórios. Essa capacidade coloca sob sua égide os feiticeiros que necessitam do intermediário

---

<sup>68</sup> Palavra de origem iorubana que significa destino.

òpèlè para entrar em contato com o orixá da adivinhação<sup>69</sup>. Assim, nessa lógica, é possível associarmos o ifá aos praticantes de magia e feitiçaria.

Se a identificação do òpèlè com o rosário de Nossa Senhora pode ser questionada, pela especificidade desse instrumento religioso a um conjunto de grupos étnicos de matriz sudanesa, não majoritários no Brasil, o mesmo não diz respeito à instituição de praticantes de magia e feitiçaria, essas comuns à grande maioria de africanos, europeus e indígenas que tiveram as suas vidas cruzadas com a expansão marítima e a colonização portuguesa. Como aspectos dos grupos banto foram reorganizados em um universo que extrapolava as suas fronteiras, elementos de outras matrizes culturais também trilharam os mesmos caminhos. Bem antes da chegada à América, grupos étnicos de matrizes geográficas, lingüísticas e culturais diferentes travaram diálogos realizando processos de sincretismos.

Um outro aspecto que pode ter sido responsável por essa adoração está ligado ao fenômeno de gênero e de maternidade do culto a Nossa Senhora, de uma forma geral, e a do Rosário, em especial. Na tradição católica a figura de Nossa Senhora é a de uma mulher mãe de Deus. A oração mais conhecida no catolicismo declara “Santa Maria, Mãe de Deus”. Muitos Inkices, Voduns e orixás do sexo feminino também são merecedores de um grande destaque nos panteões africanos. Os cultos aos antepassados dos grupos banto têm o inkice Zumbarandá. Ela representa o princípio e é considerada a mais velha mãe. Esse panteão ainda possui Kaitumbá ou Mikaiá – mãe das águas -, Kissimbi ou Samba – representando a fertilidade, a grande mãe -, Matamba – guerreira, ligada à morte. Do culto aos voduns temos a divindade criadora Mawu, parte feminina do binômio Mawu-Lissá, sendo Lissá a parte masculina, Nana Buruku – a grande mãe criadora e Ayiza – ligada a crosta terrestre. Do culto aos Orixás temos Oiá ou Iansã – a mãe de nove filhos, Oxum e Yemanjá.- mãe que gerou diversos orixás (PRANDI, 2001, p.382-383).

---

<sup>69</sup> Existe um mito intitulado “Ifá dá ao feiticeiro as lendas da adivinhação” que demonstram essa ligação. PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p.445.

Quintão nos chama a atenção que

[...] essas associações, além das atividades religiosas que se manifestavam na organização de procissões, festas, coroação de reis e rainhas, também exerciam atribuições de caráter social como, p. ajuda aos necessitados, assistência aos doentes, visita aos prisioneiros, concessão de dotes, proteção contra os maltratos de seus senhores e ajuda para a compra da carta de alforria<sup>70</sup>

A pesquisadora, indo além, chama a atenção para o fato de que “uma das atribuições mais lembradas nos capítulos dos estatutos ou compromissos das irmandades refere-se à garantia de um enterro para os escravos”<sup>71</sup>. Sua tese é reforçada com a apresentação de uma Constituição de uma irmandade. Nela consta que

[...] em falecendo algum nosso irmão ou irmã ou algum dos seus filhos menores e vindo sepultar-se ou nesta nossa igreja ou alguma desta povoação e indo na nossa tumba se tocará o sino e todos os irmãos que morarem na povoação e seus arredores, sendo avisados pelo Procurador se ajuntarão na nossa igreja, para que saiam em ordem acompanhando a cruz e guião com suas opas brancas e tochas ou velas nas mãos e pela rua irão todos com muita compostura e modéstia até a parte onde estiver o corpo do irmão ou irmã defunta e daí irão com a mesma ordem até a igreja donde se for sepultar (Constituição 8<sup>a</sup> - Compromisso da Irmandade de N.Sra. do Rosário dos Homens pretos da Freguesia de Sto. Antonio do Cabo, Bispado de Pernambuco<sup>72</sup>).

Nesse aspecto duas questões se colocam ao universo de africanos e descendentes em relação às referidas irmandades. A primeira que a preocupação com a morte é um elemento extremamente valorizado nas culturas africanas que chegaram à América. É possível que eles tenham encontrado nas irmandades uma forma de cuidar para que a morte merecesse uma atenção especial, visando uma boa chegada ao outro mundo.

A segunda questão, essa de caráter mais prático, está relacionada ao apoio que as irmandades davam aos seus membros no que diz respeito à realização dos enterros. Sendo a morte elemento muito comum na sociedade colonial brasileira, não deveria ser fácil a esses escravos pagarem os enterros de outros escravos ou

---

<sup>70</sup> QUINTÃO, *Id-Ibid.*

<sup>71</sup> QUINTÃO, *Id-Ibid.*

<sup>72</sup> Apud, QUINTÃO, *Id-Ibid.*

se pensarem largados a esmo, sem direito a um descanso para o seu corpo, muitas vezes “abandonados por seus senhores nas portas das igrejas ou nas praias para que fossem levados pela maré da tarde”<sup>73</sup>.

Assim, a partir de elementos religiosos ou em busca de soluções para suas dificuldades no trato em um mundo escravista, as irmandades foram formas de reagruparem pessoas oriundas de uma África distante ou de um Brasil, por vezes, mais distantes, ainda. Nesses espaços suas tradições foram reorganizadas. Com elas seus deuses e seus *homo magus* intermediários entre o mundo dos vivos e dos mortos; o mundo da natureza e o mundo humano. Em relação a essa realidade Souza registra que

Ao serem separados do mundo e das pessoas que até então davam sentido à sua existência pessoal, os africanos se reagruparam a partir de novos laços e identidades, tornando-se malungos durante a travessia do Atlântico, companheiros de senzala, membros de corporações de trabalho, irmãos de Nossa Senhora do Rosário (SOUZA, 2002, p.259).

Na sociedade do Mato Grosso do setecentos, a formação de irmandades também fez parte desse cotidiano. E, com essas instituições, as possibilidades para a atuação de nosso *homo magus*.

A presença de organizações de africanos e descendentes sob a égide do catolicismo em Mato Grosso é percebida desde os primórdios de sua colonização. Barbosa de Sá, registra em suas memórias, que no ano de 1722, “levantaram uns pretos uma capelinha a São Benedito junto ao lugar chamado depois rua do Sebo” (BARBOSA DE SÁ, 1975, p. 15). Ainda que ela não tenha tido a mesma longevidade que sua contemporânea, a Igreja do Bom Jesus do Cuiabá, erguida pelos colonizadores, pois, poucos anos após a sua construção viria a cair, ela foi um marco da presença desses grupos no universo católico. As marcas identitárias, descritas anteriormente, também se fazem presentes no Mato Grosso. A primeira igreja “levantada pelos pretos” tem como orago um dos santos católicos preferidos pelos africanos, São Benedito, um dos que fazem parte do panteão de santos negros.

Em relação às irmandades há registros de sua presença no Mato Grosso desde a primeira metade do XVIII, ou seja, ainda nos primórdios dessa colonização. Segundo Silva, “Dentre as irmandades mais antigas na Vila Real consta a do Senhor

---

<sup>73</sup> Op. cit.

Bom Jesus do Cuiabá, do Glorioso Arcanjo São Miguel e Almas, a do Santíssimo Sacramento e a de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos” (2001, p. 53).

Em relação à Irmandade do Rosário, o historiador Carlos Rosa afirma que ela já existia em Cuiabá desde 1745<sup>74</sup>. Silva, que desenvolveu uma dissertação sobre essa Irmandade, escreve que

Pelas anotações no livro de entrada da confraria, os negros cativos e libertos ingressavam regularmente, sendo registrados nessa irmandade desde os anos de 1760. No entanto, há nesse livro uma referência na margem sobre o ingresso de Sebastião desde 1754.

Ainda, segundo essa pesquisadora, foram identificadas as seguintes irmandades entre os séculos XVIII e XIX.

Quadro 1 - Irmandades existentes na capitania e província de Mato Grosso

Século XVIII	Século XIX
Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos	Irmandade de Nossa Senhora da Guia
Irmandade do Senhor Bom Jesus do Cuiabá	Irmandade de Nossa Senhora do Carmo
Irmandade do Glorioso Arcanjo São Miguel e Almas	Irmandade de Nossa Senhora da Conceição do Porto
Irmandade do Santíssimo Sacramento	
Irmandade de São Benedito	Irmandade de Santa Rita
Irmandade Militar de Santo Antonio	Irmandade de Nossa Senhora dos Remédios do Ladário
Irmandade do Glorioso São Francisco de Paula	
Irmandade de N. Senhora da Conceição	
Irmandade de Santa Efigênia	
Irmandade de São Gonçalo	

Fonte: Os dados foram extraídos da documentação existente no APMT, apud. SILVA, 2001, p.53.

Algumas dessas irmandades ainda estavam atuantes quando da visita de Bruno Pina ao Mato Grosso em 1785. Nela, consta que, em relação à igreja matriz da Freguesia de São Luís da Vila Maria do Paraguai “não tem capelas no distrito da freguesia, e menos oratórios, irmandades ou confrarias, e sem obrigações de Missas algumas” (DVGCEC, 1785, p. 153). O mesmo relato é ofertado em relação à Igreja Matriz de Santana do Sacramento do Lugar de Guimarães. Segundo o Visitador

<sup>74</sup> ROSA, Carlos Alberto. Para um estudo sobre as origens das festas de São Benedito na cuiabana. Chácara do Coxipó, **Almanaque de São Benedito**, 1776.

“nesta Freguesia não há oratórios, confrarias ou irmandades” (DVGCEC, 1785, p. 154). A situação de penúria e abandono encontrada nessas igrejas, segundo o relato do visitador, não se repete em relação à de Cuiabá. Ela “tem sacrário, batistério, ornamentos competentes de 4 cores. Tem 3 mil fogos, e 11\$500 pessoas de sacramento”. Além da matriz o relato descreve duas filiais. Elas estão colocadas nas extremidades da Vila. “A primeira ao nascente, e da invocação da S. do Rosário, tem todo asseio, e decência necessária; a outra ao sul é da invocação da Sra. do Bom Despacho, é pobre porém está sofrivelmente decente” (DVGCEC, 1785, p. 155). Outras capelas, como a de São Gonçalo, Santo Antônio, N. S. da Conceição, N. Sra. do Rozario, São José das Lavras de Cocais, N. S. do Livramento, Senhora da Conceição do Rio Acima e a capela de Senhora do Rosário do Rio Acima. (DVGCEC, 1785, p. 155-156).

Além das igrejas o documento registra a existência de irmandades.

Têm essa matriz duas Irmandades: uma do Santíssimo Sacramento e outra de São Miguel, e Almas: ambas são do Patrocínio Régio e por Sua Majestade confirmada aos seus compromissos. Na Capela do Rosário desta Vila há outras duas Irmandades, que são a de Nossa Senhora do Rozário, cujo compromisso é também confirmado por Sua Majestade, e a de São Benedito que tem o seu compromisso confirmado pelo ordinário (DVGCEC, 1785, p. 156).

Aqui é possível perceber a lógica proposta por Carlos Rosa no que diz respeito à distribuição espacial das igrejas, quando de sua análise sobre as igrejas de Nossa Senhora de Penha de França, do Senhor Bom Jesus do Cuiabá e da Capela de São Benedito, erguidas no início da colonização. “Palavras e imagens remetendo, cifradas, a coisas e idéias de polissemia ampla” (ROSA, 1996, p.97). Aqui o caráter polissêmico se repete. No centro da Vila uma matriz com um orago também central. A Igreja do Bom Jesus do Cuiabá. O filho de Deus, o Deus vivo, o rei na terra. Símbolo também de uma realeza terrena, remetida ao Império Português.

As irmandades que se instalam sob essa Matriz são, de igual forma, centrais. A Irmandade do Santíssimo Sacramento e a outra de São Miguel. Uma apresentando uma das estruturas do ritual católico, a eucaristia que formaliza a presença de Cristo através da transubstanciação. A outra, um anjo de fundamental importância na história do cristianismo. São Miguel é apresentado na hagiografia católica como um arcanjo guerreiro. A presença desse tipo de Santo na América

ibérica é analisada por Karnal. Segundo ele esse destaque faz parte de um “catolicismo guerreiro” que os ibéricos trouxeram para a América. Tendo em vista essa lógica, ele busca explicar a presença ostensiva dos arcanjos nesse teatro religioso colonial.

São Miguel em particular é o general celeste contra as hostes infernais. Sua representação traz, desde a Idade Média, um anjo com espada flamejante a pisar na cerviz do audaz Lusbel. Em sua mão encontramos com frequência uma balança, já que ele apresenta o mesmo atributo de Osíris: pesar as almas no dia do julgamento. O que é mais curioso no orago de São Miguel é que os demônios calcados a seus pés são, com frequência, representados com feições indígenas, revelando a demonização da alteridade que Laura de Mello e Souza analisou para o Brasil (KARNAL, 1998)<sup>75</sup>.

Em uma sociedade escravista, com uma presença de conflitos entre brancos, africanos, indígenas e seus descendentes, a figura do Arcanjo Miguel surge como a de um guerreiro domesticador das diferenças entre esses grupos. Como um representante dos céus para reforçar as estruturas colonial-escravistas.

Do outro lado, na periferia da Vila, temos as Irmandades de Nossa Senhora do Rosário e a de São Benedito. Ambos, simbolizando a presença de africanos, indígenas e descendentes nessa arquitetura de conflitos e diálogos. A representação da Senhora do Rosário, remetendo a possibilidades como a Senhora do Ifá, do segredo, do destino. Segredos e destinos que são funções primordiais no cotidiano dos praticantes de magias e feitiçarias. Descobrir segredos, alterar destinos; essas são solicitações feitas cotidianamente ao nosso *homo magus*. O outro um dos santos negros eleitos por esses grupos para representá-los e protegê-los no panteão disponibilizado pelo catolicismo.

A divisão de espaços entre as irmandades contribui no entendimento das solidariedades que são desenvolvidas nessa sociedade. Ao analisar o quadro, exposto páginas acima, Silva percebe

---

<sup>75</sup> KARNAL, Leandro. **O teatro da fé: formas de Representação Religiosa no Brasil e no México do Século XVI**. São Paulo:Hucitec, 1998. Versão on line disponível em [http://www.fflch.usp.br/dh/ceveh/public\\_html/biblioteca/livros/teatro\\_fe/tf-p-l-cap5.htm](http://www.fflch.usp.br/dh/ceveh/public_html/biblioteca/livros/teatro_fe/tf-p-l-cap5.htm).

[...] a territorialização dos espaços religiosos na capitania de Mato Grosso, onde o espaço não branco possuía poucas irmandades para a proliferação da devoção, a exemplo do Rosário e de São Benedito, concorrendo com o espaço branco, como a Irmandade do Senhor Bom Jesus do Cuiabá (SILVA, 2001, p.53-54)..

De um lado a Igreja Matriz do Nosso Senhor Bom Jesus do Cuiabá que acolhe as irmandades do Senhor Bom Jesus do Cuiabá, de São Miguel e Almas e do Santíssimo sacramento, “compostas em sua maioria por brancos e pardos” (SILVA, 2001, p.76). Do outro a Igreja do Rosário que recebe as irmandades de Nossa Senhora do Rosário, de São Francisco de Paula e de São Benedito, “esta composta por pardos e negros” (SILVA, 2001, p.76). É possível perceber um gradiente de origens – do branco-livre ao preto-escravo - passando pelo pardo e índio. Centro-periferia, livre-escravo, branco-preto/índio e seus matizes são organizados nesses espaços urbanos de forma hierarquizada, demonstrando possibilidades e limites de mudanças de status nesse corpo social.

É viável propor a hipótese de que, em algumas dessas irmandades, poderiam ocorrer espaços para a atuação de nossos magos e feiticeiros.

A preocupação com as práticas desviantes está presente nos documentos ou compromissos de irmandades do século XVIII. Silva chama a atenção para o compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, assinado em 1779, pela Rainha D. Maria I, em relação às prerrogativas para que as pessoas fizessem parte dessa entidade. Segundo a pesquisadora “o capítulo primeiro [do compromisso] esclarece que serão aceitas pessoas que sejam católicas de bom viver e costumes [...]”. Buscando explicar a expressão “bom viver” ela escreve que

[...] é encontrada nos documentos oficiais, associada a qualidade como *urbanidade*, indispensável para a pessoa com pretensão de ocupar cargos públicos. No caso da irmandade, as pessoas não poderiam praticar atos desviantes como a heterodoxia ou o sincretismo. Assim, *bom viver e bons costumes* se tornam sinônimos de bons cristãos, sejam eles livres ou cativos (SILVA, 2001, p.61).

Ora, mais uma vez, a documentação abre espaço para que se pense a existência de atos desviantes, como heterodoxia e sincretismos, ou , pelo menos uma preocupação para com a possibilidade de realização deles nas irmandades. E, nesse universo de possibilidades, é possível pensar o nosso *homo magus* como um possível praticante desses atos.

Os símbolos religiosos do catolicismo, misturados a outros de matriz africana ou indígena, estiveram costumeiramente presentes nas práticas de magia e feitiçaria de brancos, africanos, indígenas e seus descendentes no Mato Grosso. Orações, rituais de bênçãos, alusões a santos são alguns dos ícones católicos presentes nessas práticas.

A parda Luzia Leme para curar lombrigas costumava usar de “certas orações contra elas” (DVGCEC, 1785, p. 17). De igual forma faziam parte dos ingredientes da feitiçaria do escravo Quiçamá “um lenço de tabaco encarnado, em que estavam raízes, uns bichinhos, orações, contas, e ervas” (DVGCEC, 1785, p. 62). Joaquim Moreira, preto forro, detalha a oração encontrada no lenço como sendo “uma oração do Santíssimo nome de Jesus” (DVGCEC, 1785, p. 60). Miguel, preto forro, “cura de feitiços com rezas” (DVGCEC, 1785, p.121).

O curar com benção, prática reprimida pelo item quatro da visita de Bruno Pina (DVGCEC, 1785, p. 07), é outra forma comum nas práticas mágicas. Leandro Garcia Leite, homem branco, benze os seus pacientes no afã de curar bicheiras (DVGCEC, 1785, p.31). Francisco, também branco, “benze de quebrantos e dear [de ar]” (DVGCEC, 1785, p. 18). Roque da Silva, pardo, benze bicheiras com palavras (DVGCEC, 1785, p. 90). Manoel Cardoso, índio, costumava “benzer com palavras, feridas” (DVGCEC, 1785, p. 94). Um dos benzedores, Francisco Bueno, homem branco, era assistente na Capela de Santo Antônio do Rio Abaixo, na Freguesia do Cuiabá, demonstra como a proximidade entre a estrutura católica e práticas mágicas e feitiçarias conviviam e dialogavam nesse universo.

As alusões a nomes de santos também estão presentes nessas práticas. Patrício Antunes, bastardo, ao benzer crianças para a cura de lombrigas, usava “palavras de Santo Antônio” (DVGCEC, 1785, p. 17). Manoel José, nos seus rituais “...faz certas adivinhações de peneira, e tesoura com certas palavras em que nomeava a São Pedro, e São Paulo” . (DVGCEC, 1785, p. 139).

Há um indício, bastante pertinente de uma das feiticeiras mais conhecidas do Mato Grosso, Maria Eugênia, tenha pertencido a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, da Vila de Cuiabá. Segundo Rosa

[...] nos registros da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, aparece uma Maria Eugênia de Jesus, forra, analfabeta, falecida a 27 de maio de 1783. Homônima? É pouco provável. Examinando o livro manuscrito em que há esse registro, [...] não encontrei nenhum caso a mais de pessoa com esse nome (ROSA, 1986, p.13).

Em uma dissertação, publicada quinze anos após o artigo acima, Jesus, ainda que tendo por base o referido artigo, escreve que

Maria Eugênia de Jesus. Preta forra, pertencente à irmandade de Nossa Senhora do Rosário na Vila Real do Senhor Bom Jesus do Cuiabá, foi acusada de difamação e, em seguida, de feitiçaria. Por esta última acusação, foi cogitado o seu desterro para o Forte de Coimbra, na fronteira (JESUS, 2001, p.53).

Seu texto não apresenta a mesma dúvida que o produzido por Carlos Rosa. Ela a classifica como pertencente à Irmandade do Rosário. A Visita de Bruno Pina serve para corroborar a tese de que a Maria Eugênia encontrada nos registros da Irmandade seja a temida feiticeira. Isso porque, em toda a visita, não são citados, em nenhum momento, os problemas gerados por ela e bastante documentados no ano de 1778. A hipótese mais provável é de que, quando da visita, sete anos depois, ela já estivesse morta. A data de 27 de maio de 1783, observada por Rosa, se encaixa bem nessa hipótese.

Outra hipótese possível é que as propostas contidas nos três documentos encontrados, se refiram à mesma Maria Eugênia e as suas sugestões tenham sido cumpridas. Um primeiro, datado de oito de fevereiro de 1778 reclama de “uma certa complacência do Juiz de Fora para com a crioula Maria Eugênia”<sup>76</sup>. O segundo, datado de oito de março do mesmo ano, aponta quais seriam essas condescendências. Apesar de presa na cadeia de Cuiabá ela “usava de certas feitiçarias, diabruras ou embustiárias ainda na prisão em que se acha e que as praticava com um preto forro por nome Manoel, que toda a noite ia falar aquela”<sup>77</sup>. Essa denúncia, do Capelão José Correa Leitão ao Governador demonstra que, mesmo em uma condição de controle do Estado sobre suas ações, ela continuava a realizar suas práticas e ainda tinha privilégios de visitas diárias. O último documento, datado de dezoito de maio de 1778 fala das providências “para o envio de uma presa Maria Eugênia de Jesus, crioula forra para o presídio de Nova Coimbra”<sup>78</sup>.

---

<sup>76</sup> Fundo: Governadoria, Grupo: Secretaria do Governo, Série: Correspondência Passiva, Local: Cuiabá, Ano 1778, Doc n. 70 – APMT.

<sup>77</sup> Denúncia José Corrêa Leitão ao Governador Luis Albuquerque de Melo Pereira e Cárcere contra Maria Eugênia Fundo: Governadoria, Grupo: Séc. de Governo, Série: Correspondência Passiva, Local: Cuiabá 1778, Doc. n. 44 - APMT

<sup>78</sup> Fundo Justiça, Grupo: Juiz de Fora, Série: Correspondência Ativa, Local Cuiabá, Ano 1778, Doc. n. 151 - APMT

Não foi encontrado, para essa pesquisa, documento que confirme o envio de Maria Eugênia para o referido Forte. Isso fortalece a tese de Rosa (1986) de que Maria Eugênia houvesse morrido em 1783 ou um ano antes, como propõe o cronista Costa Siqueira (apud, ROSA, 1986) e não a tese de ter saído de Cuiabá, quando da Visita de Pina, por encontrar-se presa no Forte. Nos Anais de Cuiabá Siqueira registra que

Porque o Diabo Capital inimigo de Jesus Cristo, não perde tempo em solicitar os meios possíveis de haver pela humana fragilidade aquela vingança, que apetece, que vem a ser, que as mesmas criaturas remidas com o precioso sangue do Senhor senão saibam aproveitar deste bem, antes ingratos lhe remunerem os benefícios com a leivozias, pode fazer com que uma preta Crioula chamada Maria Eugenia natural do Rio de Janeiro que se achava nesse tempo preza na enxovia da cadeia desta Villa a ordem do Nosso General tomasse o arrojo de meter no fogo a | Imagem de Jesus Cristo Crucificado em uma Crus de Latão, e ao pé da mesma outra de sua Mãe Maria Santissima Senhora Nossa, que se achou no fogão das prezas cobertas de cinzas, e queimadas as pontas de uma fita encarnada, por que se suspendia: Atroz delito, horrendo, e já mais cogitável! Consta da devassa que se tirou da data de 11 de março de 1778 "pela qual ficou pronunciada a dita preza, sequestraram-se-lhe os seus bens, e final mente morreu na mesma cadeia miseravelmente no ano de 1782"<sup>79</sup>

O pertencimento da feiticeira Maria Eugênia à irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, na Vila de Cuiabá, pode contribuir para explicar as condescendências com que a mesma era tratada e a discordância do Capelão José Correa Leitão para com a situação.

Nove anos após a visita de Pina, o autor de um documento dirigido a vigários em Minas Gerais, é peremptório em afirmar que

As Irmandades dos pretos e pardos são as mais arrogantes, soberbas e descomedidas, já porque muitos dos pardos são abundantes e dotados de préstimos com que adquirem a benevolência e proteção de pessoas poderosas, já porque muitos dos pretos têm a proteção e assistência de seus senhores que fazem timbre e ponto de honra de sustentar e defender as pretensões das irmandades em que os seus escravos são irmãos, de sorte que estes indivíduos destituídos por sua condição de figurarem ou terem autoridade alguma, se consideram em uma grande figura quando se alinham<sup>80</sup>.

---

<sup>79</sup> **Annaes do Sennado da Camara do Cuyabá: 1719-1830** / [transcrição e sua organização Yumiko Takamoto Suzuki]. Cuiabá, MT: Entrelinhas / Arquivo Público de Mato Grosso, 2007.

<sup>80</sup> Trecho da Representação dos vigários das Igrejas Coladas de Minas Gerais. AHU. 05/03/1794, apud QUINTÃO, Antônia Aparecida. **O significado das irmandades de pretos e pardos: o papel das mulheres** In: Anais do I Simpósio Internacional O desafio da diferença: articulando gênero, raça e classe. Salvador – Bahia. Universidade Federal da Bahia. 09 a 12 de abril de 2000. In: [www.desafio.ufba.br/gt4-015.html#\\_ftn1](http://www.desafio.ufba.br/gt4-015.html#_ftn1) capturado em 13 outubro de 2006.

É importante lembrar que além das funções religiosas, as irmandades também exerciam funções sociais “como ajuda aos necessitados, assistência aos doentes, visita aos prisioneiros, concessão de dotes, proteção contra os maltratos de seus senhores e ajuda para a compra da carta de alforria” (QUINTÃO, 2000). Silva percebe essa busca de proteção, às mazelas do sistema escravista, na Irmandade do Rosário dos Pretos, em Cuiabá. Se, por um lado os compromissos das irmandades visassem controlar os seus partícipes, por outro eles propiciavam uma certa blindagem, soluções, respostas ao *status quo* vigente (SILVA, 2001, p. 01).

Não foi comum, na documentação pesquisada, a observância de uma prisioneira que possuísse as prerrogativas de Maria Eugênia que, mesmo dentro do cárcere, continuava a realizar as suas feitiçarias. E, além dessa permissividade, em um espaço considerado de maior controle do Estado, ela realizava as referidas práticas; acompanhada “com um preto forro por nome Manoel, que toda a noite ia falar aquela<sup>81</sup>”. Rosa escreve que “suas práticas no interior da cadeia de Cuiabá pressupõem apoios e cumplicidades que talvez não se reduzissem ao Manoel da denúncia” (ROSA, 1986, p.13). Dentre essas cumplicidades deveriam estar os “irmãos de fé” da Irmandade do Rosário. Maria Eugênia foi um exemplo de que os temores contidos nos compromissos das irmandades, tinham fundamentos.

### **3.5 O espaço urbano e a arquitetura das trocas**

Como já foi apresentado, a liberdade de deslocamento ocorrida no século XVIII em localidades como Cuiabá, Vila Bela e adjacências, propiciou espaços para trocas de informações, formações de grupos, realizações de práticas culturais, contribuindo para a formação de sujeitos históricos nesse universo escravista. Neles, foram possíveis serem tecidas alianças e resistências, aproximações e oposições, que visavam responder às adversidades das condições daqueles que não se encontravam no topo da pirâmide social.

---

<sup>81</sup>Denúncia José Corrêa Leitão ao Governador Luis Albuquerque de Melo Pereira e Cárcere contra Maria Eugênia...

Os espaços da arquitetura mato-grossense permitiam ainda outras construções, que não se faziam representar por estruturas físicas, como casas e igrejas e nem como instituições, como o caso das irmandades. Lugares, percebidos a princípio como parte da arquitetura física serviram como alicerce de construções de teias de saberes, de informações. Espaços de divulgação de acontecimentos e atuações de agentes sociais como o nosso *homo magus*.

É, mais uma vez, recorrendo a Carlos Rosa, que é possível caminhar um pouco mais por Cuiabá do XVIII. E é ele que chama a atenção para um outro elemento característico das áreas urbanas: as fontes públicas. O autor registra que “já em 1727 essas [obras para construção das fontes] foram obras públicas por excelência” Ainda segundo ele “existiam no espaço propriamente urbano da Vila sete fontes”. Elas deveriam cumprir as “seculares recomendações lusitanas quanto as ‘boas águas’” (ROSA, 1996, p.133-134). Para que estas águas chegassem às “casas centrais da Vila exigia o trabalho escravo, eventualmente remunerado ‘ao ganho’”(ROSA, 1996, p.135). As constantes idas às fontes para suprir as necessidades de abastecimento, acabaram por fazer desses espaços, lugares de encontros entre escravos e forros.

Karasch, ao observar o cotidiano dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850), chama a atenção para os espaços públicos, onde ocorriam os encontros dos escravos. Um desses espaços de reuniões

[...] eram as fontes nas praças. O Rio tinha então um sistema de água arcaico que utilizava um aqueduto (os arcos) e grandes fontes públicas na praia dos mineiros, no largo da Carioca, no passeio público e no paço. Uma vez que a maioria das casas, mesmo as dos ricos, dependia da água dessas fontes, uma das visões mais comuns do Rio era a de escravos esperando na fila da água ou carregando jarras e barris cheios na cabeça. Mas essas cansativas viagens em busca de água davam-lhes muitas oportunidades para interagir com outros escravos – nem que fosse apenas ao disputar um lugar na fila (KARASCH, 2000, p.103).

Cuiabá, Vila Bela e as adjacências do Mato Grosso, também tinham problemas com as águas. Os anais de Vila Bela registram contínuos problemas, como os provocados pelas inundações anuais dos rios, o que comprometia a qualidade das águas (ANAIS DE VILA BELA in AMADO & ANZAI, 2006, p.103), além dos despejos de dejetos realizados pelas casas ou instalações profissionais, como açougues (ROSA, 1996, p.135). Somando-se a isso, existia um problema típico das regiões de mineração, a presença de mercúrio nas águas (ROSA, 1996, p.135), além

do lançamento de outros dejetos residuais da extração de metais preciosos, o que comprometia a qualidade das águas (ANAIS DE VILA BELA in AMADO & ANZAI, p.238). O número de fontes públicas construídas em Cuiabá demonstra essa preocupação.

Locais de encontros como esse, com certeza, compuseram um dos espaços mais fecundos para a realização das mais diversas atividades entre os seus freqüentadores. Cristiane Silva afirma que “o chafariz foi uma forma de transparecer a devoção dos não brancos, entre eles o *chafariz da Ponte do Rosário em 1790*” (SILVA, 2001, p.28) Notícias ouvidas aos seus senhores sobre os últimos acontecimentos da metrópole ou da nova capital da colônia; conversas sobre rebeliões ou sobre os quilombos existentes na região; ou, ainda, trocas de informações sobre os praticantes de magia e feitiçaria, que viviam nessas localidades, além da própria auto-propaganda daqueles que “se presavam de o ser” praticantes delas, deveriam fazer parte dos diálogos produzidos nesses espaços.

Uma das expressões mais comuns entre os que denunciam os praticantes de magia ou feitiçaria é o afirmarem “terem ouvido falar” ou a utilização de expressão semelhante. Treze denunciadores da visita de Bruno Pina usam esse tipo de fala. Ainda que esses denunciadores não sejam africanos ou descendentes – seis brancos, três bastardos, dois pardos e dois indígenas – suas denúncias são baseadas no que ouviram. Desses denunciadores três não lembram quem disse que os denunciados eram praticantes de magia ou feitiçaria, seis afirmam que ouviram de indígenas, três de negros e um de branco.

O primeiro elemento que merece destaque nessa fala é a presença nas denúncias de textos demonstrando que os praticantes eram conhecidos em suas localidades. Na denúncia realizada por José do Amaral, sobre as práticas de feitiçaria do escravo Moxiba<sup>82</sup>, ele afirma que “é notório neste Arraial que o tal negro é curador de feitiços” (DVGCEC, 1785, p.66). Carlos Pedroso de Alvarenga, ao formular sua denúncia, explica ao visitador que “sabe por voz pública de índios que Francisca de Senne, parda mestiça, casada nesta Missão, é feiticeira, e faz malefícios contra os mesmos índios, porém isto é voz; que corre...” (DVGCEC, 1785, p.98). Investigando as falas dos fornecedores dessas informações iremos encontrá-

---

<sup>82</sup> Nos textos originais ora a alcunha do escravo é grafada como “moxiba” ora “muxiiba”. No entanto as informações permitem assegurar que se trata da mesma pessoa.

las, tendo sido registradas de forma variada. Francisco Bueno Pedroso, na denúncia contra as feitiçarias realizadas pelo escravo Quiçamá, apesar da riqueza de detalhes, informa que “ouve ele testemunha dizer geralmente que o tal negro é feiticeiro sem que presentemente lhe lembre a que pessoas ouviu” (DVGCEC, 1785, p. 62). É, de igual forma, que Francisco Dias Paes se coloca na denúncia do negro forro Miguel. Segundo ele o mesmo “[...] cura de feitiços com rezas de que tem fama, e ele testemunha sabe por ter ouvido dizer as muitas pessoas” (DVGCEC, 1785, p. 121). Francisco de Souza denuncia o escravo do Capitão Domingos Carlos afirmando que ele “costuma curar feitiços”. Mas, no que diz respeito às fontes explica “que não lembra a quem ouviu” (DVGCEC, 1785, p.59).

Se alguns denunciantes apresentam a existência da troca de informações, no que diz respeito às práticas mágicas e de feitiçarias, sem apresentar as fontes, outros são mais explícitos. Nesse sentido, o universo dialógico ganha uma conotação de tipos sociais plurais, demonstrando os diferentes participantes dessa teia de informações. Assim, João Fernandes dos Reis, homem pardo, diz ao Visitador Pina, “[...] que ouvira dizer a Clemente Teixeira, índio desta missão, que Francisca de Senne parda mestiça era feiticeira” (DVGCEC, 1785, p. 81). A mesma Francisca é denunciada por João Francisco de Alvarenga, homem branco. Esse, teria sabido das práticas de feitiçarias, através de Vito de Souza Neves que, apesar de não identificado, era provavelmente branco (DVGCEC, 1785, 94).

A diversidade de tipos sociais nas duas pontas da informação não pára de crescer. José Dias Paes, ao denunciar o escravo do Capitão Francisco Ferreira de Azevedo, diz “que ouviu de Manoel Moreira Castilho”, homem possivelmente branco (DVGCEC, 1785, p. 23). Em outra denúncia João Pedroso de Almeida, homem branco, ao denunciar o escravo Antônio Mina, afirma ter recebido a informação de “Antonia de tal bastarda” (DVGCEC, 1785, p. 16). Antônio, de alcunha oRinol [o reinol], escravo angola, denuncia Antônio Mina de feiticeiro. A base de sua acusação é ter ouvido da vítima do feitiço, José de nação benguela, que dizia sofrer com os feitiços de Antônio (DVGCEC, 1785, p. 105). Inácio de Sam Payo Couto, homem pardo, denuncia Maria Bacairé, índia, baseado no que ouviu dizer de Vicente José índio. Para finalizar, Matheus Cugarede, índio castelhano, denuncia João Grande, índio, tendo por base a fala de Maria Rosa, índia e mulher do mesmo índio.

Essa mostra permite perceber que o conhecimento sobre as práticas mágicas e as feitiçarias transita entre brancos, pardos, escravos, forros, índios e bastardos. A

teia de informações é composta por todos os tipos sociais. Desde as viagens monçoeiras, passando pelos espaços urbanos das fontes públicas, das ruas, praças, casas, portos, os encontros dominicais nas igrejas, as reuniões para festas, enfim, nesse universo urbano mato-grossense com sua especificidade monçoeira, muitas foram as formas de se propagar as promessas e os feitos de nosso *homo magus*.

Algumas falas, além de apresentarem a existência de um mundo, onde as informações transitam, e de apresentarem as suas fontes, nos permitem conhecer lugares onde as trocas ocorriam. Lourenço da Silva Fontes, após anunciar na igreja que havia perdido uma barra de ouro

[...] e estando dali a uns dias no porto geral se chegara a ele testemunha uma mulher, que segundo a sua lembrança era uma Pascoa de tal forra parda da casa de Joaquim Barbosa dizendo-lhe que no forno da cal do Dr. João Baptista vizinho ao mesmo porto acharia um negro que sabia da barra perdida (DVGCEC, 1785, p. 111).

Quando Ignácio de Almeida Lobo denuncia Antônio, um escravo do Alferes Joaquim Jose da Gama, baseia seu depoimento no fato de “que o tal escravo feiticeiro tem fama de o ser em Lavras de ouro podre visinhos dele testemunha, e que tem ouvido dizer a algumas pessoas, que o mesmo feiticeiro ameaça malefícios” (DVGCEC, 1785, p. 107).

### 3.6 Os outros espaços

A arquitetura mato-grossense espalhou seus tentáculos formando outros espaços para além do urbano, como parte do “território subordinado”. Entre “aldeias, arraiais, povoações, lavras; pequenas, médias e grandes; unidades produtivas de lavoura, criação e agro-manufatura: destacamentos e fortes militares” (ROSA, 1996, p.5) há que se incluir a presença de missões e quilombos. Mais que lugares isolados, essas áreas devem ser pensadas como partes integrantes desses espaços. Elas não se constituíram em outras localidades isoladas que viveram próximas ao complexo urbano-rural construído nesse período. Elas representaram partes dele e, o primeiro não se explica sem os outros, como, de igual forma, o inverso.

### 3.6.1 As Missões

Um dos palcos que surgem como de realizações de práticas mágicas e feitiçarias, na documentação da Visita de Bruno Pina é o da Missão de Santana da Chapada. Primeira missão jesuítica criada no Mato Grosso, sua ocupação fez parte da gestão do primeiro governador da Capitania, Dom Antônio Rolim de Moura Tavares, Visconde de Azambuja (1748/1763). Em um primeiro momento ela existiu em um local na Chapada dos Guimarães, onde hoje é conhecido como Aldeia Velha. Com a expulsão dos jesuítas dos domínios portugueses, em 1759, a Missão passou por um período de abandono e dispersão. Em 1778 o Juiz de Fora Dr. José Carlos Pereira deparando-se com as precárias condições da capela da Missão, inicia a construção de outra, a meia légua de distância da capela original, inaugurando, em 1779, o novo espaço (MELGAÇO, 1949; CORREA FILHO, 1994).

As análises dos documentos referentes às práticas mágicas e feitiçarias ocorridas nessa Missão permitiram fortalecer a tese de que a compreensão das trajetórias das sociedades indígenas, africanas e de seus descendentes no Mato Grosso do setecentos, devem ser realizadas buscando um maior diálogo entre o processo histórico desses grupos. Uma abordagem mais dialógica entre os grupos dessas matrizes permitirá perceber o grau de proximidade existente entre eles e as realizadas pelos grupos de matrizes, européias, e, por conseguinte, o diálogo resultante desses encontros<sup>83</sup>.

Seus habitantes, índios aldeados, eram compostos por Bororos, existentes em muita quantidade na região, caiapós e outros índios oriundos da região ou de outras missões como Mochos e Chiquitos, estas em territórios da América Espanhola (Bolívia) (MELGAÇO, 1949; CORREA FILHO, 1994). Quando da Visita de Bruno Pina, à Freguesia de Santana do Sacramento do Lugar de Guimarães<sup>84</sup>, em setembro de 1785, a Missão já ocupava o novo lugar.

---

<sup>83</sup> Por mais que originariamente a Tese buscasse perceber as práticas mágicas e feitiçarias em um universo de africanos e descendentes e o seu diálogo com o europeu, a documentação forçou a pensá-las também em meio a um forte diálogo com as sociedades indígenas.

<sup>84</sup> Doravante Freguesia de Santana do Sacramento.

Nesse tipo de espaço ocorre o mesmo fenômeno da teia de informações e da variedade de tipos sociais que vimos acima. A ligação com os arraiais, vilas e cidades, além da existência de certa urbanidade nas missões, permitem o desenvolvimento desse tipo de circulação de informações.

As formas de contato com as informações das práticas se apresentam da mesma forma que as acima citadas. Um primeiro conjunto, é o que apresenta que o contato foi obtido pela difusão das mesmas na missão sem se apresentar as fontes. É o caso de Carlos Pedroso de Alvarenga, homem branco que, exercendo o cargo de assistente que, segundo registro em sua denúncia, vivia “de encaminhar os índios com seu diretor” na Missão de Santana da Chapada. Ao denunciar Francisca de Senne, mulher parda e moradora na referida Missão, o faz baseado no que chama de “voz pública de índios” e que a fama da feiticeira “é voz que corre” (DVGCEC, 1785, p. 98). O mesmo ocorre na denúncia de Clemente Ferreira da Costa, índio, morador na mesma Missão, ao denunciar a mesma Francisca Senna. Ele afirma que o seu saber é oriundo “pela fama que a mesma tem em toda esta Missão porém que nunca o viu, e nem sabe realmente se é feiticeira” (DVGCEC, 1785, p. 83). João Correa “ouviu dizer” que o índio Vicente José, morador na Missão de Santana da Chapada é feiticeiro (DVGCEC, 1785, p.84).

Em outras denúncias a fonte da informação se faz presente. Carlos Pedroso de Alvarenga, morador da Freguesia de Santana do Sacramento e diretor de índios na Missão de Santana da Chapada ao denunciar a índia Páscoa de Barros, moradora na Missão, afirma que “ouviu dizer a uma índia chamada Joaquina” (DVGCEC, 1785, p. 82).

Em alguns casos a informante faz parte do próprio círculo familiar do denunciado. Em outros é o próprio acusado das práticas mágicas e feitiçarias. Matheus Cugarede, índio castelhano, baseia a sua acusação de feitiçaria sobre o índio João Grande, baseado na fala da própria mulher de João, a índia Maria Rosa. Joaquina de Santana, índia mestiça, ao denunciar Páscoa de Barros, índia, expõe que “isto sabe por ter vivido digo ouvido a mesma, que lhe contou em outro tempo, e na ocasião, que tiveram bulhas e ela testemunha deitara em rosto a mesma Páscoa; e ela ocasião confirmou, e não negou...” (DVGCEC, 1785, p. 99).

O espaço de moradia entre os informantes e os informados demonstra que a teia de informações extrapolava o universo de um arraial, vila, missão, freguesia etc. Entre a Freguesia de Santana do Sacramento e a Missão de Santana da Chapada o

fluxo de informações se faz de forma muito cotidiana. É o que demonstra a denúncia de Ignácio de Sam Payo Couto, homem pardo, morador na Freguesia de Santana do Sacramento, ao denunciar a índia Maria Bacairé, moradora na Missão de Santana de Chapada por prática de feitiçaria, diz ter obtido a informação de José Vicente que era morador da mesma missão (DVGCEC, 1785, p. 85). Clemente Ferreira da Costa, índio, em sua denúncia se apresenta como morador da Freguesia de Santana do Sacramento e da Missão (DVGCEC, 1785, p.83).

As teias de informações não param por aí. Elas também se ramificam, interligando o campo de dominação da América Portuguesa com os da América Espanhola. Uma das visitas, realizadas por Bruno Pina em 1785, se dá na Freguesia de São Luís da Vila Maria do Paraguai. Segundo Moraes, sua criação

[...] facilitaria a comunicação entre os dois maiores núcleos urbanos da região, ou seja, entre Vila Bela da Santíssima Trindade, a Vila-Capital, e a Vila Real do Bom Jesus do Cuiabá, além de favorecer as relações comerciais entre ambas, servindo de apoio aos transeuntes do caminho de terra (MORAES, 2003, p.14-15).

A arquitetura urbana, desenhada nessa fronteira Oeste do Brasil Colônia, acabou por facilitar a formação de trocas de informações entre os núcleos. Essa ligação pode ser percebida nesse cenário onde se colocam a Vila de Cuiabá, Vila Maria, Vila Bela e Chiquitos – essa já nos domínios espanhóis. Esse processo de urbanização da

[...] Vila Maria do Paraguai integrava uma rede urbana idealizada pelo governador Luiz de Albuquerque de Melo Pereira e Cáceres que fazia reverberar a política posta em prática pela metrópole. Esta rede foi organizada de maneira a pontilhar os espaços conquistados com a fundação de povoações, vilas e fortificações, garantindo assim a consolidação da fronteira territorial entre a Capitania de Mato Grosso e a América castelhana (MORAES, 2003, p.28)..

Sua história e construção são símbolos da política de fronteiras, desenvolvidas pelo Estado Português, no século XVIII e, mais agressivamente, em sua segunda metade. No dia seis de outubro de 1778 o governador do Mato Grosso, Luis Albuquerque de Melo Pereira e Cáceres, funda “em obséquio ao Real Nome de Sua Majestade” a Vila Maria do Paraguai. No documento está depositada a esperança de que “semelhante Estabelecimento haja de resultar grande utilidade ao

Real Serviço e comodidade Pública” e os propósitos do mesmo. Esses, são assim descritos:

[...] fundar, erigir e consolidar uma Povoação civilizada aonde se congregasse todo o maior número de moradores possível compreendidos todos os casais de índios castelhanos proximamente desertados para estes Domínios portugueses da Província de Chiquitos...<sup>85</sup>

A Vila tinha por finalidade formar uma comunidade, entre Cuiabá e Vila Bela, à margem oriental do Rio Paraguai, que fortalecesse o cinturão de fronteiras que se caracterizava nesse período no Mato Grosso<sup>86</sup>. Para tal, seriam utilizados contingentes do Império Português - brancos, índios, africanos e seus descendentes -, além de cooptarem indígenas das áreas de ocupação da América Espanhola, como afirma o documento abaixo:

[...] aonde se congregasse todo o maior número de moradores possível compreendidos todos os casais de índios castelhanos proximamente desertado s para estes Domínios portugueses da Província de Chiquitos, que fazem o número de 78 (setenta e oito) indivíduos de ambos os sexos a que juntando se todo o outro número das mais Pessoas congregadas para o dito fim faz o total de 161 (cento e sessenta e um) indivíduos de ambos os sexos...<sup>87</sup>

A criação da Freguesia de São Luis da Vila Maria do Paraguai foi realizada em 1778 e confirmada em 1780<sup>88</sup>.

A Freguesia ofertava campo de atuação fecundo para o nosso *homo magus*. Conforme foi apresentado, em um espaço urbano as possibilidades de deslocamentos facilitam uma maior troca de informações. Extrapolando a Freguesia, o desenho arquitetônico de Mato Grosso permitiria que a teia de informações e atuações de nossos praticantes de magia e feitiçaria se estabelecesse para além das fronteiras dos núcleos - Arraiais, Vilas, Freguesias, Fortes etc. E, indo além, dos próprios limites da América Portuguesa.

---

<sup>85</sup> Documento de Fundação da Vila Maria do Paraguai. Arquivo Histórico Ultramarino, de Lisboa. Fundo: Documentos avulsos sobre Mato Grosso, caixa 18, Nº 1162. NDIHR/UFMT. Apud, MORAES, 2003, p.133.

<sup>86</sup> Nesse período, com a mesma finalidade, foram construídos outros esações. Podem ser citados como exemplos o Presídio de Nova Coimbra (1775), o Forte Príncipe da Beira (1776-1783), a Povoação de Viseu (1776), a Povoação de Albuquerque (1776) e a Povoação Regular de Casal Vasco (1783).

<sup>87</sup> Documento de fundação da Vila Maria. Op. cit.

<sup>88</sup> Anais do Senado da Câmara de Cuiabá. Op. cit..p. 57

Seguindo a metodologia aplicada até aqui, ao analisar as teias de informações, é possível vislumbrar a extensão do conhecimento que a sociedade da Freguesia de São Luís possuía sobre a atuação de nosso *homo magus*. Antônio João de Medeiros, homem branco, disse ao Visitador “que tem ouvido dizer a uns índios de pouco crédito<sup>89</sup> que um índio castelhano chamado Niculau deitara feitiços em um índio pequeno chamado Lourenço, e que isto é público entre a gentinha a quem tem ouvido...” (DVGCEC, 1785, p 36). Como é possível perceber, sua denúncia está baseada no que ele sabe por ouvir dizer. Mesmo que seus informantes sejam pessoas de pouco crédito, as suas falas foram aceitas como fontes por parte do denunciante. Indo além, ele diz que o ato de feitiçaria praticado é público, ou seja do conhecimento de muitos.

O índio Matheus Cugarede afirmou “...que a mesma mulher do índio chamado João Grande lhe disse que a moléstia em um pé que ele testemunha padecia era feitiços que seu marido lhe havia deitado...”. A informante vira também parte da trama quando Cugarede coloca “que a tal índia mulher do sobredito João Grande, o curara da moléstia...” (DVGCEC, 1785, p.39). A índia Maria Rosa da Assumpção, ao ser chamada a depor, disse nunca ter visto seu marido, João Vicente, fazer feitiços, mas que soube, através da índia Izabel Gonçalves Castelhana, que Maria assegurou ser curadeira, que ele “fazia os danos aos seus parentes” (DVGCEC, 1785, p.41). Antônio João de Medeiros confirma que a referida índia “é curadeira daqueles chamados feitiços” (DVGCEC, 1785, p. 36). Por sua vez, a índia Izabel Gonçalves “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” (DVGCEC, 1785, p. 42). O ritual praticado também foi visto pelo Capitão dos Índios Balthasar Ponesse. Ele afirmou ser “verdade ter visto o tal índio João Vicente a juntar uma cobra com certos insetos...” (DVGCEC, 1785, p. 42).

Unindo esses discursos é possível compor uma teia de informações e informantes. A informação de quem havia praticado feitiçaria contra o índio Matheus Cugarede, foi obtida através da companheira do praticante do feitiço. Esta, por sua vez, afirmou ter sabido de Izabel, que, por sua vez afirma ter visto João Vicente realizar uma prática de feitiçaria. No entanto, ela não foi a única a presenciar a

---

<sup>89</sup> No original: “...tem ouvido dizer a uns índios de Castela digo de pouco crédito...”.

prática. O Capitão dos índios da Freguesia de São Luís da Vila Maria do Paraguai, Balthasar Ponesse, também foi testemunha da prática. Ampliando a teia de informações, em sua fala, Matheus Cugarede inclui Maria Rosa no rol dos curadores de feitiço.

As informações circulam entre brancos, como Antônio João de Medeiros, que vive na Vila Maria “estudando debaixo da tutela de seu mestre” (DVGCEC, 1785, p. 36) informação que demonstra ser o jovem de vinte quatro anos parte da elite local. Elas são compartilhadas também pelos índios da Vila, como o Capitão de Índios, Balthasar Ponesse, Mateus Cugarede, Rosa Maria e Izabel Gonçalves. Destes duas informantes também são incluídas no rol de praticantes de feitiçaria, ou curadora dos mesmos. Assim, tendo por pivô o índio João Vicente, as informações são passadas na Vila Maria entre feiticeiros e não feiticeiros, índios e não índios e entre a base da sociedade e sua elite.

Assim, quer em núcleos urbanos mais complexos, como a Vila Bela e Cuiabá ou em outros, como a Missão de Santana de Chapada ou Vila Maria, as informações sobre as práticas de feitiçaria circulam entre os diversos tipos sociais, fazendo com que os feitos de nosso *homo magus* sejam conhecidos por todos. Essa forma de propaganda pode ter sido prejudicial, em alguns momentos. Mas, não há dúvidas, que também serviu aos propósitos de seus praticantes.

É possível extrapolar essa teia de informações e informantes buscando compor a origem dos que fazem parte dela. De onde são oriundos aqueles que compartilham essas informações. Por certo, suas origens e estadias em lugares permitem estender esse universo cultural de crença nos praticantes de magia e de feitiçaria, interligando-os a outros espaços.

O espaço do Mato Grosso do setecentos, conforme a própria delimitação de Rosa, não permanece apenas em áreas consideradas urbanas, como as constituídas nos arraiais, freguesias, vilas e missões e seus espaços endógenos. Ele extrapola esse campo, formando a bipolaridade do urbano-rural. Espaços como as fronteiras, redefinidas constantemente de acordo com as políticas dos Estados interessados, as áreas de natureza – como campos e florestas – onde as intempéries naturais e a ocupação de sociedades indígenas ou quilombolas delimitavam o seu uso, foram algumas outras formas de espaços, onde o nosso *homo magus* pôde atuar.

### 3.6.2 Os quilombos

Os quilombos fizeram parte do grande arsenal de formas de resistências utilizadas por africanos e descendentes durante o longo período escravista no Brasil. A historiografia brasileira vem se preocupando com a questão desde a década de 1930<sup>90</sup>. No entanto diversas questões se colocam presentes ao realizar esses estudos. Segundo Reis & Gomes, é possível citar

[...] as condições que estimulavam a fuga e a constituição de quilombos, como a natureza das relações escravistas e uma geografia facilitadora da instalação e defesa de comunidades de fugitivos; as táticas de defesa e repressão dos quilombos; a demografia, a economia, a sociedade e as estruturas de poder dentro dos quilombos; as relações dos quilombos com a sociedade envolvente; combinando vários dos aspectos anteriores, o tipo de sociedade e cultura criadas pelos quilombos e as continuidades e rupturas com experiências trazidas da África (REIS & GOMES, 1996, p. 10-11.)

A preocupação com essas questões tem trazido um amadurecimento às reflexões historiográficas sobre a existência e a organização dos quilombos. Mais que uma “África revivida”, eles fizeram parte da estrutura escravista e de suas especificidades espaços-temporais. Para que se possam realizar análises e compreendê-los é preciso respeitar esses espaços.

No Mato Grosso do setecentos, palco de um dos três eldorados brasileiros, minas, espaços urbanos e quilombos, fizeram parte de uma mesma arquitetura. Ora completando-se, ora confrontando-se, elas foram vetores de fundamental importância para explicar a resultante histórica desse período. E, se, como afirmou Souza, “as Minas foram a grande campeã dos conflitos entre senhores e escravos envolvendo práticas mágicas e feitiçaria” (1986, p. 210), delas fizeram parte as áreas habitadas pelos quilombolas, calhambolas ou mocambeiros. Quer como prática de resistência ao mundo escravista quer como elemento organizador dessas estruturas sociais, os quilombos foram campos fecundos para a atuação de nosso *homo magus*.

---

<sup>90</sup> Sobre a trajetória historiográfica sobre os quilombos ver: REIS & GOMES. **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, introdução p. 09-25.

Em relação ao Mato Grosso a formação de quilombos não foi a única forma de fugir da escravidão portuguesa. Segundo Volpato

[...] as fugas de escravos em Mato Grosso adquiriram algumas feições próprias, uma delas a fronteira como uma alternativa. Outra era a densidade da população indígena. Os índios podiam se tornar aliados dos escravos fugitivos, transmitindo-lhes técnicas de sobrevivência na floresta, no cerrado, no pantanal. Mas também podiam se tornar mais um perigo para os fugitivos... (VOLPATO, 1996, p. 220).

Diversos documentos confirmam essa análise. Em relação à fronteira, os conflitos entre a coroa espanhola e a portuguesa intercalaram momentos de acordos pela devolução de escravos com outros de estímulo à sua fuga para os territórios espanhóis. Em um ofício do Governador Antônio Rolim de Moura Tavares ao Conselho Ultramarino, datado de 05 de setembro de 1754, é expressa a necessidade de uma convenção com a Espanha “em que se determinem o modo de se restituírem os escravos fugidos”<sup>91</sup>. Um outro ofício, datado de 1769, demonstra que os resultados não foram fecundos. O Governador Luis Pinto de Souza Coutinho reclama da fuga de escravos “para a terra de Espanha”<sup>92</sup>. Apesar de informar, em um ofício sobre “a restituição dos escravos fugidos para as terras de Espanha”,<sup>93</sup> em outro, datado de 1777, o governador, Luis de Albuquerque de Melo Pereira e Cáceres, reclama sobre “as fugas diárias de muitos escravos para os adjacentes domínios castelhanos” e a disposição dos espanhóis em “não restituí-los”<sup>94</sup>

Essas fugas não eram realizadas apenas pelos escravos. Os anais de Vila Bela informam que Em 9 de julho de 1767 chegaram à referida Vila duas canoas. Com elas veio a notícia de que tinham fugido “Mateus José Gonçalves, pedestre, e negros para Castela, sendo todos nove” (ANAIS DE VILA BELA in AMADO & ANZAI, 2006, p.124).

As relações com os indígenas também são apresentadas de forma ambígua. Os ataques envolvendo embarcações monçoeiras, arraiais e vilas estão presentes em grande número de documentos, ao longo de todo o século XVIII. Grupos como

<sup>91</sup> Ofício do Governador Antônio Rolim de Moura Tavares ao Conselho Ultramarino CT – AHU – ACL – CU – 070, cx. 07, DOC 451.

<sup>92</sup> Ofício do Governador Luis Pinto de Souza ao Conselho Ultramarino sobre acordo com a Espanha para devoluções de escravos. CT – AHU – ACL – CU – 010, cx. 14, DOC 868.

<sup>93</sup> Ofício do Governador Luis Pinto de Souza ao Conselho Ultramarino informando sobre devoluções de escravos. CT – AHU – ACL – CU – 010, cx. 22, DOC 1349.

<sup>94</sup> Ofício do Governador Luis de Albuquerque de Melo Pereira e Cáceres ao Conselho Ultramarino sobre a fuga de escravos. CT – AHU – ACL – CU – 010, cx. 19, DOC 1156.

os Caiapó, Guaicuru, Paiaguá, Bororo utilizaram a guerra como uma de suas formas de lidar com a ocupação de brancos, africanos, índios rivais e seus descendentes no Mato Grosso.

Por outro lado, em alguns momentos essas relações irão se aproximar, quer por iniciativa governamental, como as propostas de casamento entre índios e escravos<sup>95</sup>, quer pelas próprias vicissitudes vividas de forma compartilhada entre os dois grupos. Não que essas aproximações se dessem sempre de forma amistosa. Quando da primeira guerra contra o quilombo do Quariterê, ou do Piolho, em 1770, foram encontradas “trinta e tantas índias, que os tais negros tinham apanhado no sertão, onde matavam os machos e traziam as fêmeas para elas usar como de mulheres próprias” (ANAIS DE VILA BELA in AMADO & ANZAI, 2006, p.139).

Como parte do universo da mineração os quilombos de Mato Grosso se enquadram bem na contextualização histórica apresentada por Reis e Gomes quando escrevem que

[...] os quilombolas brasileiros ocuparam sertões e florestas, cercaram e penetraram em cidades, vilas, garimpos, engenhos e fazendas; foram atacados e usados por grupos escravistas, aos quais também atacaram e usaram em causa própria; fugiram da escravidão e se comprometeram com a escravidão; combateram e se aliaram com outros negros, índios e brancos pobres; criaram economias próprias e muitas vezes prósperas; formaram grupos pequenos, ágeis, móveis e temporários, ou grupos maiores, sedentários, com gerações que se sucediam, politicamente estruturados; envolveram-se com movimentos políticos de outros setores sociais, desenvolveram seus próprios movimentos, alguns abolicionistas; aproveitaram-se de conjunturas políticas conflitivas nacionais, regionais, até internacionais, para crescer, ampliar alianças, fazer avançar seus interesses imediatos e projetos de liberdade mais ambiciosos” (1996, p.23).

Mas também viveram as suas especificidades, onde a presença das fronteiras, e o convívio ambíguo com as sociedades fronteiriças, como da coroa espanhola e das sociedades indígenas, lhes produziam diferenciais.

Mergulhando no aspecto das expressões de crenças desses espaços, mais uma vez, isto é feito sob a ótica daqueles que descreveram o que viram. E, como tal, essas informações ficam sujeitas aos contorcionismos culturais, daqueles que buscavam perceber o outro a partir de si. Não são muitas as informações sobre

---

<sup>95</sup> Proposta de casamento entre índios e negros escravos. CT – AHU – ACL – CU – 010, cx. 09, DOC 527.

essas práticas. Mesmo assim, ainda que sob o filtro de uma outra cultura é possível apresentar um quadro do espaço nos quilombos para o nosso *homo magus*.

Volpato, ao abordar a questão da religião nos quilombos defende a idéia de que “a religião praticada pelos quilombolas era um cristianismo bastante sincretizado” (VOLPATO, 1993, p.185). Para fortalecer a sua tese ela afirma que em 1795, ao se deparar com os habitantes recolhidos do ataque ao quilombo do Piolho, o governador João de Albuquerque de Melo Pereira e Cáceres “ficou impressionado com o conhecimento de seus habitantes sobre a doutrina cristã” (VOLPATO, 1993, p. 185). A impressão, à qual a autora se refere, está narrada, no documento “Diário da Diligência que por ordem do Ilustríssimo e Excelentíssimo João d’Albuquerque de Mello Pereira e Cáceres, Governador e Capitão General da Capitania de Mato Grosso, se fez no ano de 1795, a fim de se destruírem vários Quilombos, e buscar alguns lugares em que houvesse ouro”<sup>96</sup>, da seguinte forma:

Logo que esta gente chegou a Vila Bela, vendo sua Exa. que todos os caburés e índios de menos idade sabiam alguma doutrina cristã que aprenderam com os negros, e que se instruíam nela suficientemente e com gosto nessa capital, onde se lhe acabou de ensinar, e ainda alguns índios adultos, pois todos falavam português com a mesma inteligência e pronúncia dos pretos, de que aprenderam (ARAUJO, 2003, p.219).

A leitura positiva do governador, percebendo os habitantes do quilombo com extremada positividade, difere de outras, em relação aos habitantes do mesmo quilombo, em momento anterior. Em documentos de vinte e cinco anos antes, ou seja, quando do primeiro ataque ao quilombo do Piolho em 1770, era outra a percepção sobre seus moradores e práticas. Os anais de Vila Bela do ano de 1770 assim o descrevem:

Era esse quilombo muito antigo. Segundo as notícias que dão os negros foi fabricado [construído, estabelecido] pouco depois do descobrimento destas minas. Teve rei e rainha. O rei era falecido há anos. Por seu falecimento, ficou a rainha governando, com poder tão absoluto que, não só chegou a mandar enforcar, mas também quebrar pernas e braços e enterrar vivos aqueles que, arrependidos da fuga, queriam tornar para a casa de seus senhores...(ANAI DE VILA BELA in AMADO & ANZAI, 2006, p.139)

---

<sup>96</sup> Esse documento foi transcrito pela primeira vez por Roquette-Pinto em sua obra Rondônia, mas para essa pesquisa será utilizada a realizada por Marlene G. Araújo contida no livro ROSA, Carlos Alberto. & JESUS, Nauk Maria de. **A terra da conquista. História de Mato Grosso colonial**. Cuiabá: Ed. Adriana, 2003.

Esta “rainha má”, de nome Teresa, de nação benguela, governava o quilombo auxiliada por um parlamento. As reuniões ocorriam “todas as semanas” em uma casa destinada para esse fim. Nela, “entravam os deputados, sendo o de maior autoridade, tido por conselheiro José Piolho” (ANAIS DE VILA BELA in AMADO & ANZAI, 2006, p.140). Não há como negar a importância desse conselheiro no lugar. Merece lembrar que o quilombo, por nome Quariterê, também recebia o nome do conselheiro. Ele é mais conhecido na história como Quilombo do Piolho. Mesmo passados vinte e cinco anos de sua morte os documentos continuavam a se referir ao quilombo com o seu nome<sup>97</sup>.

Além de dar nome ao quilombo, fazia o mesmo em relação ao rio que o banhava, também chamado Piolho. O motivo de tamanha deferência parece ser explicado no texto abaixo, ao informar que o quilombo possuía

[...] por maior oráculo o tal piolho, por ter sido, em outro tempo, rei em um quilombo que se dissolveu nos matos da cidade do Rio de Janeiro. Este fiado nas mandingas com que o diabo o trouxe enganado, foi um dos que resistiu, isso depois de algumas ciladas que fez aos soldados. Por isso, acabou a vida diabolicamente: a violência de um tiro que lhe empregaram no corpo (ANAIS DE VILA BELA in AMADO & ANZAI, 2006, p. 140).

José Piolho reunia duas funções muito interligadas em diversas sociedades africanas: a da liderança política, através da realeza, e a espiritual, através do papel de “oráculo”. O texto induz a idéia de que mais que um oráculo ele era tido como um feiticeiro. Essa interpretação se faz na expressão “mandingas” que se difundiu no século XVIII associada a uma bolsa ou patuá de proteção mágica. Em relação a essas bolsas, Laura de Melo e Souza escreve que “poder-se-ia mesmo dizer que as bolsas de mandinga foram a forma mais tipicamente colonial da feitiçaria no Brasil” (1986, p.210). Nesse sentido, “fiado nas mandingas” pode ser interpretado como ligado às práticas de feitiçarias. Essa interpretação se fortalece no texto por estar associada à figura do diabo, tido como o mentor das práticas de feitiçarias no universo cultural europeu.

Nesse espaço as práticas desenvolvidas pelo conselheiro José Piolho não eram vistas como algo negativo. Seu papel na hierarquia da sociedade do quilombo comprova isso. Seu papel de *homo magus* como intermediário entre o mundo dos vivos e dos mortos deveria atender às necessidades do grupo. É plausível

---

<sup>97</sup>Relato sobre o Quilombo do Piolho. CT – AHU – ACL – CU – 010, cx. 31, DOC 1716.

conjecturar que parte do sucesso da longevidade do quilombo que, conforme o documento acima apresentado, é “muito antigo”, era analisada como devida a essa intermediação.

Não se deve esquecer que faz parte das atribuições do feiticeiro obter as condições necessárias para o desdobramento da vida. Dentre elas as condições naturais para a produção de alimentos. É bastante conhecido o caso ocorrido em 1575 no reino do Ndongo, onde o rei “fez executar onze fazedores de chuva durante uma terrível seca em 1575” (PRIORE & VENÂNCIO, 2004, p. 24).

Outro elemento que depõe favoravelmente para o prestígio de José Piolho era o sucesso econômico do quilombo. Quando do ataque de 1770, que resultou na morte de nove pessoas, comprovadas com a apresentação “ao senado de 18 orelhas”, dentre elas as do feiticeiro e da Rainha, as atividades econômicas rendiam grandes frutos, conforme demonstra o documento abaixo:

Estavam esses negros notavelmente fortes de mantimentos, porque cada um tinha sua roça muito bem fabricada de milho, feijão, carás, batatas, amendoim e muito algodão, que fiavam e teciam para se vestir e cobrir, para o que tinham teares à moda de suas terras (ANAIS DE VILA BELA in AMADO & ANZAI, 2006, p.140).

O sucesso econômico em sociedades como as que habitavam nesse período a região do Congo, Angola e adjacências, de onde proveio a Rainha Teresa e outros membros do quilombo, era creditado, pelo menos em parte, aos líderes religiosos. O sucesso ou o fracasso de colheitas, caça, pesca, a existência de doenças e mortes, dentre outros acontecimentos, deveriam ser compreendidos, explicados e solucionados por esses religiosos. Como esses problemas tinham suas origens relacionadas às insatisfações do mundo espiritual, perceber os queixumes dos deuses e ancestrais e apascentá-los era trabalho desses *homo magus*. Se períodos de prosperidade podiam ser atribuídos as competências de seus feiticeiros, períodos de crise também poderiam ser imputados à mesma fonte.

O quanto o sucesso do quilombo foi traduzido externamente como o resultado das práticas de José Piolho, ainda não é possível afirmar. Mas pela importância atribuída nos documentos ao referido feiticeiro e os diálogos existentes entre os habitantes dos quilombos e as outras áreas do Mato Grosso, permitem crer que o sucesso do oráculo podia ser compartilhado com parte dessa sociedade e, indo um

pouco além, que ela pode ter feito uso dos conhecimentos desse feiticeiro, o que teria estendido o seu poder e fama para além das fronteiras do quilombo.

Esse conjunto de informações permite que se compreenda a forma com que os documentos abordam esse e outros quilombos durante o setecentos até a década de 1770. No entanto, a mudança desse tratamento para a década de 1790, demonstrado no documento que narra a valorização das práticas cristãs nos quilombolas pelo governador, merece explicação.

A década de 1770 apresenta uma nova conjuntura na relação do domínio das fronteiras entre as coroas portuguesa e espanhola. O Tratado de Santo Ildefonso, assinado entre essas coroas no ano de 1777, acabou por trazer insatisfação em parte dos colonos das duas metrópoles europeias. É possível perceber as reclamações dos súditos portugueses em relação ao não cumprimento do tratado pelo lado do espaço espanhol<sup>98</sup>. As ameaças de invasões pelos habitantes dessa parte da América Espanhola aos domínios de Portugal estão muito mais exacerbadas nos documentos das décadas de 1770 a 1790 que nos das anteriores. Ocupar os espaços com missões, fortes, presídios ou outras formas de ocupações se tornaram prioridades dos governos portugueses, incluindo nesse processo os de Mato Grosso.

Fica clara no Diário, acima citado, a percepção governamental de que as comunidades quilombolas, extremamente bem adaptadas às áreas de fronteiras, poderiam se transformar em um desses espaços de ocupação. O documento demonstra conhecimento do relacionamento amistoso entre os quilombolas e grupos indígenas ao afirmar que o governador foi “informado que nas vizinhanças daquele quilombo havia algumas aldeias de índios mansos as quais se ofereceram reduzir à nossa sociedade os novos batizados” (ARAÚJO, 2003. p.219). Essas relações poderiam ser usadas de forma positiva para fortalecer os laços entre a metrópole portuguesa e os habitantes dessas regiões fronteiriças

Um outro aspecto que demonstra interesse na aceitação dos quilombolas é o fato deles conseguirem desenvolver uma produção de alimentos, artesanato, vestuário, metalurgia e mineração superior à que estava sendo praticadas nesse período nos domínios portugueses dessa região. Corroborando o texto dos anais de Vila Bela, acima apresentado, (ANAIS DE VILA BELA in AMADO & ANZAI, 2006, p.140)

---

<sup>98</sup>Carta reclamando os desmandos dos súditos de Castela.. CT – AHU – ACL – CU – 010, cx. 31, DOC 1699.

sobre o sucesso econômico do quilombo, temos a descrição do próprio diário, que coloca que

[...] a Bandeira achou no quilombo grandes plantações de milho, feijão, favas, mandioca, manduiz, [sic] batatas, carás e outras raízes, assim como muitas bananas, ananases, abóbora, fumo, galinhas, – e algodão de que faziam panos grossos e fortíssimos como os que se cobriam (ARAUJO, 2003, p.217)..

Essa percepção valorativa aparece em outros documentos da segunda metade do XIX. Em 22 de abril de 1779 é descrito ao Governador Luiz de Albuquerque de Mello Pereira e Cáceres um ataque realizado a um quilombo. Nela se faz uma descrição da produção do quilombo que possuía “12 casas, galinhas, frangos, farinha, arroz, amendoim, batatas, canas, caras e uma grande roça de algodão”<sup>99</sup>.

A produção aurífera também mereceu destaque nessa documentação. Ao realizar uma identificação no ano de 1783 de um ribeirão chamado Pedra de Amolar, banhado pelo rio Guaporé, se faz o registro de que “o dito ribeirão trazia águas turvas, o que tem feito suspeitar haver por ele quilombo de escravos fugidos que mineravam por ser aurífero aquele continente” (ANAIS DE VILA BELA in AMADO & ANZAI, 2006, p. 283). Essas produções minerais somente faziam sentido se fossem comercializadas com grupos das sociedades mineiras.

Se as relações econômicas entre os quilombos e a sociedade mato-grossense, como no restante do país, perpassaram todo o período da mineração, agora ela assumia um caráter mais público e oficial. Essa opção fica clara quando, ao reenviar os ex-quilombolas, para as mesmas terras “de grande produção”, os agora súditos da coroa portuguesa, o Diário registra que eles partiram

[...] no dia 07 de outubro [1795], em muitas canoas, em que levaram além de mantimentos para muitos meses, vários grãos e sementes para plantarem, com ferramentas correspondentes, assim como porcos, patas, galinhas, para criação. Estabelecimento de que se esperava para o futuro próspero, pública utilidade (ARAUJO, 2003, p. 219)

Somados as duas formas de “utilidade pública”, ou seja, o diálogo com as sociedades indígenas visando a cooptação para o lado da coroa portuguesa e a

---

<sup>99</sup> Descrição de um ataque a quilombo. Fundo: Governadoria, Grupo: Secretaria de Governo, Série: Correspondência Passiva, Local: Cuiabá, Ano: 1779, Doc: 194 – APMT.

serventia econômica, os quilombolas serviriam a uma terceira. Eles fariam parte do cinturão que se formava nas áreas de fronteiras para assegurar os territórios à coroa portuguesa e a não permitir a sua ocupação pelos súditos da espanhola. Assim a reocupação desse espaço iria “adiantar mais um estabelecimento que fosse aproximado a tão necessária comunicação por terra, desta capital para o Forte do Príncipe da Beira” (ARAÚJO, 2003, p. 219).

Para atingir os três propósitos, o grupo deveria estar apto para tal e, um dos elementos *sine qua non* era a de estarem devidamente catequizados, cumprindo assim o Estado com o seu primordial papel de arrebanhar almas da gentildade para a seara do cristianismo. Naquele momento a necessidade de reenviar os quilombolas de volta à sua aldeia deve ter servido como instrumento de pressão para que o governador visse tamanha adesão ao cristianismo por parte daquele grupo.

Mais que uma submissão, a tese do cristianismo sincretizado, de Volpato (1993, p. 185) deve ser relativizada e creditada mais ao olhar e interesses das elites mato-grossenses do que propriamente a uma adesão ao cristianismo como base de suas expressões religiosas. Parece ser mais pertinente verificar a presença de expressões religiosas africanas, ou afro-americanas, com influências do cristianismo. Uma espécie de africanismo, ou afro-americanismo sincretizado. Isso nos permite compreender, por exemplo, que dois séculos depois sejamos contemporâneos de expressões religiosas como a umbanda, o batuque e as diversas formas de candomblés existentes no Brasil, onde o modelo do culto aos ancestrais, aos Voduns e aos orixás recebe influências do cristianismo e não o contrário.

Voltando ao Diário, para que o processo fosse realizado com total êxito, além de os quilombolas serem percebidos como súditos, o que pressupõem católicos, o passado daquele quilombo deveria desaparecer. Assim, o quilombo do Quariterê, mais conhecido como quilombo do Piolho, agora iria se chamar “Aldeia Carlota, em memória da nossa sereníssima princesa; e ao rio antigamente denominado Piolho, se lhe pôs o nome de rio de São João” (ARAÚJO, 2003, p.219). Com processo de rebatizar espaços e pessoas, tão característicos da colonização européia na América, a realeza da Rainha Tereza e do Rei Piolho deveriam ser substituídas pela da princesa espanhola casada com o príncipe português e futura rainha de Portugal e de seu império; e, a força religiosa do oráculo-feiticeiro seria substituída pela do apocalíptico São João.

É possível se concluir que mais que um olhar sobre um cristianismo sincretizado o que se colocava em cena era uma luta entre uma estrutura, político-econômica e religiosa, de matriz africana, americana e a européia portuguesa. Ao final, mais que uma vitória unilateral, o que se apresenta é um acordo entre seus partícipes. É possível pensar que os representantes da coroa portuguesa sabiam das enormes possibilidades daquelas práticas sobreviverem na nova aldeia. Mesmo assim, as circunstâncias exigiam que se cedesse de um lado para se ganhar do outro. Essa é apenas uma das muitas histórias de diálogos entre os grupos que habitavam o Mato Grosso do setecentos e o Brasil ao longo de todo o seu período histórico.

## 4 ENTRE ESPAÇOS E CRENÇAS

O espaço da crença, como um resultado da interpretação de uma cosmologia em dois mundos - o terreno e o imaterial -, alimenta e é alimentado pela crença nas práticas mágicas e na feitiçaria. O universo cultural que encontramos, no século XVIII, em Mato Grosso, é o resultado de um processo histórico de alargada temporalidade, remetendo aos encontros das culturas dos três continentes que aportaram no Brasil desde a Colônia.

Essas crenças fizeram parte do universo cultural de europeus, africanos e americanos que constituíram a sociedade brasileira. É possível percebermos a sua presença nessas sociedades em período pré-cabraliano ou durante todo o período Colonial, Imperial, chegando ao Republicano. Souza registra que “Índios da América, negros da África e brancos da Europa se combinaram mais uma vez para engendrar práticas mágicas e de feitiçaria extremamente complexos e originais” (1986, p. 153).

Com o passar dos séculos as crenças nas práticas mágicas e feitiçarias ocupam importante espaço em nossa sociedade. Quando João do Rio, no primeiro quartel do século XX escreveu “Vivemos na dependência do Feitiço, dessa caterva de negros e negras de *babaloxás e yauô*, somos nós que lhes asseguramos a existência, com o carinho de um negociante por uma amante atriz (RIO, 1951, p. 35)”, por certo, retumbavam nas entrelinhas de seu texto, séculos de histórias envolvendo matrizes culturais que, para o bem ou para o mal, aportaram no período do nascente Brasil Colônia.

### 4.1. Os espaços das crenças das práticas mágicas e feitiçarias

Na Europa, o declínio da Idade Média e as transformações pelas quais passavam as suas sociedades trouxeram à tona explicações mágicas e de feitiçarias para a crise a qual viviam. O órgão que sistematizou e perseguiu essa prática foi a Inquisição<sup>100</sup>, criado no século XIII e revitalizado no XV pela Igreja Católica. Em relação a Portugal Novinsky escreve que

---

<sup>100</sup> Bethencourt escreve que “as inquisições são referidas, geralmente no singular. Essa tradição exprime uma realidade: os diferentes tribunais da fé têm como fonte comum de legitimidade a

O Tribunal do Santo Ofício da Inquisição, em Portugal, foi introduzido exclusivamente para fiscalizar e punir os descendentes de judeus que haviam sido convertidos à força ao catolicismo, e sob suspeita de praticar a religião judaica. Foi gradativa a ampliação de seus objetivos até abarcar diversos tipos de comportamento e crenças. Às heresias em matéria de fé juntaram-se feitiçarias, bruxarias, sodomia, bigamia, blasfêmias, proposições, desacatos e problemas diversos de sexualidade (1987, p. 92).

A interpretação dos fenômenos mágicos foi se desenvolvendo e ganhando requintes. O Livro Maleus maleficarum ou, como é mais conhecido, *O Martelo das Bruxas*, é um grande representante da interpretação de setores da Igreja Católica para com os fenômenos mágicos. Segundo Mainka

[...] o martelo das feiticeiras, subtítulo dado à obra de Kramer e Sprenger, caracteriza-se por uma mistura de elementos racionais e irracionais: por um lado, a fé irracional em bruxaria, por outro, pela apresentação de uma doutrina científica da bruxaria e dos meios racionais de procurar exterminar, especialmente, as bruxas. [...] Também se manifesta exemplarmente na aplicação racional das torturas como um instrumento legítimo para receber uma confissão que não pode passar por um exame racional (2002, p. 125).

No Brasil o Tribunal da Santa Inquisição se fez presente através de alguns dos seus tentáculos: as Visitas do Tribunal do Santo Ofício e as Visitas Diocesanas ou Pastorais. A presença da inquisição já é percebida no Brasil no ano de 1579 quando, em nome do Cardeal D. Henrique, o eclesiástico Bispo Dom Antônio Barreiros, agia em seu nome. No entanto as Visitas do Tribunal tiveram início no ano de 1593 ao Nordeste da Colônia e findaram-se em 1763 com a Visita ao Grão-Pará<sup>101</sup>.

O fim das Visitas do Tribunal do Santo Ofício não significou o fim da presença de tribunais religiosos católicos no Brasil colonial. Os mesmos prosseguiram até o final do século XIX, através das visitas pastorais ou diocesanas.

Em relação ao Mato Grosso setecentista não foi localizada nenhuma Visita do tribunal da Santa Inquisição. Em relação às Visitas Pastorais ou Diocesanas Barbosa de Sá cita terem ocorrido em 1727 (1975, p. 21), 1743 (idem, p. 42), 1750

---

delegação de poderes, feita pelo papa, em matéria de perseguição das heresias. A designação única pode ser cômoda, mas esconde realidades bem diversas (2000, p. 10).

<sup>101</sup> No total o Brasil recebeu 7 Visitas. Ao Nordeste as de 1593 (do Visitador Heitor Furtado de Mendonça) e 1618 (do Visitador D. Marcos Teixeira); em 1627 (do Visitador Antônio Rosado), ao Norte; as visitas de 1605 (do Visitador D. Francisco Verdugo) e 1627 (do Visitador Luis Pires da Veiga), ao Sul; e 1763 (do Visitador Giraldo José de Abranches), ao Estado do Grão-Pará (BOSCHI, s.d., p. 449 – 451).

(idem, p. 45) e 1767 (idem, p. 51). Nenhuma documentação referente a essas visitas foi localizada. A única documentação de uma Visita Pastoral localizada, até o momento, foi a realizada por Bruno Pina em 1785 (DVGCEC, 1785).

No ano de 1707 será redigido no Brasil o documento intitulado “As Constituições Primeiras da Bahia”. Ele, de caráter legislativo eclesiástico, encontrava-se em plena sintonia com as Ordenações Filipinas.

O Livro V é consagrado aos ‘crimes’ e seus respectivos castigos, o que corresponde ao Livro V das Ordenações Filipinas e o Livro III do Regimento do Santo Ofício de 1640. Este Livro das Constituições contém 74 títulos: heresia e judaísmo, blasfêmia, feitiçaria, pacto com o demônio, simonia, sacrilégio, perjúrio, falso testemunho, sodomia, adultério, concubinação e muitos outros (PIERONI, 2004, p. 334)

Conforme demonstra a sintonia entre As Constituições Primeiras da Bahia e as Ordenações Filipinas é possível verificar que a crença nessas práticas não fica restrita aos cânones da Igreja. A ligação entre Igreja e Estado na formação do Absolutismo europeu irá proporcionar um fruímento de concepções de mundo, atingindo a legislação dos Estados Modernos Europeus e seus desdobramentos nos espaços coloniais.

Essa relação, entre Estado e Igreja, no que diz respeito às práticas de feitiçaria, em Portugal, já se faz presente nos registros de condenação nas Ordenações Afonsinas, publicadas no ano de 1446, no Título XXXII do Livro V. (1792, p.154). Os condenados por essa prática eram punidos com o degredo para Ceuta (Noroeste da África). A partir do século XVII, o crime se faz presente nas Ordenações Filipinas, publicadas no ano de 1603, no Título III do Livro V (1870, p.1151). Uma diferença entre as duas penas é que na segunda o degredo era feito para o Brasil.

Esses códigos de Leis metropolitanos se desdobraram, respeitados seus limites e especificidades, no restante do império português. E, dentro desse espaço, a colônia Brasil. Já no período imperial, o Código Criminal do Império do Brasil (TINOCO, 2003) não faz alusão às práticas mágicas e feitiçarias<sup>102</sup>. Isso não quer

---

<sup>102</sup> Maggie, ainda que estudando o início do período republicano, demonstra que o Estado Brasileiro mantinha, através de seu Código Penal de 1890, nos Artigos 156, 157 e 158 a legitimação da crença nas práticas mágicas e na feitiçaria. MAGGIE, Yvonne. **Medo do Feitiço: Relações entre magia e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

dizer que a justiça não abriu processos contra essas práticas (COUCEIRO, 2004). Indo além, se o poder federal, através do Código Criminal, silencia sobre o assunto, o mesmo não ocorre em relação aos poderes locais, municipais, através de seus Códigos de Posturas Municipais. A sintonia entre Igreja e Estado, no que diz respeito às práticas desviantes de africanos e seus descendentes, se mostra presente nas legislações municipais.

As Posturas Municipais de Vila Bela, datadas de 1753, buscam controlar os batuques dos negros, através de seu artigo 5º.

Por evitar inquietações que fazem aos ouvidos dos moradores da Vila [Bela], em que regularmente há doentes aos quais se fazem insuportáveis os batuques dos negros de noite, e não querendo todavia que eles deixem de ter essa diversão por pequeno alívio de seu trabalho e cativeiro: acordaram que os senhores dos escravos lhes não consintam batuque, por mais horas que até as de recolher, que são às nove da noite, porque também não é conveniente que eles nesse folguedo levem toda a noite estafando-se e sucedendo como se tem visto nesta Vila amanhecerem neste vício, ou fadário, e o senhor que o consentir por mais das horas taxadas, será condenado em 6 oitavas para a Câmara pela primeira vez e pela segunda em dobro, e sendo caso que o senhor não presencie por estar ausente, sejam logo presos os que constarem armarem o batuque e na falta de averiguação destes, alguns dos que assistiram a ele, e com três dias de cadeia levarão quarenta açoites no pelourinho (in ROSA & JESUS, 2002, p. 145).

Apesar de o texto apresentar o batuque como uma “diversão”, ele muitas vezes, foi apresentado como associado às práticas mágicas e as feitiçarias. Reis, ao observar o termo, no universo baiano, afirma que o mesmo transita entre “o religioso e o secular” (Reis, 1988, p. 61-63). No mesmo caminho, Calainho escreve que “adorações de imagens, individualmente ou em grupo, e manifestações envolvendo danças e batuques puderam ser encontradas entre os negros em Portugal com o intuito de realizarem curas<sup>103</sup>”

Ainda em Portugal a mesma associação é feita quando do processo onde

A negra Angela Maria Gomes, da nação Courana, forra, enfamada de ser mestre feiticeira, foi surpreendida com outras mulheres desenterrando [...] um defunto no adro da Igreja de Nossa Senhor da Boa Viagem, e utilizando, além dos restos mortais, morcego e bode na confecção de seus

<sup>103</sup> CALAINHO, Daniela. Inquisição em África: africanos penitenciados pela inquisição portuguesa. <http://cienciareligioes.ulusofona.pt/47-64-DanielaCalainho.pdf>

feitiços, reunindo muita gente em sua casa, para os batuques que se realizavam todas as terças e sextas feiras, religiosamente<sup>104</sup>.

Pantoja reforça essa tese ao afirmar que

[...] numa acepção genérica, usada pelas testemunhas, o termo batuque é muito conhecido na literatura da época. As modalidades diferem muito dependendo de cada região ou grupos étnicos. O batuque é uma atividade que poderá ser festiva, recreativa, mas poderá, também, ser usado para os óbitos e cerimônias (2004, p.126).

Ainda no Brasil, o mesmo ocorre em Minas Gerais, no setecentos, quando

O preto forro Domingos, morador nas Congonhas do Campo, na década de 1760, vivia de ser feiticeiro e curador “por palavras e embustes”, sendo que em sua casa costumava reunir escravos ‘fazendo com eles danças de batuques proibidas [e] vivendo deste lucro sem ter outro modo de vida’<sup>105</sup>, (in GROSSI, 2002, p.124).

A presença e as especificidades da crença nas práticas mágicas e feitiçaria no universo cultural europeu, que se transformam ao longo da Idade Moderna, são o produto de um forte diálogo com as culturas africanas que desembarcaram no Brasil. Segundo Iliffe

Tal como o culto de possessão sugere, os povos da África Ocidental, cujo poder para controlarem o ambiente natural ou a experiência em geral era limitado, procuravam fora de si próprios explicações para a infelicidade e métodos de alívio. Muitos culpavam as feiticeiras, em especial quando a desgraça atingia a fertilidade nas mulheres, a sobrevivência dos filhos e a multiplicação da comunidade. Alguns povos distinguiram a feitiçaria, que consideravam uma força psíquica maligna, inata e talvez hereditária, da bruxaria, a manipulação de substâncias materiais com efeitos maléficos, mas a distinção não era universal. No século XVI, os Congo serviam-se da mesma palavra para designar feiticeiros e bruxos, e dividiam-nos em três categorias: os que tinham nascido assim, os que estavam possuídos por espíritos maus e os que se serviam do poder do espírito para atingir objetivos malignos (1995, p. 120).

<sup>104</sup> Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, Caderno do Promotor nº 125, Itaubira, 1760. Apud. MOTT, LUIZ. “Dedo de Anjo e Osso de Defunto - os restos mortais na feitiçaria afro-luso-brasileira”. In **Revista USP- Dossiê Magia**. São Paulo: USP, nº31, set, out. nov., 1996, p.115.

<sup>105</sup> Arquivo Eclesiástico da Diocese de Mariana - AEAM, Devassas Eclesiásticas, livro 10-Z, 1762-1769, fl.108v.

Priore e Venâncio, em seus “Ancestrais”, escrevem que

[...] a feitiçaria era considerada um poder absoluto, capaz de ferir e matar indivíduos ou linhagens. Os danos por ela causados iam da falta de sorte à destruição da força vital que se acreditava poder ser devorada pelo feiticeiro. (2004, p. 145).

Thornton, baseado em um escrito de Luca da Caltanissetta, que viajou pelas regiões dos atuais Congo e Angola na última década do século XVII coloca que

[...] quando o povo queria saber a causa de ‘uma morte ou doença, ou a perda de algo ou qualquer outra coisa’ dirigia-se até o *nganga ngombo* (médium). Formavam um círculo ao seu redor e ‘cantavam e rezavam para que o demônio entrasse na cabeça daquele sacerdote’ [...] Depois que o espírito entrasse faziam suas perguntas querendo saber tudo sobre quem envenenou quem ou como alguém havia morrido ou alguma coisa que havia perdido. O ‘demônio’ então ‘falava mil mentiras através da boca daquele feiticeiro [*fatuciero*] e se eles desejassem tratar de uma doença, também fornecia o remédio para ela. (THORNTON, p.322)

No século XVIII as práticas mágicas e feitiçarias no Continente Africano continuam sendo denunciadas. Cada vez mais, como no caso angolano, elas não ficam circunscritas aos habitantes autóctones. A crença nessas práticas foi tecendo relações de cumplicidade entre africanos e europeus. É o que demonstra a denúncia de um Bispo de Angola, sobre ocorrido na Fortaleza de Benguela

[...] o capitão Antônio de Freitas, na tentativa de curar-se de uma enfermidade, seguia os preceitos de um feiticeiro *ambumdu*, com rituais que sempre aconteciam ao meio-dia. Segundo o bispo, o ritual era público e constava da adoração de um bode e do sacrifício de um bezerro<sup>106</sup>.

Em relação ao Continente Americano o espaço da crença nessas práticas também é bastante documentado. Quando de sua estada na Colônia, no século XVI, Lery registra que

Os selvagens admitem certos profetas, chamados *carahibas*, os quais andam, como os nossos tiradores de ladainhas, de aldeia em aldeia e fazem crer que se comunicam com os espíritos, por este meio podendo conferir força a qual lhes apraz, ou meios de vencer os inimigos na guerra; igualmente persuadem que têm a virtude de fazer crescerem e engrossarem as raízes e demais frutos da terra<sup>107</sup>.

<sup>106</sup> PANTOJA, Selma. **Inquisição, degredo e mestiçagem em Angola no século XVIII**. In: <http://cienciae religioes.ulusofona.pt/117-136-SelmaPantoja.pdf>.

<sup>107</sup> Lery, Jean. **Historia de uma viagem á terra do Brasil**. In:

Como acontecia na Europa e na África, as práticas mágicas na América também eram compartilhadas entre os primeiros habitantes e os recém chegados. Quando da “Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil”, comandada por Heitor Furtado de Mendonça à Bahia, ainda no século XVI, está registrada a denúncia de Guiomar de Oliveira, cristã velha. Segundo ela Antônia Fernandes, “cristã velha dalcunha [de apelido] a nobreza”, natural de Guimarães Portugal, vendo

[...] que ela confessante era mal casada de seu marido lhe veio a descobrir que ela falava com os diabos e lhes mandava fazer o que queria e eles lhe obedeciam e que uma vez lhes mandara matar um homem e eles o mataram porque também ela fazia o que eles queriam e que em Santarém dera aos diabos um scripto [sic] de sangue de um de seus dedos, no qual se lhes entregava e que eles lhes ensinavam muitas coisas de feitiçaria para o que ela confessante quisesse lhe faria e ensinaria com feitiços com que fosse bem casada com seu marido e ela confessante consentiu nisso (p. 59-60)

Souza, ao analisar as práticas de feitiçaria do Brasil no quinhento percebe que

Todas as camadas sociais se viam às voltas com estes tipos de práticas, sendo sujeito e objeto delas. Nem todas as práticas se referiam diretamente à tensão existente entre senhores e escravos, apesar de grande parte delas espelhar esta tensão. Várias refletiam inimizades pessoais e conflitos entre vizinhos, tão comuns nas aldeias européias, onde também desencadeavam feitiços e malefícios. Muitos recriariam em novo contexto, fantasias seculares que povoavam o imaginário europeu. Por fim, algumas foram mais caracteristicamente escravistas e coloniais (1986, p. 194).

Com o passar dos séculos a crença e a utilização dessas práticas crescem, além de obterem uma especificidade na colônia. As fontes referentes ao setecentos colonial também estão repletas de informações que demonstram a presença ostensiva das crenças nas práticas mágicas e feitiçaria. A sua notoriedade era tanta que atravessava o Atlântico. É o que ocorre em 1742 quando

[...] chegava à Inquisição de Lisboa, vinda do Brasil, uma presa acompanhada da respectiva devassa contra ela, resultante de visita pastoral realizada na região das Minas Gerais. Chamava-se Luzia da Silva Soares e era acusada de culpas de feitiçaria e pacto demoníaco.[...] Exatamente na mesma época, outra negra da Colônia praticava ritos que confundiam os inquisidores e os colocariam às voltas com a tradução de universos culturais distintos. Luzia Pinta era acusada de promover reuniões noturnas para curar e prever coisas futuras. Do interior de Minas Gerais, o

Juízo Eclesiástico denunciou-a ao Santo Ofício, que providenciou sua remoção para o Reino. Luzia começou a ser interrogada em março de 1743. Confessou que tinha o dom de adivinhar por “destino” que Deus lhe dera, e herança de seus ancestrais africanos; em certas ocasiões, seu corpo ficava caído no chão, feito morto, enquanto, em espírito, ela ia a vários lugares (SOUZA, 1993, p. 174-175).

Essas práticas não ficaram circunscritas a Minas Gerais ou ao sudeste brasileiro. No Nordeste, em Pernambuco do XVIII, os moradores compartilhavam de um universo social “tanto de religiosos”, que procuravam impor mais as regras que praticá-las, quanto com “feiticeiros”, “curandeiros” e “bruxos” que procuravam para livrar-se de más querenças ou conquistar algo ou alguém (TRIGUEIRO, 2001, p. 3). Foi o caso de Antônia Maria “presa em 27 de agosto de 1712 pelas seguintes culpas: ações vans e supersticiosas, invocação do demônio, pacto expresse com o diabo e erro no entendimento contra nossa Santa Fé Católica” (TRIGUEIRO, 2001, p. 88).

O norte da Colônia também possuía seus representantes. Um deles, o escravo José (Preto) foi acusado na Visita do Santo Ofício ao Grão Pará, em 1763, de curar com práticas mágicas e feitiçaria Maria, escrava de Manoel Francisco da Cunha, que estava “gravemente enferma lançando pela via da Madre vários bichos e sevandijas [sic] animadas de cor de latão”. Ao ver Maria, José foi “tirando para a dita preta palavras que nem ela nem, ele denunciante, nem sua mulher que presentes estavam perceberam” (LVSOGP<sup>108</sup>, 1978, p. 137-138). Os rituais, que duraram dois dias, eram compostos de uso de raízes, rezas - através de palavras que se não perceberam -, além de rituais como o de enterrar uma espiga de milho no quintal. Essa foi apenas uma das muitas denúncias feitas quando da referida visita aos praticantes de feitiçaria e magia.

---

<sup>108</sup> **Livro da Visitação do Santo Ofício da inquisição ao Estado do Grão Pará (1763-1769).** Petrópolis: Vozes, 1978, doravante apresentado pela sigla LVSOGP.

#### 4.2.O espaço da crença nas práticas mágicas e feitiçarias no Mato Grosso

O espaço da crença no universo mato-grossense setecentista não se fez de forma diferenciada do exposto acima. Europeus, africanos, indígenas e seus descendentes compartilhavam, grosso modo, dessas crenças e práticas. Em relação à sociedade Cuiabana, Rosa a descreve como uma população escravista composta de “autoridades, proprietários rurais e urbanos, médios e pequenos comerciantes e burocratas e letrados menores, artesãos, prostitutas, curandeiros e feiticeiros” (1996, p. 6).

O primeiro registro da presença de um feiticeiro em Mato Grosso, até agora encontrado, é o de Manoel Francisco David, registrado no Tribunal da Santa Inquisição em 1729. Ele é acusado de “nas Minas de Cuiabá, cometer o pecado nefando com um moleque, e que depois se ausentara para Pernambuco e São Paulo, dizendo que na Índia já fora preso por fazer mandingas e que se soltara da cadeia, pois as sabia fazer<sup>109</sup>”. Quando o registro faz alusão à expressão “mandinga” ele se remete a uma história que se origina no continente africano e tem desdobramento no europeu e americano. Daniela Calainho explica que a expressão tem origem no

[...] reino Mali, cujos habitantes, os malinkê, eram também conhecidos por mandingas. Localizavam-se no vale do Níger, na região denominada Costa da Mina, ou Costa da Guiné, desbravada pelos portugueses em 1444 e onde se configurou neste período duas grandes áreas de exportação de cativos, o Castelo de São Jorge e o Benin. Nesse grupo dos mandingas o uso de patuás ou amuletos era característico a ponto destes objetos serem depois denominados de “mandinga”, e os feiticeiros de “mandingueiros”<sup>110</sup>

Ao ser adjetivado de fazedor de mandingas, Manoel se apresenta como o nosso primeiro feiticeiro de que se têm notícias no Mato Grosso. Apesar do documento, disponibilizado por Luis Mott, não fazer referência ao tipo social do acusado, a sua mobilidade espacial sugere que ele fosse um homem livre.

<sup>109</sup> Fonte: Inquisição de Lisboa, Caderno do Nefando, 19, fl. 288.apud Mott, Luiz. Op. cit.; 13 (150).

<sup>110</sup> CALAINHO, Daniela Buono. **Cristianismo africano em Portugal: um visionário negro nas malhas do Santo Ofício**. In: <http://www.uff.br/ichf/anpuhrio/Anais/2004/Simposios%20Tematicos/Daniela%20Buono%20Calainho.doc>, capturado em 15 de setembro de 2005.

Passados cinqüenta e seis anos do primeiro registro, quando da Visita Pastoral de Bruno Pina em 1785 ao Mato Grosso, a presença de denunciados e denunciantes quanto às práticas mágicas e feitiçarias era do maior ecletismo social possível. Branco, preto, índio, forro, pardo, cabra, escravo, bastardo camarada, ao lado dos tipos livre e escravo; foram conceitos utilizados para identificarem os autores das práticas mágicas e feitiçaria e seus denunciantes.

Ainda que existindo uma pluralidade de tipos sociais, aparecendo nesse universo de práticas mágicas e feitiçarias, os seus papéis aparecem de forma bem distintos. No campo das denúncias, as testemunhas brancas representam quase a totalidade desse universo. Já, no que diz respeito aos denunciados, os tipos identificados vão se apresentando mais como membros das sociedades européias, indígenas, africanas e de seus descendentes. Os primeiros, europeus e descendentes brancos, mais circunscritos às práticas mágicas. Enquanto isso, os seguimentos de americanos, africanos e descendentes acabam por ser majoritários nas práticas de feitiçaria.

Em relação às testemunhas ou acusadores das práticas mágicas, nos documentos referentes à visita de Bruno Pina, temos doze brancos, duas pardas e um preto forro (DVGCEC, 1785). Já nos tipos de testemunhas ou acusadores das práticas de feitiçaria, os tipos referidos se apresentam em três bastardos, trinta branco/as, um capitão de Índio, duas índias, duas índias castelhanas, uma índia mestiça, um índio, dois índios castelhanos, três pardos, um preto angola escravo e um preto forro.

No que diz respeito aos acusados de práticas<sup>111</sup> mágicas temos a presença de quatro referências ao tipo bastardo, seis a brancos, um a camarada, dois a índios, dois a pardos e um não identificado. Já nas acusações de feitiçaria os tipos referidos assim se apresentaram: uma vez ao tipo cabra, nove ao escravo, um a escravo negro, um a forro, treze índios (as).

Apesar das especificidades de tipos entre acusados e acusadores, o que será analisado mais adiante, cabe constatar que a crença nas práticas mágicas e feitiçaria era compartilhada por todos os tipos sociais.

A crença de branco sobre a existência dessas práticas em poder dos negros é fortemente documentada. Em um desses registros o Capitão Domingos Carlos de

---

<sup>111</sup> Nesse caso foi levado em conta o número de acusações, onde um mesmo acusado pode ser denunciado mais de uma vez por testemunhas diferentes.

Oliveira, homem branco, acusa Manoel Quiçamá, preto quartado<sup>112</sup>, de ser “feiticeiro, ou faz segundo consta por fama” (DVGCEC, 1785, p. 52).

A crença dos brancos sobre o poder das práticas mágicas e feitiçarias servia para explicar muitos propósitos. Os anais de 1770, ao buscarem explicar a longevidade de um quilombo liderado pela Rainha Tereza, como era “intitulada”, se apóiam em explicações mágicas. Segundo o autor dos anais o referido quilombo tinha como “maior oráculo o tal piolho, por ter sido em outro tempo, rei em um quilombo que se dissolveu nos matos da cidade do Rio de Janeiro. Este, fiado nas mandigas com que diabo trouxe sempre enganado resistiu...” Dessa vez as “mandigas” do “tal piolho” não funcionaram, sendo ele morto no confronto. No entanto a ele é imputado o papel de oráculo, ou seja, um realizador de prognósticos através de ação mágica, aqui associada à palavra mandinga. O papel de destaque do referido oráculo, em um quilombo “muito antigo” sugere a crença que os poderes, ainda que diabólicos, que Piolho “se fiava”, tinham contribuído para o sucesso temporal do quilombo (ANAIS DE VILA BELA in AMADO & ANZAI, 2006, p. 140).

A atribuição de feitiçaria como arma contra o branco também é pensada em relação às sociedades indígenas. Parece que o Diabo, algumas vezes, se colocava ao lado de negros, índios e seus parceiros, contra os brancos. É o caso narrado por Barbosa de Sá de uma monção saída de Cuiabá em 1734. Após ter passado pelo Rio Cuiabá e já estar no Rio Paraguai, “ao serrar da noite os fogos ao longe”. Com medo da possibilidade habitual de encontrar índios Guaicuru ou Paiaguá “rodaram mansamente sem fazer estrondo e antes da meia noite chegaram aos fogos que estavam num campeste a parte esquerda”. A preocupação dos viajantes encontrou fundamento ao verem que, onde tinham visto o fogo, “estavam pousados alguns Paiaguás dormindo com os fogos acesos e as canoas imbicadas”. Este grupo, segundo o cronista, “eram os que andavam na espia da nossa armada”. A delação da existência daquela monção, que levou o grupo Paiaguá, a espia-los se devia a “revelação dos seus feiticeiros”. A convicção de Barbosa de Sá é extremamente afirmativa da sua crença nesses poderes. Segundo ele a descoberta foi feita com

---

<sup>112</sup> O escravo “quartado” ou “quartado” era aquele que realizava um acordo com o seu senhor para que a sua alforria fosse paga em períodos de quatro anos – daí a expressão quarto – ou mais. Estando quartado o escravo recebia uma “carta de corte” que lhe permitia viver de forma autônoma ao senhor. Esta foi uma prática mais comum nas regiões das áreas de minas do dezoito do que no restante da América portuguesa. PAIVA, Eduardo França. **Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII**. São Paulo: Annablume, 1995, p. 97-98.

uso dessa prática. Em seu relato parece transparecer que o fato não merecia dúvida ou contestação. Os poderes do outro mundo, mais uma vez, tinham agido contra os brancos e se colocado como delatores da monção que se destinava a Ararituaba. (BARBOSA DE SÁ, 1975, p. 34).

Em outra situação outro branco, Martinho de Oliveira Neves, também acusa uma índia. Na denúncia o escrevente registra que

[...] sabe por ouvir dizer a um negro de Thimotio Xavier Pizarro, que uma índia chamada Maria Bacaire o ameaçara com malefícios, se ele dito escravo andasse como devia digo escravo não andasse como devia, e mais não disse, porém sempre declarou que o tal escravo é preto, e chamado Domingos (DVGCEC, 1785, p. 50).

Esse é um caso interessante por envolver três tipos sociais. O branco, na figura de denunciador, o negro, como informante e a índia como denunciada. Os fios da crença nas práticas mágicas e feitiçarias vão se revelando oriundos de grupos ou tipos sociais distintos que se entrelaçam. Essa tessitura acaba construindo uma resultante histórica, composta de vetores que ora se aproximam, por determinados interesses, ora se afastam, devido a outros, não comuns.

Apesar de não ser encontrada uma acusação sobre um branco na prática de feitiçaria o mesmo não ocorre em relação às práticas mágicas. É esse o caso de Francisco Bueno, homem branco, acusado por Gabriel de Magalhães e Moraes, também branco. Em sua acusação afirma que Francisco “benze de quebrantos e de ar mas que ele testemunha não sabe com que palavras, ou se tem licença para o fazer” (DVGCEC, 1785, p. 18).

Um relato sobre acontecimento ocorrido em 1787, em Vila Bela, ilustra bem como a crença em objetos mágicos perpassa a sociedade mato-grossense, merecendo destaque as lideranças políticas e religiosas. Em uma viagem, dois soldados dragões, que acompanhavam o Governador Luis Albuquerque de Melo Pereira e Cáceres, ao Arraial de Santa Ana, para comemoração da festa da dita Santa, desapareceram. Desconfiado de terem roubado “armas, bestas, selas e outras coisas”, e fugidos para “os domínios da Espanha”, é mandada busca para capturá-los.

Segundo relato de um dos perseguidores, Francisco da Silva Rondon, um dos fugitivos, José Joaquim Ribeiro “com uma espingarda armada posta à cara” ameaçou atirar, o que levou Francisco a reagir e matá-lo. Depois de morto se achou

“uma bolinha ao pescoço, pendente em uma fita” (ANAIS DE VILA BELA in AMADO & ANZAI, 2006, p. 268).

É possível perceber o grau de envolvimento que diversos personagens têm com o caso. No primeiro ato temos a figura do Dragão José Joaquim Ribeiro que acreditava que carregando a bolsa 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”. Essa bolsa era composta por alguns objetos, dentre eles uma “partícula sagrada”, a hóstia, objeto de crença mágica para os católicos. É durante a missa, no momento da transubstanciação, que a pequena partícula se transforma no corpo de Cristo. O soldado esperou o ritual mágico se concretizar e, evitando o ritual antropofágico de comer o seu Deus, preferiu tê-lo em uma bolsa, visando proteção. É o ato mágico que deposita o valor a, até então, ao objeto comum.

O segundo ato é do pedestre que acreditando, como José Joaquim, no poder do conteúdo da bolsa, quis portá-la consigo, o que foi desaconselhado pelo outro desertor. O terceiro ato envolve o ajudante que, para confirmar a presença do objeto sagrado, “com toda a reverencia abriu a bolsa na presença de todos e nela achara a sagrada partícula, envolta em um papel e panos” A sacralidade do objeto o levou a depositá-lo em um “caixilho de ouro”.

Em um quarto ato o Governador, comungando com o simbolismo do objeto, “com o maior respeito e veneração mandou depositar o castigo no lugar mais decente do seu palácio”. O próximo ato é do Vigário da Igreja de onde saiu a partícula que, ao saber do fato, foi “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”. Finalmente a partícula voltou “debaixo de palio para igreja matriz em numerosa procissão”. Para tornar público o repúdio ao ato, o Governador mandou “aviso a câmara para que fizesse publicar um luto geral por três dias, e que assim o praticassem também os oficiais militares”. Os poderes religiosos também se manifestaram. “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”.

O ato da crença no objeto com poderes mágicos transita entre o espaço do permitido, o ritual católico da transubstanciação, e o proibido, a utilização do mesmo

em bolsa presa ao corpo, com a finalidade de proteção. No entanto, apesar de se aprovar ou condenar o uso todos reconhecem a eficiência do poder mágico do mesmo. Uns, dentro do ritual católico; outros como portador de poder de “fechar o corpo” contra os males. Contudo, há algo comum em todos os personagens da trama: todos acreditam que o simples objeto, uma massa de farinha de forma arredondada, sofrera a ação de uma força mágica, do outro mundo, o que lhe passou a lhe proporcionar poderes imateriais para soluções de problemas do mundo físico – bala, chumbo, ofensa, perigo - (ANAIS DE VILA BELA in AMADO & ANZAI, 2006, p. 268-269).

A crença na feitiçaria não fica circunscrita, por parte dos brancos, apenas ao gênero masculino. Ursula Campos Rondon, mulher branca, acusou Moxiba, escravo, de feitiçaria. Ela afirmou em seu depoimento que

[...] é verdade que em sua casa um escravo do Capitão Domingos Carlos de Oliveira fizera uma cura de feitiços com frango preto na cabeça de um enferma que diziam enfeitada, e com efeito suposto ela testemunha não presenciou tudo o que o negro fez, contudo sabe pela notoriedade com que fez a cura e tem fama de curador de feitiços, e dentro do frango em que esfregou a enferma se achou um manajo (sic) de cabelo, e que o dito escravo se chama por alcunha o Moxiba, e que não sabe o nome próprio(DVGCEC, 1785, p. 45).

Membros das sociedades indígenas mato-grossenses também aparecem nas denúncias tanto no papel de denunciados como de testemunhas. A índia Escolástica de Paya acusa outra índia, Rosa Maria de feitiçaria. Segundo ela, Rosa “é feiticeira por ela mesma gabar-se, segundo ela testemunha tem ouvido a outras pessoas” (DVGCEC, 1785, p. 140). Em outra denúncia o índio “castelhano Niculau”, residente em Cuiabá, é acusado de feitiçaria. Segundo seu acusador ele “deitara feitiços em um índio pequeno chamado Lourenço” (DVGCEC, 1785, p. 36).

A crença na prática de feitiçaria entre os índios não respeitava as fronteiras da Colônia. As crenças de residentes da América espanhola também desembocavam no Mato Grosso setecentista. É o que podemos perceber com a denúncia feita por Balthasar Ponesse, Capitão dos índios espanhóis, ao acusar João Vicente, outro índio “castelhano” de feiticeiro. Segundo seu relato

[...] 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 si na realidade era feitiço que tinha visto, e feito o tal índio, e assim concluiu o seu sentimento (DVGCEC, 1975, p. 42).

Ele também será denunciado por Rosa de Assunção, índia castelhana. Em sua denúncia afirma que ouviu dizer “João Vicente era o que fazia os danos aos parentes” (DVGCEC, 1975, p. 41).

Entre os africanos e afro-descendentes mato-grossenses a crença também era bem difundida. Alguns casos tornaram-se famosos no setecentos, como o de Maria Eugenia. Em 1778 Maria Eugênia, mulher preta, foi denunciada pelo Capelão José Correa Leite [Leitão] por práticas de feitiçaria. Segundo carta escrita ao governador de Mato Grosso, Luis de Albuquerque de Melo Pereira e Cáceres, Maria Eugênia, ainda que presa na cadeia de Cuiabá, “usava de certas feitiçarias, diabruras ou embustiárias ainda na prisão em que se acha e que as praticava com um preto forro por nome Manoel, que toda a noite ia falar aquela”<sup>113</sup>.

Além de acusados como praticantes, africanos e afro-descendentes figuram nas listas de testemunhas ou acusadores. Esse é o caso de Antônio, de alcunha oRinol (sic), preto Angola. Segundo o seu testemunho,

[...] seu parceiro José de Nação Benguela estava por vezes enfermo deitando pela boca várias coisas como agulhas, e outras imundícies, e que ele testemunha, e que o mesmo danificado se queixara do negro Antônio mina declarado no juramento, e que só por queixa deste, e suspeita dele testemunha disse, que o mesmo negro era feiticeiro, porém que nunca o viu fazer feitiços, ou usar deles (DVGCEC, 1785, p. 105).

Em um outro caso o processo se repete. É o que ocorre com os próprios parceiros do escravo do Alferes Joaquim Leite Paes, Francisco Preto, de alcunha Suçu, ou seja, pessoas de sua mesma condição escrava que, conforme será discutido adiante, imputaram ao feitor a suspeição de que ele usara de feitiçaria, o que resultara na morte de cinco escravos. Nesse episódio escravos africanos ou

---

<sup>113</sup>Denúncia José Corrêa Leitão ao Governador Luis Albuquerque de Melo Pereira e Cárcere contra Maria Eugênia. Fundo: Governadoria, Grupo: Séc. de Governo, Série: Correspondência Passiva, Local: Cuiabá 1778, doc. 44 – APMT.

afro-descendentes acusam um outro, de mesma ascendência africana, mas diferente na ocupação profissional<sup>114</sup>.

De forma contrária ao que vimos em relação aos brancos, os africanos e afro-descendentes, apresentados com tipos sociais como negro, preto, escravo ou de alguma nação, não constam em nenhum documento pesquisado no papel de acusadores de práticas mágicas. É possível notarmos a presença de afro-descendentes quando são apresentados nos documentos alguns tipos sociais que pressupõem mestiçagens<sup>115</sup>. No entanto há que se ter muito cuidado com os tipos que se referem a essas combinações no Mato Grosso setecentista. Outros dados devem se somar ao tipo para uma identificação mais segura.

É o caso do tipo pardo que por vezes é utilizado para designar um afro-descendente, mistura de branco com negro e outras para designar um mestiço de índio com branco ou com negro. Essa constatação alarga o horizonte conceitual proposto por Karasch, ao estudar a sociedade da Cidade do Rio de Janeiro na primeira metade do XIX. Segundo ela esse termo era usado pelos senhores para definir “um mulato, uma pessoa de pais africanos e europeus, e os próprios pardos usavam-no para se distinguir dos crioulos e outros grupos racialmente mistos da cidade” (KARASCH, 2000, p. 38).

Thomaz Rodrigues de Proença é um caso onde o termo pardo é usado para designar um afro-descendente. A presença da palavra forro, junto a pardo, contribui para essa constatação, já que no período do documento, 1785, não havia mais escravidão indígena para que ocorresse uma alforria.

Assim temos a presença de um pardo afro-descendente como denunciante de práticas mágicas. A acusação é contra Manoel José, identificado como camarada. Em seu depoimento afirma que o denunciado

---

<sup>114</sup> Ação de Justificação contra Francisco Preto, Vila Bela, 1799. Tribunal da Relação, caixa 2, ano 1793 a 1800, doc. nº 47. Vila Bela, ano de 1799-APMT

<sup>115</sup> Mestiços são aqui compreendidos como grupos filhos de pais de fenótipos diferenciados. Nada tem a ver com a idéia de raça no sentido biológico muito utilizado nos séculos XVIII e XIX dentro dos chamados cientificismo evolucionista ou darwinismo social Ver: SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças: cientistas sociais, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

[...] fazia adivinhação de peneira com uma tesoura, e isto por fama pois andava ganhando por adivinhar coisas perdidas, além de ter ouvido ao mesmo delinqüente, que se gabava a ele testemunha de que sabia quanto queria de coisas ocultas por força de certas palavras que dizia (DVGCEC, 1785, 137).

O universo dos mestiços, como crentes das práticas mágicas e feitiçarias, não se limita aos afro-descendentes. Tipos como pardos, se remetendo a uma matriz indígena, bastardos, mestiços e outros também aparecem nesse enredo de acusadores e acusados, crentes dessas práticas, ou utilizadores das mesmas para acusar ou se defender de alguém.

Francisca de Senne é um exemplo da utilização do termo parda e mestiça para designar alguém de ascendência indígena. O número de acusações, ela foi acusada por seis pessoas, produziu uma documentação que permite essa conclusão. Na identificação de seus acusadores ela é tipificada como parda mestiça cinco vezes e como parda uma vez.

A primeira denúncia é feita por João Fernandes Reis, identificado como pardo, “que ouvira dizer a Clemente Teixeira índio desta missão, que Francisca de Senne parda mestiça era feiticeira ou fazia feitiços com que danificava nesta missão onde era moradora e casada com Antônio de França” (DVGCEC, 1785, p. 81). A segunda denúncia é feita por Clemente Ferreira da Costa, índio. Em seu depoimento ele afirma que a denunciada “é feiticeira, ou faz feitiços, pela fama que a mesma tem em toda esta Missão porém que nunca o viu, e nem sabe realmente se é feiticeira, porém que adoecendo ela testemunha nessa Missão, lhe afirmavam ser feitiços, e feitos pela sobredita” (DVGCEC, 1785, p. 83). Carlos Pedroso de Alvarenga, homem branco é o próximo denunciante. Ele relata que “sabe por voz pública de índios que Francisca de Senne parda mestiça casada nesta Missão é feiticeira, e faz malefícios contra os mesmos índios” (DVGCEC, 1785, p. 98).

As denúncias demonstram que Francisca vivia na missão, em meio à sociedade indígena. Alguns de seus denunciante e possíveis vítimas são índios, o que nos permite identificá-la com esse universo cultural.

Os tipos sociais conhecidos como bastardos também aparecem na documentação setecentista. Francisco de Paula será acusado por Luiza Leme, parda. Segundo ela ele “benze de lombrigas, e de certas orações contra elas” (DVGCEC, 1785, p. 17). Inácio Pereira Leite irá acusar outro bastardo, Manoel José de tal. Ele , segundo o denunciante “faz certas adivinhações de peneira, e tesoura

com certas palavras em que nomeava a São Pedro, e São Paulo para adivinhar quem tinha furtado uma canoa em casa de um pardo chamado Jerônimo de Souza na vizinhança da Aldeinha do rio acima” (DVGCEC, 1785, p. 139).

Bastardos fazem adivinhações de peneiras em casas de bastardos. Pardos denunciam bastardos por benzeduras. Pardos ouviram dizer de um índio que uma parda mestiça é feiticeira, o que é confirmado por um branco. Por sua vez um outro tipo de pardo, esse descendente de africano, é acusado por um camarada. E as coisas não param. Um padre denuncia uma preta que, mancomunada com outro preto exercem práticas de feitiçaria na cadeia pública. Mas é um branco, que tendo ouvido de um negro, denuncia uma índia por realizar feitiçarias.

Nesse universo, onde as práticas mágicas eram compartilhadas por todos, os papéis desses atores como vilões - mágicos e feiticeiros -, ou de mocinhos - denunciadores das práticas -, não são aleatórios. Respeitando a estrutura social do Mato Grosso setecentista e do Brasil Colonial e Imperial escravista cada qual ocupará um papel segundo o seu status social ou em busca de se afastar do mesmo. Enquanto muitos irão se investir de suas prerrogativas sociais para fortalecer o seu lugar nessa sociedade, outros procuraram, nesse jogo, afastar-se de algumas posições e aproximar-se de outras. Outros ainda, sem poder afastarem-se de alguns papéis, que lhe foram imputados, buscaram possibilidades no espaço do possível. É o que será analisado a seguir.

### **4.3 Suçu e a dupla acusação de Crime**

Aos seis dias de dezembro de 1799, na Vila Bela da Santíssima Trindade é registrada uma Ação de Justificação contra o escravo do Alferes Joaquim Leite Paes, Francisco Preto, o Suçu<sup>116</sup>. O referido escravo era acusado do assassinato de 5 escravos. A acusação era feita a partir da fala de outros escravos “seus parceiros”.

Em uma outra Ação de Justificativa, datada do mesmo período, o feitor do mesmo Alferes Joaquim Leite Paes, José de Góes Barros, também foi acusado da

---

<sup>116</sup> Ação de Justificação contra Francisco Preto, Vila Bela, 1799. Tribunal da Relação, caixa 2, ano 1793 a 1800, doc. nº 47. Vila Bela, ano de 1799-APMT

morte dos referidos escravos<sup>117</sup>. Em sua justificação ele, através de seu representante legal, explica que

O dito Alferes Joaquim Leite Paes achando-se bastantemente molesto, e recolhido na sua casa, em tempo que foram trazidos do quilombo quatro negros e uma negra que andavam fugidos, os quais escravos foram castigados por ordem do dito Alferes seu senhor, tanto para exemplo daqueles próprios que andavam fugindo como também por exemplo dos mais que assistiam na dita fábrica; e por isso nem a intenção do justificante nem e nem a do dito Alferes senhor dos ditos escravos foi concorrer para a morte dos seus escravos que lhe havia castigado o seu senhor; e em se faz presumível<sup>118</sup>

Após explicar os motivos dos castigos o documento passa buscar uma explicação para a morte dos escravos. Nele consta que

[...] os escravos foram surrados, em um dia de friagem grande e depois que foram castigados amorosamente por exemplos, foram curados, como se costuma e depois disso sendo necessário ir o justificante ao Arraial de Pilar. Quando se quis curar pela segunda vez [ ] pretos estavam com espasmos por causa da frialdade, da friagem e tempo frio (sic) por cuja causa vieram a falecer, sem que o justificante [José], nem o denunciante seu Senhor concorressem para semelhante delito, com dolo nem malícia alguma<sup>119</sup>

Segundo é possível perceber o motivo das mortes não foram os castigos, aplicados amorosamente e depois curados. Por certo o motivo da morte seriam as intempéries da natureza que proporcionaram uma noite de “frialdade”, “friagem” e de “tempo frio” que “por cuja causa vieram falecer”. Entre denúncia e defesa estão colocadas as possibilidades de excesso de violência rebatida pela defesa depositando no cair da temperatura o motivo das mortes.

Francisco, o outro acusado do mesmo conjunto de mortes, ocupava um espaço bastante parecido com João de Góes Barros. Os dois eram feitores, do mesmo alferes e ambos são acusados de cometerem o mesmo crime. Contudo, outros três elementos diferenciam os dois acusados. Os dois primeiros, que Francisco era escravo e preto; José era livre e branco. O terceiro era que Francisco, além da acusação de assassino, era acusado de tê-lo cometido utilizando práticas de feitiçarias.

<sup>117</sup> Ação de Justificação contra José de Goes Barros, Vila Bela/1799. Tribunal da Relação, caixa 2, ano 1793 a 1800, doc. nº 48. Vila Bela ano de 1799-APMT.

<sup>118</sup> Auto de justificação de José Góes Barros, Juízo da Provedoria, 1799, Vila Bela, Fundo Tribunal da Relação, processo 1133 – APMT.

<sup>119</sup> Idem.

No auto de justificação de Francisco consta, em sua defesa

[...] que o justificante se acha preso por que os mesmos seus parceiros o levantaram do [ ] [ ] disseram que aqueles escravos, que saíram do quilombo que andavam fugidos, que tinham morrido, que o justificante os tinha matados com a fama de feiticeiro só a fim de incriminarem a ele justificante pelo ódio e inimizade que tinham com o justificante<sup>120</sup>.

Em relação ao feitor branco as acusações ficaram restritas ao campo dos maus tratos. Ao feitor negro elas se concentraram nas possibilidades de envenenamento ou uso de feitiçaria. Pode parecer coincidência que ao negro escravo tenha sido imputado o papel de feiticeiro e ao branco não. É possível que realmente Francisco utilizasse das práticas mágicas e José Góis não. Mas, o conjunto documental analisado aponta para o fato de que se a crença nas práticas mágicas e feitiçaria foi um fenômeno coletivo nessa região, o mesmo não se deu em relação aos praticantes.

Para que se possa compreender melhor os limites entre práticas e praticantes e, nesse segundo aspecto, a diferença entre o *homo magus* e os outros atores sociais, será realizado um mergulho no universo das práticas mágicas e feitiçarias, para, a seguir, se conhecer melhor os papéis atribuídos aos envolvidos nesses processos.

#### 4.4 Práticas mágicas

Para que se possa compreender as especificidades das práticas mágicas e das feitiçarias e o peso de ser acusado de uma ou outra é necessário que se recorra à Visita de Bruno Pina, em 1785. Nela, a pergunta que o visitador faz, quando se refere ao uso das práticas mágicas é "se alguma [pessoa] adivinha ou benze, ou cura com palavras ou bênçãos – sem licença do Senhor Bispo ou de seu Provisor, e se há alguém que os vá procurar crendo que com suas bênçãos pode haver saúde" (DVGCEC, 1785, p. 7). Os atos de "benzer ou curar com palavras ou bênçãos" não são um crime em si. A questão central é se essas práticas são licenciadas, ou seja, subordinadas ao controle da igreja. Se por ventura houver a licença o praticante não

<sup>120</sup> Ação de Justificação contra Francisco Preto, ....

estará incorrendo em pecado. No caso de não haver licença aí se configura o pecado.

Um segundo aspecto, que corrobora para categorizar esse pecado como menor, é a sua finalidade. Todos os casos classificados como pecados de práticas mágicas - benzer e curar com bênçãos -, foram sempre relatados como sendo realizados em benefício de alguém. Assim ocorre quando Luciano José da Silva denuncia Bernardo da Cunha Chaves por “curar de lombrigas com bênçãos”. A prática visava curar alguém de um mal. O que pairou de dúvida nessa questão, o que provavelmente proporcionou a formulação da denúncia, é que o denunciante dizia ignorar se Bernardo tinha ou não Licença “para o fazer” (DVGCEC, 1785, p. 76). O quanto o acusador ou o visitador jogavam com as palavras é algo difícil de se precisar. No entanto, ou ambos sabiam, ou a argüição propiciava esse aprendizado ao acusador, que a acusação só tinha validade se o ato fosse acompanhado da possível ausência da “Licença”.

#### 4.4.1 Prática de Benzer e Curar com palavras e bênçãos

A prática de benzer e curar aparece na visita de Bruno Pina da seguinte forma:

Quadro 2 – Denunciados: benzer na Visita de Bruno Pina em 1785

<b>Nome do acusado</b>	<b>Identificação</b>	<b>Prática 4ª.</b>
Francisco de Paula	Bastardo	benze de lombrigas, e de certas orações contra elas
Patrício Antunes	Bastardo	benze crianças de lombrigas
Patrício Antunes	Bastardo	é acostumado a benzer crianças de lombrigas e ainda de sezoens
Francisco Bueno	Branco	benze de quebrantos e de ar
Gonçallo Paes Barro	Branco	benze de quebranto com palavras
Leandro Garcia Leite	Branco	benze bicheiras
Manoel da Costa Teixeira	Branco	Benze de ar
Manoel Cardoso	Índio	costuma benzer com palavras feridas
Bernardo Da Cunha Chaves	Não Identificado	cura de lombrigas com bênçãos
Roque da Silva Lopes	Pardo	benze bicheiras com palavras

Fonte: DVGCEC, 1785.

Ela aparece em dez denúncias. Conforme é possível aferir no quadro acima, houve quatro casos de curas para os problemas de lombrigas (DVGCEC, 1785, p. 17;76), dois para o de ar (idem, p.18), um para cura de feridas (idem, p.94), dois para bicheira (idem, p. 31e 90), um para quebranto (idem, p.15) Dos dez casos, nove foram acompanhadas de frase que levantavam suspeição sobre a concessão ou não da licença ao rezador / benzedor.

#### 4.4.2 Práticas de Adivinhações

As práticas das adivinhações, apesar de fazerem parte do mesmo texto do pecado acima, merecem um tratamento diferenciado. Em primeiro o processo ritualístico aparece mais complexo na denúncia. Algumas dessas práticas parecem se limitar ao uso de palavras. Essa foi o teor da denúncia em que João Leme da Silva, homem branco, acusado de adivinhar “coisas furtadas, e isto sabe por ter ouvido a várias pessoas, e ainda ao mesmo cúmplice, que se jactava dele testemunha, de que sabia adivinhar por palavras, porém ele testemunha nunca o viu adivinhar” (DVGCEC, 1785, p. 117). Outros já são apresentados com uma maior complexidade. Esse é o caso de José Antônio das Chagas, homem branco, acusado de adivinhar “com espada para saber de furtos alheios, digo, ocultos” (DVGCEC, 1785, p. 70). Além do uso da “palavra” o adivinhador usa a espada como objeto de respostas para o seu desvendamento.

Alguns casos de adivinhações ganham maior requinte ritualístico. Mais objetos e rezas específicas são incorporados ao processo da adivinhação. Manoel, camarada, “fazia adivinhação de peneira com uma tesoura” (DVGCEC, 1785, p. 137). Manoel José de “tal”, homem bastardo, ia além, pois, fazia “certas adivinhações de peneira, e tesoura com certas palavras em que nomeava a São Pedro, e São Paulo para adivinhar” (DVGCEC, 1785, p. 139).

Duas questões merecem destaque nesse gradiente de acusações. O primeiro é que as adivinhações, ao contrário das práticas de benzer ou curar com bênçãos, não podem ser Licenciadas. Isso quer dizer que não é algo que está submetido às práticas e ao controle da Igreja. Em outras palavras é algo que não está circunscrito

ao lado bom do mundo das práticas mágicas que a Igreja busca controlar. Por conseqüência, não estando do lado do bem, não sendo possível de receber a aquiescência da Igreja, passa a estar mais próximo do lado do mal. As suspeitas sobre a presença das forças do mal parecem pairar sobre os acusados.

Uma segunda questão, que será aprofundada mais à frente, é a constatação da existência de um gradiente no tipo social de acordo com a gravidade do pecado praticado.

Quadro 3 – Denunciados: adivinhar na Visita de Bruno Pina em 1785

<b>Nome Acusado</b>	<b>Identificação</b>	<b>Prática 4ª.</b>
Manoel Joze de tal	Bastardo	faz certas adivinhações de peneira, e tesoura
João Leme da Silva	Branco	adivinha coisas furtadas
Joze Antonio das Chagas	Branco	adivinha com espada para saber de furtos alheios
Manoel Joze	Camarada	fazia adivinhação de peneira com uma tesoura
Roque da Silva Lopes	Pardo	adivinha com espada para saber de furtos

Fonte: DVGCEC, 1785.

Ao observarmos as práticas de benzer e curar com bênção é possível perceber que os acusados são quatro brancos, três bastardos, um pardo, um índio e um não identificado. Quando caminhamos para as adivinhações com palavras temos apenas um acusado branco – João Leme da Silva - e nenhum de outro tipo social. No entanto quando caminhamos para as adivinhações com complexidade ritualística mais documentada, encontramos como denunciados um branco, um camarada, um pardo e um bastardo. Quanto mais a prática mágica se afasta de uma possível aceitação por parte social, sancionada pelo “Licenciar” da Igreja, mais ela deixa de ser branca e mais se aproxima dos tipos mestiços ou indígenas e afro-descendentes.

É possível constatar esse fato quando o acusado é um africano ou afro-descendente. Um dos maiores denunciados na Visita de Bruno Pina é o escravo Moxiba, pertencente ao Capitão Carlos Domingos de Oliveira. Ele é acusado seis vezes no artigo quinto, ou seja de práticas associadas à feitiçaria. Em duas das acusações é apresentado como feiticeiro e, em outras três, como curador da mesma

prática. A outra acusação a que foi submetido se referia à prática de adivinhação. Segundo o denunciante, Ignácio Soares Ferreira, Moxiba costumava

[...] fazer certas adivinhações ridículas com um prato, e água com um embrulho de tafetá, em casa de Cecília de tal crioula forra moradora em São Pedro Del Rei para saber de certo furto, porém que com efeito não adivinhou e nem se soube quem tinha sido, por ser o mesmo negro embusteiro e enganador (DVGCEC, 1785, p. 106).

Essa prática deveria estar classificada como artigo 4º. Mas, talvez pelo volume das denúncias sofridas por Moxiba ser concentrada no campo da feitiçaria - curador ou fazedor -, ou por uma associação entre prática de feitiçaria e afro-descendência, o fato é que a adivinhação de Moxiba ficou, aparentemente, inserida no artigo 5º.

As aproximações entre as práticas de adivinhações e feitiçaria continuam a aparecer nas denúncias. Ignácio Soares Ferreira aparece novamente na defesa que Joaquim Moreira, preto forro, faz de um desentendimento que tivera com um negro quartado de nome Manoel Quiçamã, ao queimar um lenço de tabaco pertencente, segundo a testemunha, ao referido negro. Para reforçar a sua tese de que o referido escravo era praticante de magia ele afirma que “também ouve dizer a um Ignácio Soares, bastardo casado e morador Rio abaixo que o tal negro adivinha”. (DVGCEC, 1785, p. 60). Em seu depoimento Ignácio afirma ter havido um equívoco de Joaquim Moreira, pois ele, Ignácio, não conhecia o referido negro, mas sim o Moxiba. Maior valor ganha essa confusão onde mais um negro acusado de feitiçaria é associado à prática de adivinhação.

Outro caso que transita entre a prática de adivinhação e da feitiçaria é de um escravo, não identificado, do Capitão Francisco Ferreira de Azevedo. O escrivão registra a queixa da seguinte forma: segundo o texto o referido escravo “faz adivinhações digo faz feitiços, ou é curador deles”. Conforme é possível perceber, há uma retificação no texto de adivinhações para feitiços. Poderia a mesma ser pensada como uma má interpretação do escrivão, que percebendo o seu equívoco o consertara no texto. Mas, quando o registro prossegue, ele volta a afirmar que “o mesmo escravo fizera na presença do dito Moreira certa adivinhação” (DVGCEC, 1785, p.23). Ou seja, a prática de adivinhação e de feitiçaria foram aqui tratadas como sinônimos, apesar da preocupação em tentar separá-las. Quando caminhamos

do artigo das práticas mágicas para a da feitiçaria a coisa fica, literalmente, mais preta. Vejamos essa segunda prática

#### 4.4.3 Prática de feitiçaria

Em relação ao pecado da feitiçaria a pergunta que é feita é se

[...] sabem que alguma pessoa seja feiticeira, faça feitiços ou use deles para querer bem ou mal, para ligar ou desligar para saber as coisas ocultas ou adivinhar ou para outro qualquer efeito ou invoque os demônios ou com eles tenha pacto expresso ou tácito, ainda que disso seja enfamado. (DVGCEC, 1785, p. 07).

Não há nessa pergunta nenhuma possibilidade do ato praticado poder ser algo aceito ou licenciado. A feitiçaria é um pecado em si e, a sua presença, está, comumente associada ao demônio. Logo praticar o pecado da feitiçaria é algo bem mais grave do que realizar as práticas mágicas.

Ao contrário da prática anterior, a feitiçaria está associada ao conceito de malefício. Seja para realizá-lo ou curá-lo, ela está intrinsecamente ligada ao ato de malefício. Algumas denúncias classificam os praticantes como realizadores dos referidos malefícios ou feitiços. É assim que Ignácio de Almeida Lobo se refere ao denunciar o escravo Antônio do Alferes Joaquim José da Gama. Segundo ele Antônio “é feiticeiro ou faz malefícios, que deita nos seus parceiros (DVGCEC, 1785, p. 107). Ignácio de Sampaio Couto acusa a índia Maria Bacairé de ser “feiticeira, e que faz malefícios para matar, e danificar a seu próximo” (idem, p.85). Gabriell de Magalhães e Moraes acusa a parda mestiça, Francisca Cubas, de “saber fazer feitiços, ou fazia os tais feitiços com uma bolsa” (DVGCEC, 1785, p.18). No entanto os acusados desses malefícios não estão contemplados em todos os tipos sociais. Vejamos a seguir.

#### 4.5 O papel dos atores na prática de feitiçaria: de volta ao caso Suçu

As acusações sobre os tipos cabra, escravo, negro, forro, índio, pardo, preto se apresentam processo a processo. Não é possível deixar de perceber que apesar do volume das acusações sobre essa prática nenhum branco seja denunciado. Parece que o feitor José Góis, denunciado como autor do assassinato de cinco escravos, não foi o único a ser excluído do fenômeno da feitiçaria. Todos os outros, como ele, classificados como brancos, permaneceram fora das acusações dessa prática.

Mais especificamente iremos encontrar os seguintes tipos apresentados nas acusações: um cabra, nove escravos, um escravo negro, um forro, onze índias e sete índios, um índio castelhano, dois não identificados, dois negros, um negro escravo, uma parda, seis pardas mestiças, três pretos, dois pretos forros e um preto quartudo. Se o número de acusações não oferta fidedignidade ao número de acusados, ela tem o seu valor de análise pois expõe a maior identificação da sociedade mato-grossense na prática de feitiçaria para com esse ou aquele tipo social.

Realizando uma divisão em quatro grupos: africanos e afro-descendentes; índios, mestiços e não identificados, encontraremos a seguinte distribuição, em respeitando as seguintes especificidades. No caso dos africanos e afro-descendentes estão inseridos nesse grupo os tipos: cabra, escravo, forro, negro, preto. Dentro desse universo eles perfazem um total de vinte e uma denúncias. Em relação aos representantes das sociedades indígenas estão inseridos nesse grupo: índia; índio e índio castelhano. Aqui o total é de dezenove denúncias. Quanto aos mestiços estão incluídos pardo e pardos mestiços. Nesse grupo temos um universo de sete acusações. O grupo de não identificados perfaz um total de duas acusações.

Pensando apenas no universo das acusações é possível perceber uma hierarquia de tipos sociais. O grupo de africanos e afro-descendentes lidera a lista com vinte e uma denúncias, seguido pelos indígenas com dezenove. Em terceiro lugar viriam os mestiços com sete denúncias e por último os não identificados com duas.

Cabe pensar em uma importante questão. O tipo pardo ou mestiço serviu nos documentos do Mato Grosso setecentista tanto para designar afro-descendentes como para mestiçagens indígenas. No caso dessa composição estatística temos um dado que pode modificar o quadro classificatório final. A parda mestiça Francisca Senne é, claramente, identificada como descendente de índios. Se essas seis denúncias forem computadas para o lado indígena passaremos a ter 25 denúncias sobre índios, o que os coloca como os mais acusados.

Registrada essa especificidade, para esse momento, merece destaque que as denúncias sobre as práticas de feitiçaria recaem majoritariamente sobre os tipos afro-indígenas e seus descendentes. Ou seja ao se dividir o universo das práticas em: a) benzer e curar, práticas que podem ser permitidas, b) as adivinhações, que não são permitidas mas são apresentadas de mais simples às mais complexas, ficando em seu extremo mais complexo confundido com as feitiçarias, e finalmente, c) as práticas de feitiçarias, encontra-se um gradiente nos tipos sociais que vai, respectivamente, do mais branco ao mais afro-indígena.

#### 4.5.1 Quem denuncia quem

Ainda permanecendo nessa lógica de tipos sociais e praticantes façamos uma ampliação dessa discussão, ainda no campo quantitativo, sem nos atermos às acusações individuais, no que diz respeito às acusações. Vejamos como o outro lado da mesma moeda da crença no feitiço, o acusador, se apresenta em uma análise de gradiente de tipos sociais.

A primeira análise é sobre o quantitativo de denunciante de práticas de benzer e curar e adivinhações. Nela iremos encontrar a seguinte distribuição de tipos sociais como denunciante.

Quadro 4 - Denunciantes na Visita de Bruno Pina em 1785 / Prática 5ª.

	<b>Denunciante</b>	<b>Identificação</b>	<b>Prática 5ª</b>
1	Luciano Joze da Silva	Branco	Bernardo da Silva Chaves XX Curador de Lombriga
2	Gabriell de Magalhaes e Moraes	Branco	Francisco Bueno Branco Benzer Quebranto de ar
3	Luzia Leme	Parda	Francisco de Paula Bastardo Benzer de Lombriga
4	João José dos Santos Amaral	Branco	Gonçallo Paes Barro Branco Benzer Quebranto
5	Manoel Freire Lopes	Branco	João Leme da Silva Branco Adivinha coisas roubadas
6	Martinho de Oliveira Neves	Branco	Joze Antonio das Chagas Branco Adivinha com espadas
7	Manoel Antunes Maciel	Branco	Leandro Garcia Leite Branco Benzer Bicheiras
8	Gabriell de Magalhaes e Moraes	Branco	Manoel da Costa Teixeira Branco Benzer de ar
9	Thomaz Rodrigues de Proença	Pardo Forro	Manoel Joze Camarada Adivinhação com Peneira e Tesoura
10	João Francisco de Alvarenga	Branco	Manoel Cardoso Índio Benzer
11	Ignácio Pereira Leite	Branco	Manoel Joze de Tal Bastardo Adivinhação com peneira e tesoura
12	Luiza Leme	Parda	Patrício Antunes Bastardo Benzer
13	Capitão Luis de Amorim	Branco	Patrício Antunes Bastardo Benzer
14	Martinho de Oliveira Neves	Branco	Roque da Silva Lopes Pardo Adivinha com peneira
15	Pedro de Oliveira Leitão	Branco	Roque da Silva Lara Pardo Benzer

Fonte: DVGCEC, 1785.

Dos quinze denunciante doze são brancos, duas são pardas e um é pardo forro. A inversão é facilmente constatada. A primeira é a de que se no caso das práticas de feitiçarias não há a presença de um branco como denunciado, no que diz respeito às acusações de práticas mágicas não há a de um africano (negro, preto, escravo etc.) ou indígena como denunciante. A segunda constatação é a de que assim como nas práticas de feitiçaria, nas práticas mágicas os brancos continuam sendo os principais denunciante.

Essa constatação não se limita ao universo setecentista mato-grossense. Ramon Grossi, ao interpretar a sociedade mineira do também século XVIII, conclui que

Uma das informações que mais destaca-se diz respeito à grande desproporção entre denunciante e denunciado quando comparamos o número de indivíduos “brancos”, de “cor” escravos e de “cor” livres. Às pessoas de “cor” imputava-se a maior parte das culpas relativas à realização de práticas mágicas condenadas pela Igreja. Entre 1721-1800, foram arrolados 228 denunciante “brancos”, 07 de “cor” livres e apenas 1 escravo. No mesmo período foram arrolados 26 denunciado “brancos”, 83 de “cor” livres e 129 escravos. Com certeza, as pessoas de “cor”, livres ou escravas, não eram as únicas a utilizarem-se de práticas mágicas, todavia, elas formavam a maior parte dos denunciado. E denunciado por quem? Por pessoas “brancas” que também participavam das crenças relativas à possibilidade de interferência sobrenatural na realidade, as quais perpassavam todos os extratos sociais sem distinção.(GROSSI, 2002, p. 106-107)

É possível pensar uma resposta para a questão proposta por Grossi para o universo mato-grossense do XVIII. Para tal, é necessário realizar ainda algumas incursões analíticas a elementos da referida sociedade para que seja possível entendê-la e explicá-la.

Um elemento importante, que merece destaque, é que cada vez mais o universo das crenças nas práticas mágicas se descortina de forma bastante sectária. Por um lado temos a crença no fenômeno de forma coletiva, do outro temos a crença de que os praticante estão em um único lado: o dos dominado e excluído socialmente. Parece que, se a crença nas práticas é patrimônio de todos, a sua realização é demérito dos que estão na base da sociedade colonial brasileira. Nesse caso os documento apontam para os habitante pré-colombianos, os indígenas, e os novo habitante, africanos e seus descendente. Afinal de contas quem denuncia quem? Quem é denunciado por quem? Façamos essa análise.

#### 4.5.2 Práticas mágicas: os brancos denunciam todos os tipos sociais

Ainda nessa abordagem quantitativa, vejamos quem os denunciante denunciam. Ou seja, quem um determinado tipo social denuncia.

Quadro 5 – Denunciados: Visita de Bruno Pina em 1785 / Prática 5ª

	<b>Denunciados</b>	<b>Identificação</b>	<b>Prática 5ª.</b>
1	Bernardo Da Cunha Chaves	Não Identificado	cura de lombrigas com bênçãos
2	Francisco Bueno	Branco	benze de quebrantos e de ar
3	Francisco de Paula	Bastardo	benze de lombrigas, e de certas orações contra elas
4	Gonçallo Paes Barro	Branco	benze de quebranto com palavras
5	João Leme da Silva	Branco	adivinha coisas furtadas
6	Joze Antonio das Chagas	Branco	Adivinha com espada para saber de furtos alheios
7	Leandro Garcia Leite	Branco	benze bicheiras
8	Manoel da Costa Teixeira	Branco	Benze de ar
9	Manoel Joze	Camarada	fazia adivinhação de peneira com uma tesoura
10	Manoel Cardoso	Índio	costuma benzer com palavras feridas
11	Manoel Joze de tal	Bastardo	faz certas adivinhações de peneira, e tesoura
12	Manoel Cardoso	Índio	costuma benzer com palavras feridas
13	Patrício Antunes	Bastardo	benze crianças de lombrigas
	Patrício Antunes	Bastardo	é acostumado a benzer crianças de lombrigas e ainda de sezoens
14	Roque da Silva Lopes	Pardo	Adivinhação com espada para saber de furtos
	Roque da Silva Lopes	Pardo	benze bicheiras com palavras

Fonte: DVGCEC, 1785.

Em relação ao tipo branco podemos perceber que ele é o campeão na diversidade de tipos escolhidos para a acusação. No que diz respeito às práticas mágicas vamos encontrar uma distribuição de tipos denunciados pelos brancos no seguinte quantitativo: seis brancos, dois bastardos, dois pardos, um índio e um não identificado. Do total de quinze acusações apenas três são feitas por tipos sociais não brancos. Estas acusações são feitas por dois pardos, identificados como mestiços de índios, que acusam dois bastardos, também identificados com indígenas. O outro, designado como preto forro, identificado como afro-descendente, acusa um camarada, possivelmente outro afro-descendente.

Aqui os conflitos entre as pessoas de tipo social branco se apresentam mais explicitados. As acusações são majoritariamente de brancos sobre brancos. Não devemos esquecer que as práticas mágicas são consideradas pecados ou não, dependendo da permissão ou não para o seu exercício. Dessa forma a acusação é feita sobre uma suspeição, onde os acusados podem provar a sua inocência e, mesmo não provando, nessa prática é possível a permissão divina, através dos

representantes da Igreja. É possível afirmar que é um pecado menor. Parece que é nesse espaço, onde a denúncia permanece em um campo seguro entre acusadores e acusados, que os brancos expõem as divergências entre si.

Em relação aos não brancos ainda existe um atenuante em suas participações. Nem todas as testemunhas que comparecem diante do visitador, o fazem de forma espontânea. O próprio texto da visita especifica as testemunhas em testemunhas e testemunhas referidas. Nesse segundo caso significa que a testemunha foi referida por outra testemunha em outra denúncia.

Muitas vezes as testemunhas referidas fazem parte de uma teia de denúncias. Luiza Leme parda é testemunha referida de um branco, o Capitão Gaspar Luis de Amorim que acusa a um outro bastardo, Patrício Antunes de “Benzer crianças de lombriga” (DVGCEC, 1785, p. 12).

O mesmo processo ocorre com Thomaz Rodrigues de Proença, pardo Forro, que denuncia Manoel Joze camarada. Em verdade Thomaz é testemunha referida de Joze Dias Paes, homem branco, que denuncia um escravo do Capitão Francisco Ferreira de Azevedo de fazer adivinhações ou feitiços ou ser curador deles (DVGCEC, 1785, p. 23). No depoimento de Thomaz a acusação de feitiçaria não aparece e Manoel Joze é denunciado porque “fazia adivinhação de peneira com uma tesoura, e isto por fama pois andava ganhando por adivinhar coisas perdidas” (DVGCEC, 1785, p. 137).

Teia mais complexa ainda é a que envolve Ignácio Soares Ferreira, homem bastardo que foi referido em seu depoimento por Joaquim Moreira, preto forro que, sua vez, foi referido pelo Capitão Domingos Carlos de Oliveira. Em seu depoimento Ignácio explica ter havido um engano, por parte de Joaquim Moreira, pois, em verdade “porquanto ele testemunha não conhece o preto chamado Quiçamá do Capitão Pedro Jose Pedroso digo do Amaral, porém dissera que por outro chamado Moxiba o qual é escravo do Capitão Domingos Carlos de Oliveira” (DVGCEC, 1785, p. 106). Esse é um caso assaz interessante. Uma testemunha, bastarda que foi referida por um preto forro, que por sua vez foi referido por um branco, sobre as práticas de feitiçaria de um preto escravo quartado, ao qual afirma desconhecer, mas aproveita para denunciar outro preto escravo.

A variedade de tipos envolvidos demonstra a fluidez com que as práticas mágicas e feitiçaria transitavam no corpo social mato-grossense do setecentos. Por outro lado, de igual forma interessante, é que em uma ponta temos a presença de

um branco como testemunha de acusação, que refere um preto, que refere um bastardo que afirma desconhecer os crimes de um preto e aproveita para acusar outro preto. Ou seja, na ponta da denúncia um branco, na outra ponta dois pretos escravos e no meio outros tipos, forro e bastardo, como a se afastar da pecha de escravos servindo de testemunhas a outros – Capitão e Preto Forro – que também buscam marcar o seu espaço nessa sociedade distanciando-se do papel do escravo.

Não parece coincidência que nas quatro referências as testemunhas referidas sejam duas<sup>121</sup> não brancas e uma única branca, sendo que as quatro são referidas no início da denúncia por pessoas brancas. Em outras palavras, no que diz respeito às denúncias sobre práticas mágicas, em última análise, elas são provocadas totalmente pelo tipo branco e a presença dos outros tipos aparece como um desdobramento dos arrolamentos nos quais os brancos os expõem.

#### 4.5.3 Práticas de Feitiçaria: os brancos denunciam todos os tipos sociais, menos os brancos

Em relação às práticas de feitiçaria os denunciantes continuam, majoritariamente, no tipo social branco. Das quarenta e oito denúncias praticadas, trinta foram feitas por brancos, cinco por índios castelhanos, três por pardos, três por bastardos, duas por índia, uma por índio, uma por índia mestiça; uma por preto angola escravo, uma por preto forro e um não identificado. Mais uma vez o universo de denunciantes brancos se coloca como preponderante, em relação aos outros tipos sociais. Mas, a quem os brancos denunciam?

A primeira constatação é que, ao contrário das práticas mágicas, na prática de feitiçaria os brancos não denunciam outros brancos. Parece haver uma concordância, nesse universo cultural, que esse tipo de *homo magus*, o praticante da feitiçaria, não possui representantes entre os brancos. É o que se pode constatar no quadro composto a partir dos que realizaram denúncias sobre a prática de

---

<sup>121</sup> Luiza Leme é referida em duas denúncias.

feitiçaria – denúncias espontâneas ou referidas<sup>122</sup> - quando da Visita de Bruno Pina (DVGCEC, 1785).

Quadro 6 – Denunciante: visita de Bruno Pina em 1785 / Prática 4<sup>a</sup> .

	<b>Denunciante</b>	<b>Identificação</b>	<b>Denunciado</b>
1	Ignácio de Almeida Lobo (João Pedroso de Almeida – irmão de Ignacio)	Branco	Antonio, escravo - feitiçaria
2	Antonio – alcunha oRinol (João Pedroso de Almeida)	Preto Angola / escravo	Antônio Mina – feitiçaria
3	Francisco de Souza (Francisco de Oliveira Garcia)	Branco	Bento Cabra – curar feitiços
4	Gabriell de Magalhaes e Moraes	Branco	Cristovam dos Santos – formar cobra
5	Francisco Bueno Pedroso (Francisco de Oliveira Garcia e Domingos Carlos de Oliveira)	Branco	Moxiba, escravo – feitiçaria
6	Francisco Joze de Oliveira (Francisco de Oliveira Garcia)	Branco	Domingos / Moxiba - feitiçaria
7	João Pedroso de Almeida	Branco	Antônio Mina – feitiçaria
8	Francisco de Souza (Francisco de Oliveira Garcia)	Branco	Escravo de Domingos Carlos – curar feitiços
9	José Dias Paes	Branco	Escravo de Francisco Azevedo – fazer e curar feitiços
10	Gabriell de Magalhaes e Moraes	Branco	Francisca Cubas, parda mestiça – feitiçaria
11	João Fernandes dos Reis	Pardo	Francisca de Senne, parda mestiça - feitiçaria
12	Clemente Ferreira da Costa (João Fernandes dos Reis)	Índio	Francisca de Senne Parda Mestiça – Feiticeira
13	Manoel Baptista de Carvalho	Branco	Francisca de Senne Parda Mestiça – Feiticeira
14	João Francisco de Alvarenga	Branco	Francisca de Senne Parda – Fazer Malefícios
15	Vito de Souza Neves (José Francisco Alvarenga)	Bastardo	Francisca de Senne Parda – Fazer Malefícios ou Feitiçarias
16	Carlos Pedroso de Alvarenga (Manoel Baptista de Carvalho)	Branco	Francisca de Senne Parda Mestiça – Feiticeira
17	Antônio João de Medeiros	Branco	Izabel Castelhana Índia – Curar Feitiços
18	Maria Rosa da Assumpção (índio Matheus Cugarede)	Índia	Izabel Gonçalves Castelhana Índia – Curadeira
19	Matheus Cugarede	Índio castelhano	João Grande Índio – Feitiço
20	Izabel Gonçalves (índia Maria Rosa)	Índia castelhana	João Vicente / Alcinha o Grande índio - bichos e panelinha
21	Balthasar Ponesse (índia Izabel Gonçalves)	Capitão dos índios espanhóis	João Vicente Índio – bichos e cabacinha

<sup>122</sup> Testemunha referida é aquela que é convocada pelo tribunal da Visita após ser citada em outra denúncia. No Quadro 6, indica-se entre parênteses, quando é o caso, por quem o denunciante foi referido.

22	Maria Rosa da Assumpção (Índio Matheus Cugarede)	Índia castelhana	João Vicente Índio – Fazer Feitiços
23	Joaquim Moreira (Domingos Carlos de Oliveira)	Preto forro	O Próprio - Queimar Lenço
24	Capitão Domingos Carlos de Oliveira	Branco	Manoel Quiçamá Preto Quartudo – Feiticeiro
25	Ignácio de Sam Payo Couto	Pardo	Maria /Bacairé (Alcunha) Índia Feiticeira
26	Pedro de Oliveira Leitão	Bastardo	Maria /Bacairé (Alcunha) Índia Feiticeira
27	Martinho de Oliveira Neves	Branco	Maria /Bacairé (Alcunha) Índia Malefícios
28	Matheus Cugarede	Índio castelhano	Maria Rosa Índia Curadora Feitiço
29	Francisco Dias Paes	Branco	Miguel Forro Curador de Feitiços
30	Gaspar da Silva Rodrigues	Branco	Miguel de Tal Preto Forro Feiticeiro Adivinhador (barra de ouro)
31	Lourenço da Silva Fontes (Gaspar da Silva Rondon)	Branco	Pai Miguel Preto Adivinhador (barra de ouro)
32	Ursula de Campos Rondon (Capitão Pedro José do Amaral)	Branca	Moxiba Cura Enfermos
33	Jorge de Campos (Francisco de Oliveira Garcia)	Branco	Moxiba Feiticeiro Curador
34	Josefa da Silva (Pedro José do Amaral)	Não identificada	Moxiba Feiticeiro Curador
35	José do Amaral (Francisco de Oliveira Garcia)	Branco	Moxiba Negro Feiticeiro Matador
36	Ignácio Soares Ferreira (Joaquim Moreira)	Bastardo	Moxiba Preto Adivinhador
37	Francisco de Oliveira Garcia	Branco	Moxiba Negro Feiticeiro
38	Antônio João de Medeiros	Branco	Niculau Índio Feiticeiro
39	Joaquina de Santa Anna (Carlos Pedroso de Alvarenga)	Índia mestiça	Páscoa Índia Compradora de Meizinha
40	Carlos Pedroso	Branco	Pascoa Compradora de Feitiço
41	Jose Dias Paes	Branco	Piloto Adivinhação Feitiço
42	Francisco Bueno Pedroso (Francisco de Oliveira Garcia e Domingos Carlos de Oliveira)	Branco	Quiçamá Negro Escravo Curador Feiticeiro
43	Ignácio Pereira Leite (Gaspar da Silva Rondon)	Branco	Rosa de Tal Índia Feiticeira
44	Gaspar da Silva Rondon	Branco	Rosa Índia Feiticeira
45	Escolástica de Paya (Ignácio Leite Pereira)	Índia	Rosa Maria Índia Feiticeira
46	João Correa	Branco	Vicente Índio Feiticeiro
47	Ignácio de Sam Payo Couto	Pardo	Vicente Joze Índio Feiticeiro
48	Manoel Freire Lopes	Branco	XXX Preto Feiticeiro

Fonte: DVGCEC, 1785.

Um outro elemento, possível de perceber no quadro acima, é quem são os denunciadores e a quem eles denunciam. Vamos encontrar trinta denunciadores brancos, quinze pertencentes ao universo indígena, dois ao de africanos e descendentes e um não identificado. Das trinta denúncias, realizadas pelo tipo branco, dezoito são endereçadas aos africanos e descendentes, dez aos indígenas e duas não identificadas. Das quinze realizadas por indígenas, quatorze são dirigidas aos seus pares e uma, ainda com margem de dúvidas, a um africano.<sup>123</sup>

A continuidade das denúncias irá apontar para onde estão, no corpo social, esses agentes das práticas de feitiçaria. Para tal é preciso somente rastrear, nos outros tipos sociais, as denúncias feitas pelo tipo branco.

Quadro 7 – Denunciados: Visita de Bruno Pina em 1785 / Prática 4ª

	<b>Denunciados</b>	<b>Identificação</b>	<b>Prática 4ª.</b>
<b>01</b>	Antônio	Escravo	É feiticheiro ou faz malefícios
	Antônio Mina	Escravo	É feiticheiro
	Antônio Mina	Negro	Feiticheiro
<b>02</b>	Bento	Cabra	Curar uma escrava de uma moléstia
<b>03</b>	Cristóvão dos Santos	Não Identificado	Fazia ou formava cobra
<b>04</b>	Domingos / Moxiba	Escravo	Curou com raízes
	Domingos / Moxiba	Escravo	É feiticheiro
	Escravo do Capitão Domingos Carlos	Escravo	Costuma curar feitiços
<b>05</b>	Escravo do Capitão Francisco Ferreira de Azevedo	Escravo	faz feitiços, ou é curador deles
<b>06</b>	Francisca Cubas	Parda Mestiça	Sabe fazer feitiços
<b>07</b>	Francisca de Senna	Parda Mestiça	É feiticheira, ou faz feitiços
	Francisca de Senne	Parda	Faz malefícios, ou usa deles
	Francisca de Senne	Parda Mestiça	feiticheira ou fazia feitiços
	Francisca de Senne	Parda Mestiça	É feiticheira, ou faz malefícios
	Francisca de Senne	Parda Mestiça	Deitado dêiticos num olho, e que dele tiraram uma pedra
<b>08</b>	Izabel Castelhana	Índia	É curadeira daqueles chamados feitiços
	Izabel Gonçalves Castelhana	Índia	É curadeira [de feitiços]

<sup>123</sup> A identidade do bastardo Ignácio Soares Ferreira que acusa o escravo Moxiba, parece demonstrar que ele possui uma ascendência indígena, mas os documentos pesquisados não permitem garantir essa afirmativa.

09	João Grande	Índio	[fazedor de] feitiços
	João Vicente	Índio	Juntar uma cobra com certos insetos assim como a cabeça de sapo, e de outros, e meter tudo em uma cabacinha
	João Vicente	Índio	O que fazia os danos aos parentes
	João Vicente / Alcinha O Grande	Índio	Juntou uma cabeça e cobra, com outros insetos dentro de uma panelinha, e enterrou
10	Joaquim Moreira	Preto Forro	Queimou [...] um lenço de tabaco
11	Quiçamá	Negro Escravo	É feiticheiro
	Manoel Quiçamá	Preto Quartudo	É feiticheiro, ou faz
12	Maria / Cognome Bacairé	Índia	É feiticheira, que deita malefícios nos habitantes desta missão
	Maria Bacaire	Índia	Ameaçara com malefícios
	Maria de Tal / Alcinha Bacairé	Índia	É feiticheira, e que faz malefícios
13	Maria Rosa / Mulher de João Vicente	Índia	Curara da moléstia
14	Miguel	Forro	Cura de feitiços com rezas
15	Miguel de Tal	Preto Forro	Fama de feiticheiro, e adivinhador
16	Moxiba	Escravo	Cura de feitiços
	Moxiba	Escravo	É feiticheiro
	Moxiba	Escravo	Curara de uma moléstia
	Moxiba	Negro	Havia morto um negro com feitiços
	Moxiba	Preto	Fazer certas adivinhações ridículas
	Moxiba / Alcinha	Escravo Negro	Queixava dos malefícios que o mesmo lhe fizera, e que o mesmo é curador de feitiços
17	Não Identificado	Preto	É feiticheiro
18	Niculau	Índio	Deitara feitiços
		Castelhano	
19	Pai Miguel	Preto	Sabia da barra [de ouro] perdida
20	Páscoa de Barros	Índia	Comprara remédio, ou meizinha
	Páscoa de Barros	Índia	Tinha comprado feitiços
21	Rosa de Tal	Índia	É feiticheira
	Rosa de Tal	Índia	É feiticheira
	Rosa Maria	Índia	É feiticheira
22	Sem Identificação / Profissão Piloto	Não Identificado	Fazia adivinhações de peneira
23	Vicente Joze	Índio	É feiticheiro
	Vicente Joze	Índio	É feiticheiro

Fonte: DVGCEC, 1785.

Elas perfazem um total de quarenta e oito denúncias, envolvendo vinte e três denunciados. Dessas, vinte são contra africanos e afro-descendentes<sup>124</sup>; sendo onze o total de acusados. Em relação aos representantes indígenas são realizadas vinte e cinco denúncias<sup>125</sup>, sendo onze os denunciados. As outras duas restantes envolvem pessoas não identificadas.

Como é possível perceber o quantitativo da denúncia recai prioritariamente sobre o universo de africanos, afro-descendentes e indígenas. No entanto uma diferença é perceptível nessa análise de dados. Os brancos denunciam majoritariamente os africanos e descendentes – dezoito denúncias – enquanto os indígenas são denunciados em maior número pelos próprios indígenas.

É possível, que, acompanhando uma fenotipicidade, desenvolvida na Europa a partir da baixa Idade Média, iremos encontrar o feiticeiro e os representantes dos poderes das trevas –demônio, satanás, espíritos trevosos etc. – cada vez mais identificados com o tipo negro.

Essa construção fenotípica já encontrava campo nas cópias do Antigo Testamento que circulavam, principalmente, entre os religiosos católicos. A passagem do Livro da Gênesis, contida na Bíblia, ilustra bem esse processo<sup>126</sup>.

E [Noé] bebeu do vinho e embebedou-se; e descobriu-se no meio de sua tenda. E viu Cã, o pai de Canaã, a nudez de seu pai, e fê-lo saber a ambos os seus irmãos fora. [...] E despertou Noé do seu vinho, e soube o que o seu filho menor lhe fizera. E disse: maldito seja Canaã, servo dos servos seja dos seus irmãos. E disse: bendito seja o senhor deus de Sem; e seja-lhe Canaã por servo. Alargue deus a Jafé, e habite nas tendas de Sem; e seja-lhe Canaã por servo<sup>127</sup> (Bíblia, gên. 9, p. 21 – 27)."

A interpretação dessa passagem viria a contribuir para justificar a escravidão da Época Moderna e, no Brasil, ela também teria representantes. É o que ocorre

<sup>124</sup> Aqui foram considerados como africanos e afro-descendentes os tipos cabra, escravo, negro, preto e preto forro.

<sup>125</sup> Aqui foram considerados como indígenas além dos claramente identificados os casos onde os documentos puderam demonstrar a ascendência indígena, como no caso de Francisca Cubas e Francisca Senne.

<sup>126</sup> Braude ao abordar traduções islâmicas dessa passagem durante a baixa Idade Média, não encontra referência que possibilite essa interpretação. BRAUDE, Benjamin. Cham et Noé: race, esclavage et exégèse entre islam, judaïsme et christianisme. In: **Annales HSS**, janvier-février 2002, no. 1:93-125, p. 93-125).

<sup>127</sup> In: [www.bibliaonline.com.br/acf+schlachter/gn/9](http://www.bibliaonline.com.br/acf+schlachter/gn/9)

com o Jesuíta Jorge Benci em sua “Economia cristã dos senhores no governo dos escravos” ao se referir à situação dos escravos no Brasil. Segundo ele

[...] os [escravos] deviam andar todos despidos, visto que a servidão e cativoiro teve sua primeira origem do ludíbrio, que fez Cam, da nudez de Noé seu pai. Sabido é, que dormindo este Patriarca com menos decência descoberto, vendo Cam, e escarnecendo desta nudez, a foi publicar logo a seus irmãos; e em castigo deste abominável atrevimento foi amaldiçoada do Pai toda sua descendência, que no sentir de muitos é a mesma geração dos pretos que nos servem; e aprovando Deus esta maldição, foi condenada à escravidão e cativoiro (BENCI, 1977, p. 65).

Ao aprovar a maldição de Noé sobre Cam, Deus teria aproximado o homem preto do diabo de tal forma que, muitas vezes, o amaldiçoado e o maldito se apresentavam com a mesma vestimenta física. O Demônio, assim como muitos africanos e afro-descendentes, se mostrava aos homens sob uma epiderme preta.

Seus registros estão presentes nos Tribunais da Santa Inquisição do início da Idade Moderna. É o caso apresentado sobre a realização de uma assembléia noturna, narrada por Margarida Lourenço ao Tribunal de Évora no século XVI em Portugal. Nessa assembléia “os diabos eram muitos e exibiam a figura de um homem negro, feios de rosto e usavam trajes de frade, com capelos e carapuças tecidos de pêlos de cobra”<sup>128</sup>. Em outra ocasião Duarte Meneses afirma que “à noite estando ele testemunha na cama [...] acordado viu um negro na mesma câmara o qual o tomou [...] dizendo-lhe anda cá”. Mesmo Duarte negando o chamamento ele “o tomou, o dito negro, às costas e o tirou da câmara e o tirou por cima da cerca da horta em camisa e o levou a casa da dita Filipa da Mota...”, onde dormia o marido e, sem que ele nada percebesse tiveram “acesso carnal”<sup>129</sup>.

No Brasil a associação entre os representantes das trevas e o tipo preto ou africano já se faz presente nos registros da Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil, realizada por Heitor Furtado de Mendonça, ocorrida entre os anos de 1591/92. Em seus registros temos o caso da Cigana Joana Ribeiro que foi acusada de embruxar uma criança, filha de uma outra cigana sua amiga. Após o embruxamento a criança começou a adoecer “e fazer-se negro”. Apesar das tentativas da mãe para salvar a criança ela acabou falecendo<sup>130</sup>.

<sup>128</sup> ANTT, Inquisição de Évora, proc. 5154, fl. 1v, apud. Bethencourt, 2004, p. 195.

<sup>129</sup> ANTT, Inquisição de Évora, proc. 3313, fl. 19r-v, apud. Bethencourt, 2004, p. 196.

<sup>130</sup> Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil. Confissões da Bahia, p.303.

A sociedade branca brasileira, do século XVIII, vivendo o auge do sistema escravista, não abriria mãos das explicações religiosas para o fenômeno da escravidão. Foi possível perceber isso na análise de Benci (1977). E, indo além, em um mesmo campo interpretativo dessa sociedade, se veria fortalecida a aproximação física de africanos e afro-descendentes com os representantes das trevas.

Grossi registra, em 1748, nas Minas Gerais, um fato ocorrido com o Frei Manoel de Santa Úrsula. Após ter saído a procissão o Frei permanecia dentro da Igreja quando

[...] de repente, escutou um enorme estrondo ‘como trilha de um grande exército de cavaleiros que marchavam’ e logo começou a temer que fosse alguma multidão de negros levantados e foragidos que, vendo ali a gente toda junta e desarmada, viessem a matá-los como algumas vezes o haviam intentado e temeroso o padre da morte se quis ocultar entre uma pouca de madeira que estava por baixo do trono da tribuna para obras da mesma igreja<sup>131</sup>.

O pesquisador coloca que as causas do fenômeno não foram explicadas. Pelo menos no campo natural ou do mundo dos vivos. O frei desconfiado de um negro o mandou embora com as palavras sagradas ‘eu te mando em nome de Deus que te vás’. Confirmando que o fenômeno era obra desse mundo ‘deu o negro alguns passos e à vista do padre desapareceu, sem poderem averiguar para que parte tomou’. Grossi conclui escrevendo que “mais tarde, o missionário começou ‘a duvidar que aqueles moleques e [o] negro fossem pessoas humanas’, mas sim espíritos malignos” (GROSSI, 2002, p.161-163).

Na Visitação ao Grão-Pará o Santo Ofício também registra esse tipo de associação. É o caso da denúncia que realizou Josepha Coelho em outubro de 1763 contra Izabel Maria da Silva. Segundo a denunciante Ana Bazília contara que viu Izabel chamar “por cantigas e que logo no meio da casa em que estava apareceram dançando ao som das ditas cantigas três pretinhos ou diabretes” (1978, p. 183).

É nesse universo cultural, onde pretos e demônios são associados e identificados entre si, que os praticantes da feitiçaria, muitas vezes também associados ao demônio, serão apontados, majoritariamente entre africanos e afro-

---

<sup>131</sup> Roteiros missionários de Minas Gerais, In: **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Minas Gerais**, p.145-146, apud. Grossi, op. cit.; p. 161-163.

descendentes. E, indo além, em uma sociedade onde os grupos indígenas são vistos como parte dessa mesma base social, não é difícil compreender porque a pecha de feiticeiro também será imputada a eles. Em uma leitura ampla é possível afirmar que o feiticeiro é um afro-indígena<sup>132</sup>.

No entanto, não é possível cair na armadilha simplória de crer que a imputação do papel de feiticeiro fosse uma atitude que partisse exclusivamente do tipo branco e que os outros a recebessem de forma passiva. Esse não é um mundo repartido entre sujeitos e objetos históricos. Indo além, em um espaço de diálogos, os modelos culturais não são totalmente distintos entre si. Esse é um universo dinâmico onde, sem que se pretenda reduzir o drama entre dominantes e dominados, os elementos culturais se transformam mutuamente. Vejamos como se comportam os outros tipos sociais como denunciadores e denunciados das práticas mágicas e feitiçarias.

#### 4.6.4 Os outros tipos

Além dos brancos, analisados acima, outros tipos sociais aparecem como denunciadores, apesar de estarem em uma escala bem menor que o primeiro grupo. É o caso dos africanos, indígenas e seus descendentes. Prossigamos com a análise.

##### 4.6.4.1 Os mais acusados e menos acusadores: pretos acusam pretos

De volta aos dados quantitativos é possível concluir que os africanos e afro-descendentes não são grandes acusadores de práticas mágicas. Das quinze acusações dessa prática iremos encontrar apenas Thomaz Rodrigues de Proença, um preto forro, como denunciante de Manoel Jozé. Segundo ele o denunciado

---

<sup>132</sup> Não consegui me furtar ao comentário de que esses dois tipos sociais - africanos e indígenas - estão ainda hoje representados em modelos de religiões afro-brasileiras como a Umbanda, onde o primeiro se faz presente na figura do preto-velho e o segundo do caboclo.

[...] fazia adivinhação de peneira com uma tesoura, e isto por fama pois andava ganhando por adivinhar coisas perdidas, além de ter ouvido ao mesmo delinquente, que se gabava a ele testemunha de que sabia quanto queria de coisas ocultas por força de certas palavras que dizia... (DVGCEC, 1785, p. 1785, p. 137)

E, novamente, teremos o denunciante na figura de testemunha referida de um branco: Joze Dias Paes. Não foi uma denúncia espontânea, mas sim provocada por outra denúncia. No seu depoimento Joze Paes após denunciar um escravo do capitão Francisco Ferreira de Azevedo, cujo nome o denunciante ignora, por prática de feitiçaria, ele inicia uma outra denúncia onde ele coloca Thomaz Proença como testemunha. Segundo o denunciante ele

Sabe por ouvir dizer a Ignácio Leite, Solteiro, e morador na Aldeinha, e mais a um pardo mestiço chamado Thomaz Rodrigues também morador na mesma paragem, que um piloto fora próximo do caminho do rio para São Paulo cujo nome ele testemunha ignora, em algum tempo morador na Aldeinha, mas presentemente ignora onde assiste também fazia feitiços, digo fazia adivinhações de peneira (DVGCEC, 1785, p. 23).

Mais que os denunciados, que o denunciante ignorava os nomes nas duas denúncias, as testemunhas referidas acabaram por serem envolvidas no processo. No caso da segunda denúncia, além de Thomaz, também Ignácio, homem branco, passa a fazer parte da trama.

Não é possível afirmar o porquê dos africanos e afro-descendentes não participarem das denúncias de práticas mágicas. É possível propor como hipótese o status social que eles ocupavam, o que os localizava em um meio caminho entre a humanidade e a animalidade e lhes retira o direito a uma plena cidadania. Essa hipótese pode ser fortalecida quando no caso das acusações de práticas de feitiçaria. Das quarenta e oito acusações feitas, apenas duas são realizadas por africanos ou descendentes.

A primeira foi feita por um escravo identificado como preto angola, chamado Antônio e de alcunha Orinol. Ele acusa um outro negro, Antônio Mina, da prática de feitiçaria. Em seu testemunho afirma

[...] é verdade que seu parceiro Joze de nação benguela, estava por vezes enfermo deitando pela boca várias coisas como agulhas, e outras imundícies, e que ele testemunha, e que o mesmo danificado se queixara do negro Antônio mina declarado no juramento, e que só por queixa deste,

e suspeita dele testemunha disse, que o mesmo negro era feiticeiro, porém que nunca o viu fazer feitiços, ou usar deles... (DVGCEC, 1785, p. 105).

A denúncia de Antônio é baseada na afirmação de um outro negro, Joze Benguela, que suspeitava que o negro mina, fosse feiticeiro. Em uma posição defensiva ele afirma nunca ter visto o referido negro fazer feitiço. O discurso de Antônio pode ser melhor entendido se atentarmos para o fato dele ser testemunha referida de João Pedroso de Almeida, homem branco, contra o escravo mina. Mais que denunciar, Antonio Orinol parece querer cumprir o chamamento da Justiça Eclesiástica, sem contudo se comprometer. Em um espaço onde africanos e afro-descendentes são os mais identificados com a figura de feiticeiros, todo cuidado devia ser pouco.

A denúncia geradora da presença de Antônio diante do visitador é muito mais enfática que a apresentada acima pela testemunha referida. João Pedroso de Almeida afirma que Antônio Mina

[...] é feiticeiro, e que com seus malefícios danificara outro escravo do mesmo Alferes chamado Joze o qual ficara enfermo distando [vomitando] pela boca carvão, agulhas, e outras imundicias, que o irmão dele testemunha chamado Ignacio de Almeida Lobo morador nas mesmas Lavras [do Carandá] vio deitar e também a mesma mulher do dito Reinol chamada Antonia de tal bastarda ouviu dizer que o tal feiticeiro se presava de o ser, e mais não disse deste ((DVGCEC, p. 1785, p. 16).

O outro branco envolvido na denúncia, Ignácio de Almeida Lobo, homem branco, irmão de João, também reforça a figura de Antonio Orinol como testemunha ocular da prática de feitiçaria. Segundo ele Antônio Mina

[...] é feiticeiro ou faz malefícios, que deita nos seus parceiros, por ter ouvido a um mesmo parceiro chamado Antonio Rinol, e juntamente viu agulha enleada (sic), que lhe mostrou o mesmo Rinol dizendo-lhe que lhe tinha deitado o tal parceiro digo que o tal Antonio tinha deitado em outro escravo do mesmo Alferes chamado Joze Benguella, e que o tal escravo feiticeiro tem fama de o ser em Lavras de ouro podre visinhos dele testemunha, e que tem ouvido dizer a algumas pessoas, que o mesmo feiticeiro ameaça malefícios((DVGCEC, 1785, p. 107).

Além da hipótese de comprometimento com a prática de feitiçaria é possível ser levantada uma outra em relação a esse caso especificamente. O africano denunciado é um negro mina. Durante o século XVIII é possível perceber uma identificação mais forte entre os negros identificados com esse grupo a mineração e

as práticas de feitiçaria. Vejamos uma correspondência entre o Governo do Rio de Janeiro e o Conselho Ultramarino em 1725-1728. Nela o governador do Rio, em relação ao envio de africanos para a mineração no Brasil, afirma que

Os negros mina são os de maior reputação para aquele trabalho, dizendo os mineiros que são os mais fortes e vigorosos, mas eu entendo que adquiriram aquela reputação por serem tidos por feiticeiros e tem introduzido o diabo que só eles descobrem ouro e pela mesma causa não há mineiro que possa viver sem uma negra mina, dizendo que só com elas têm fortuna; mas para evitar as sublevações que se temem não me ocorre meio mais eficaz que o mesmo que mostrou a experiência no caso presente, remediando-se aquela sublevação com as diferenças das nações<sup>133</sup>.

Souza encontra outro caso em que um negro Mina se utiliza de suas práticas de feitiçaria em busca de tesouros. O caso relatado é de Domingos Álvares, um escravo negro natural da Costa da Mina, que residiu muitos anos no Rio de Janeiro “onde se tornou curandeiro famoso e, ao que tudo indica, dono de uma espécie de terreiro do que hoje se chama candomblé”. A autora narra ainda que sendo ele

Preso pela inquisição, saiu em Auto de Fé em 24 de junho de 1744, sendo degradado para Castro-Marim, Couto localizado no Algarve. Lá retornou à vida marginal. Mas, dotado de extraordinária capacidade de acomodação, somou outra atividade às de curandeiro: empenhou-se na descoberta de tesouros mouros ou guardados por mouros – o que parece ser uma tradição fortemente arraigada no Algarve (SOUZA, 1986, p. 164).

Não foi localizado um documento que comprove que, em Mato Grosso do setecentos, houvesse uma associação entre os Mina e a feitiçaria. No entanto foi encontrado um documento que vem ao encontro da tese defendida pelo governador do Rio de Janeiro no que diz respeito a preferência pelos Mina nas regiões de mineração. Em carta ao Governador Luis Pinto de Souza Coutinho é explicado que

[...] também não há de haver dúvida a remeter a Companhia maior quantidade de escravos a fim de poderem conduzir as canoas e passá-las nas cachoeiras e ultimamente cultivarem as Minas, desse Continente; e sem embargo dos escravos da Guiné chegarem aos tempos das Carneiradas daquele país, com tudo, não deixaremos de fazer aviso para que venha alguma embarcação mais cedo [...], p. enquanto ao preço de 115\$000 réis por cada escravo da primeira escolha e daquelas nações Cachéu e Cabo Verde, estamos certos que nenhum negociante os meterá nesse Continente por preço mais acomodado atendendo a nação que

<sup>133</sup> "Carta do Governador do Rio de Janeiro ao Rei de 5 de julho de 1726", *Documentos Interessantes para a História e Costumes de São Paulo*, 50 (1929), p. 60-61. Ver também "Parecer do Conselho Ultramarino de 18 de setembro de 1728", *Documentos Históricos*, 94 (1951), p. 28-30.

depois dos escravos Mina em tudo preferem aqueles aos Angolas e Benguelas que é gente muito mais inferior, e de menos estimação<sup>134</sup>.

Como é possível perceber no texto, os negros Mina são os de maior preferência para o trabalho de mineração. Segundo o autor depois viriam os de Cachéu e cabo Verde para, finalmente virem os Angolas e Benguelas considerados “gente muito mais inferior e de menos estima”.

Cristiane Silva, ao estudar uma irmandade de pretos, em Cuiabá, durante o século XVIII afirma que “conforme a etnia a que pertenciam, o preconceito aumentava ou diminuía” para se ter acesso à referida associação religiosa. Segundo ela “a discriminação maior era quanto aos Bantos. Em contrapartida, aceitavam-se os da Costa da Mina e das Ilhas valorizando-os” (SILVA, 2001, p. 120). Isso demonstra que mesmo entre africanos e afro-descendentes as diferenças eram percebidas e, por vezes, valorizadas.

Não é possível afirmar que houvesse um desdobramento entre a capacidade mineradora e a sua ligação com as práticas mágicas. Mas, essa semelhança na preferência entre autoridades do Rio de Janeiro e de Mato Grosso pode sugerir um desdobramento dessa similaridade também em relação às práticas de feitiçaria. Nesse sentido, é possível pensar, ainda que em um campo hipotético, que Antônio Orinol tenha temido uma represália do negro Mina que, segundo os depoimentos, foi capaz de uma prática de feitiçaria com a produção de fenômenos como “distar [vomitar] pela boca carvão, agulhas, e outras imundícias”. Se o poder de uma prática de feitiçaria está relacionado com a sua demonstração no campo da vida material, Orinol tinha razões suficientes para temer o feiticeiro.

O segundo caso onde aparece um africano ou afro-descendente no campo da testemunha é o do Preto Forro Joaquim Moreira. Seguindo a maioria dos depoimentos de não-brancos, encontramos uma testemunha referida. Nesse caso Joaquim foi citado pelo Capitão Domingos Carlos de Oliveira sobre um feiticeiro chamado Quiçamá. Segundo o Capitão Carlos, Quiçamá

[...] é feiticeiro, ou faz segundo consta por fama, e ter-se achado na mesma casa em que foi preso (oo), 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, como por ter ouvido a Francisco Bueno Pedroso e a Joaquim Moreira crioulo forro, e que ele dito delinqüente cúmplice daquele composto do seu curral por tomar rigorosa satisfação ao crioulo dele

<sup>134</sup> Carta a Luis Pinto de Souza Coutinho. Mss.; Avulsos, Pará, 4-6-1769, doc. 14, Lata 1769, APMT.

testemunha chamado João pelo haver queimado o dito embrulho ((DVGCEC, p. 1785, p. 52).

Em seu depoimento, seguindo prática comum dos denunciantes, o Capitão não se coloca como testemunha da prática. Ele sabe da trama “por fama” ou “por ter ouvido” através de outras pessoas.

Joaquim era uma das pessoas as quais o Capitão ouviu dizer sobre o ocorrido. Mais que ter falado, ele havia participado do ocorrido, queimando o embrulho. A especificidade desse caso é que o pardo Joaquim, mais que uma testemunha ocular, é arrolado como parte da trama. É o próprio Joaquim que explica a sua participação dizendo “ser verdade que ele testemunha queimou na porteira do curral do Capitão Domingos Carlos um lenço de tabaco, que tinha achado enterrado na mesma porteira” (DVGCEC, 1785, p. 60).

Ao queimar o embrulho Joaquim pode ter gerado suspeita sobre a sua pessoa. Poderia estar realizando um ato de contra-feitiço, o que o incluiria no rol dos feiticeiros. No entanto o visitador não caminhou por essa hipótese. Muitas vezes nesses depoimentos, as acusações de feitiçaria recebem como defesa um discurso de que o ato realizado é contra um malefício praticado. É um contra-feitiço. É provável que um ato destinado a combater a feitiçaria, ainda que com prática semelhante, fosse melhor recebida pela sociedade e pela própria Igreja. Essa condescendência pode ter contribuído para que muitos praticantes da feitiçaria pudessem realizá-la atendendo a uma clientela e interesses variados. Aproveitando de uma certa condescendência onde, se em alguns momentos eles eram acusados da prática do malefício, poderiam justificar que obravam pela sua cura. Sem sombra de dúvida a existência desse espaço limítrofe entre o fazedor do mal e curador do mesmo serviu de instrumento na defesa de seus praticantes.

Apesar de não depor nesse processo, a fala de Quiçamá aparece, de forma indireta, nas denúncias de Joaquim Moreira e de Joaquim Francisco Bueno Pedroso, homem branco, testemunha referida de Francisco Oliveira Garcia e do Capitão Domingos Carlos de Oliveira, ambos homens brancos.

Na fala de Joaquim Moreira ela aparece quando Quiçamá, ao reclamar da queima do seu embrulho, afirma que “não era coisa má”. No caso de Joaquim Bueno ele explica que Quiçamá

[...] estando quartado para sua liberdade teve umas satisfações perante ele testemunha com uns escravos do Capitão Domingos Carlos de Oliveira, por haverem queimado estes ingredientes, que formavam um composto de sivandejas (sic), e dizia na ocasião das justificações, que aquilo não era feitiço, mas remédio para curar aos outros de feitiço, e que os ingredientes que se achavam enterrados, e que por ordem dele testemunha se desenterraram da porteira do curral um laço digo um lenço de tabaco encarnado, em que estavam raízes, uns bichinhos, orações, contas, e ervas que tudo se queimou, e ouve ele testemunha dizer geralmente que o tal negro é feiticeiro sem que presentemente lhe lembre a que pessoas ouviu ((DVGCEC, 1785, p. 62).

O próprio depoente usa a palavra “justificações” para classificar o discurso de Quiçamá. O texto é claro. O que ocorreu não foi uma prática de feitiço “mas remédio para curar aos outros de feitiço”. O acusado de feitiçaria se explicava diante de um membro da sociedade mestiça - Joaquim Moreira – e de outro da branca – Joaquim Bueno - de seu ato e, como defesa, utilizava a categoria de contra-feitiço para a sua prática.

Aproveitando ainda o discurso de Francisco Bueno é possível, mais uma vez constatar o distanciamento dos denunciante do ato físico da feitiçaria. Francisco é mais um a afirmar que ouviu dizer que Quiçamá era feiticeiro, mas não lembra de quem ouviu. Nesse caso, mais que buscar se preservar o denunciante poupa a outra pessoa que, em sendo citada teria que comparecer diante do Visitador como testemunha referida.

Assim, no caso dos dois únicos representantes de africanos e afro-descendentes, não há uma denúncia espontânea. Nos dois casos Antônio Orinol e Joaquim Moreira são referidos por outros denunciante, o que leva as denúncias espontâneas praticadas por esse tipo social a não terem existido. E, mesmo diante da presença, por terem sido referidos, ambos apresentam um testemunho tímido que mais que apresentar novos elementos, apenas confirmam os anteriores.

Se a participação de africanos e afro-descendentes na Visita de 1785 foi discreta e induzida, isso não quer dizer que outros espaços, considerados legítimos na sociedade de então, não foram utilizados na luta pela diminuição das mazelas da escravidão e da pobreza. Essa constatação é possível quando nos deparamos com outros tipos de documentos, referentes a órgãos como a Justiça, Defesa, Câmara

etc. Neles a presença desse grupo é bem mais significativa<sup>135</sup>. Através dos espaços possíveis produzidos pela sociedade colonial escravista e, mais especificamente, pela mato-grossense setecentista, espécies de brechas no sistema serão ocupadas pelos tipos sociais da base dessa sociedade. Instituições, dentre outras funções, foram criadas para manter o controle sobre a sociedade acabaram, em alguns momentos de servir de ferramenta de luta dos que deviam ser controlados.

É assim com José Duarte, preto Forro, que estando na cadeia de Vila Bela, aproveitando da semana santa para solicitar um Alvará de Perdão<sup>136</sup> escreve, através de um representante legal, que:

[...] porque o suplicante se acha preso e sem culpa, sem culpa formada sem outra da sua folha corrida e só foi preso por ser irmão de sua mulher que acompanhava a um José de Freitas como sua amasia: e porque o dia de hoje é um dos mais felizes para os presos por depositar sua majestade nas mãos de V. Senhoria as suas piedosas graças. Pede a V.as. Senhoria e atendendo o que dito tem e pela sagrada paixão do nosso redentor sejam servidos manda-lo soltar [...]<sup>137</sup>.

O discurso utilizado pelo representante do réu está nos limites da interpretação da Justiça da época. Segundo o texto José foi preso “sem culpa formada” e não possuía problemas em “sua folha corrida”. Em outras palavras não havia denúncia e por conseguinte não havia delito. Indo além o texto faz uso de um direito consuetudinário da cultura jurídica europeia de usar dias especiais para os católicos, como Semana Santa e Natal, para a obtenção do perdão. Direito Jurídico e símbolos da misericórdia católica são entrelaçadas no discurso acima em busca de um livramento da prisão.

Francisco de Paula e Araújo Faustino, escravos de D. Francisca de Arruda Leite também buscam no dia comemorativo de nascimento de Jesus Cristo, o vinte e cinco de dezembro, a possibilidade de verem indultadas as suas penas sob uma “devassa que se procedeu no julgado de São Paulo d’el Rei”<sup>138</sup>.

<sup>135</sup> Chaloub chama a atenção para o uso que os escravos faziam no espaço do Poder Judiciário, no Rio de Janeiro do século XIX, em seu benefício. CHALOUB, Sidney. **Visões da Liberdade**: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

<sup>136</sup> Alguns dias santos do calendário católico eram usados como dia do perdão, onde alguns presos recebiam perdão ou comutação de suas penas.

<sup>137</sup> Alvará de Perdão solicitado por José Duarte. Fundo: Governadoria, Grupo: Secretaria, Série: Requerimento, Local: Vila Bela, Ano: 1796 A 26 3. - APMT

<sup>138</sup> Alvará de Perdão solicitado por Francisco de Paula e Araújo Faustino. Fundo: Governadoria, Grupo: Secretaria de Governo, Série: Requerimento, Local: Cuiabá Ano 1800 25 12, Doc. 235- APMT

Essas solicitações ao governo da Capitania de Mato Grosso muitas vezes resultam em sucesso. Em um universo em que o número de “foras da lei” era grande, essa é uma forma de reabilitar homens necessários ao funcionamento da vida no Centro Oeste. Em uma portaria datada de vinte e quatro de dezembro de 1800, mais um dia de calendário festivo e de perdão, é concedido “a Antônio, crioulo escravo de Manoel Pinto Ferreira” um alvará de perdão “pela culpa de um arrombamento na casa de Manoel Pinto”<sup>139</sup>.

A legislação não é utilizada somente como instrumento de defesa. Algumas vezes ela se transforma em uma arma na luta entre os interesses dos próprios africanos e descendentes. O processo de Suçu, mais uma vez, pode ser esclarecedor no entendimento dessas disputas. É importante lembrar que a denúncia proposta pelo proprietário de Suçu é baseada nas denúncias de outros escravos. Assim, na Ação de Justificação, do referido escravo, é registrado

Que o justificante se acha preso por uma voz que os mesmos seus parceiros aventaram do justificante em que disseram que aqueles escravos [...] [...] [...] que andavam fugidos que tinham morrido, que o justificante tinha matado com a fama de feiticeiro só a fim de [...] criminares a ele justificante pelo ódio e inimizade que tinham com o justificante<sup>140</sup>

Nesse caso a denúncia de crime contra Francisco Suçu, é originada de “uma voz”, possivelmente um coro, de alguns escravos - parceiros seus - que aproveitaram a oportunidade para colocar a sua insatisfação em relação ao feitor que, apesar de escravo, lhes deitava maus tratos. De igual forma eles foram personagens importantes na denúncia contra o outro feitor, João Góis. Mas, nessa acusação, o meio executor das maldades foram os maus tratos impostos pelo feitor branco.

Utilizando do mesmo espaço legal Francisco Suçu entra com um requerimento em onze de abril de 1800, mas uma vez utilizando da festividade da semana santa, alegando inocência e pedindo perdão<sup>141</sup>. O documento, contendo o perdão, é concedido cinco dias depois.<sup>142</sup>

<sup>139</sup> Alvará de Perdão solicitado por Antônio Criolo. Fundo: Governadoria, Grupo: Secretaria de Governo, Série: Portaria, Local: Cuiabá, Ano 1800 24 12, Doc. 234-APMT

<sup>140</sup> Ação de Justificação contra Francisco Preto, Vila Bela, 1799...

<sup>141</sup> Alvará de Perdão solicitado por Francisco Suçu. Fundo: Governadoria, Grupo: Secretaria de Governo, Série: Requerimento, Local: Cuiabá, Ano 1800 11 4, Doc. 137-APMT

<sup>142</sup> Alvará de Concessão de Perdão de Francisco Suçu. Fundo: Governadoria, Grupo: Secretaria de Governo, Série: Portaria, Local: Cuiabá, Ano 1800 16 4, Doc. 142-APMT

Assim, é possível afirmar que dentro do próprio universo de africanos e afro-descendentes se constata a presença de denunciante de tipo social contra denunciado do mesmo tipo. Parece que, quando de uma possibilidade de buscar diminuir o sofrimento em que viviam, quer através de um livramento de pena ou como desforra a um algoz nas lutas da vida escrava, os próprios escravos negros lançam mão das mais variadas ferramentas para a sua luta. Isso pode significar o uso do Direito Jurídico, através de referências da fé católica ou do uso do próprio estigma que as práticas mágicas e feitiçarias possuem na sociedade de então. Acreditando ou não, nessas leis, crenças ou feitiços, africanos e afro-descendentes lançaram mãos das mesmas como armas em suas trajetórias de vida.

O uso da justiça vai além das contendas. Ela também é utilizada pelos escravos e seus descendentes para outros fins, que não a libertação de cadeias ou conflitos entre si. É o que ocorre com o escravo da Fazenda Real Ignácio Batista que possuía um documento oficial, assinado por Joseph M. Cardoso da Cunha, determinando que

Nenhuma pessoa desse distrito de qualquer graduação que seja terá autoridade de castigar ou puxar para serviço algum ao escravo da Fazenda Real Ignacio Batista que se acha servindo no hospital deste forte sangrando aos doentes que existem nele, porquanto qualquer castigo que o referido escravo mereça [...]. Outro sim todas as vezes que o dito escravo adoecer não será curado no referido hospital mas imediatamente remetido para o da antiga fortaleza [...]<sup>143</sup>

Como é possível perceber se africanos e afro-descendentes não utilizaram da Visita de Bruno Pina para buscarem espaços nas suas lutas sociais, isso não significou que outros espaços, do mundo da legalidade, não tenham sido ocupados.

#### 4.6.4.2 Índios acusam Índios

Se a presença de africanos e afro-descendentes se faz discreta na documentação da Visita Pastoral de 1785 o mesmo não ocorre com os representantes das sociedades indígenas. Em relação às acusações de práticas mágicas temos a presença de duas acusações realizadas pela parda, identificada com a sociedade indígena, Luzia Leme. Nesse caso ela se apresenta como

---

<sup>143</sup> Carta de livre trânsito para Ignácio Batista. Fundo: defesa, Grupo: Forte, Série: Correspondência Ativa, Local: F. P. Beira, Ano 1779 – APMT.

testemunha referida do capitão Luís de Amorim, homem branco, que acusa o bastardo Patrício Antunes de “benzer crianças de lombrigas e ainda de sezoens” (DVGCEC, 1785, p. 11-12).

No entanto a denúncia de Luzia não se limita a confirmar a denúncia do Capitão Amorim. Indo além, ela denuncia outro bastardo, Francisco de Paula, que mora na mesma localidade de Francisco, “rio abaixo”. Segundo ela os dois benziam “de lombrigas, e de certas orações contra elas, e que isto sabe por ver a ambos benzer, e que ignora ela testemunha se eles ditos tem licença para o fazer” (DVGCEC, p. 17). Se no campo das práticas mágicas a denúncia contra Francisco será a única de uma testemunha não referida, ainda que como desdobramento de outra, ela apenas serve de exemplos para outras denúncias que serão apresentadas envolvendo índios, e mestiços de índios - como pardos, mestiços e bastardos - nas práticas de feitiçaria.

Essa é a constatação que se faz, quando se faz uma análise das denúncias de práticas de feitiçaria na Visita de Bruno Pina. Das quarenta e oito denúncias existentes quatorze são feitas por representantes das sociedades indígenas para membros que pertencem a esse universo cultural ou de africanos e afro-descendentes. Apresentam-se como denunciadores três pardos, três bastardos, três índios castelhanos, duas índias, um índio, uma índia castelhana e uma índia mestiça. Por sua vez os denunciados são cinco índias, cinco índios, duas pardas mestiças, uma índia castelhana, uma parda e um preto. Ainda que, seguindo uma análise quantitativa, algumas denúncias se dirigissem a mesma pessoa<sup>144</sup>, é possível constatar que o foco das denúncias se volta para os próprios membros das sociedades indígenas. Com a exceção ao tipo preto, que recebe uma acusação, as outras treze são dirigidas a tipos associados a esse universo cultural. Mergulhemos um pouco mais nessas denúncias para que possamos conhecer melhor os seus atores e os elementos que os motivaram às denúncias.

Quando se observa mais de perto esse universo cultural das sociedades indígenas nas denúncias ele se torna mais complexo e plural. Denunciadores e denunciados ganham mais especificidades. É assim que ao se buscar as especificidades dos tipos denunciados e denunciadores se encontra apenas uma índia, sem adjetivos - como castelhana -, denunciando uma outra índia.

---

<sup>144</sup> É o caso da parda mestiça Francisca Senne que foi denunciada seis vezes, sendo que três delas por um índio, um pardo e um bastardo.

Escolástica de Paya, índia denuncia Rosa Maria, também índia por ser feiticeira. Segundo a denunciante Rosa “é feiticeira por ela mesma gabar-se segundo ele [a] testemunha tem ouvido a outras pessoas” (DVGCEC, 1785, p. 140). É uma denúncia curta. É verdade que isso pode ser pensado pelo fato de Escolástica ser testemunha referida de Ignácio Leite Pereira. Nesse caso ela poderia não querer ir muito além do que cumprir a sua obrigação de “referida”. No entanto a acusação de Ignácio coloca Escolástica como mais que uma testemunha referida.

Em sua denúncia ele afirma que Rosa “é feiticeira por fama que tem entre os mais índios, porém com individuação ouviu a Escolástica de tal viúva moradora na mesma Aldeinha, que se queixava da tal Rosa haver morto a seu marido com malefícios” (DVGCEC, p. 139). Ignácio também se apresenta à Visita como testemunha referida de Gaspar da Silva Rondon, que em seu testemunho acusa Rosa de ser “feiticeira, e que além de outras mora a Joze Cardoso, e a Ignácio Leite, que a mesma faz feitiços, que também sabe que digo Leite ambos moradores rio acima, que a mesma faz feitiços” (DVGCEC, 1785, p. 110). Mais uma vez na ponta da denúncia está um branco.

Há que se registrar que na denúncia realizada por Gaspar Rondon o nome de Escolástica não aparece citado. Este surge somente na denúncia de Ignácio. Ou seja, não houve nenhuma pressão na primeira denúncia que supusesse que Ignácio teria sido estimulado ou pressionado a inserir o nome da índia Escolástica. Essa foi uma atitude aparentemente individual do denunciante referido. É possível, através dessa leitura, caminhar com a hipótese de que Ignácio inventara a história para livrar-se da posição em que Gaspar Rondon o colocara ou, o que parece mais provável, que ele ouvira o relato de Escolástica, já que a mesma não contestou essa afirmação em seu depoimento.

Assim, se a afirmação feita por ele, sobre as queixas de Escolástica, é verdadeira, que motivos teriam levado a denunciante referida a não dar um colorido mais enfático à sua denúncia, incluindo a suspeita da morte de seu marido através de malefícios provocados por Rosa? É possível pensarmos que a denunciante tivesse medo das reações da feiticeira, já que as duas moravam na “mesma aldeinha”. Se ela acreditava que Rosa foi capaz de matar o seu marido, por que não acreditaria que ela poderia usar de tamanhos poderes contra a própria viúva? O fato é que diante de uma possibilidade de desforra Escolástica preferiu ser curta e lacônica, não contribuindo de forma significativa para complicar a vida da

denunciada. Esta foi a única denúncia registrada de uma índia para outra índia. A partir daí as denúncias ficam mais plurais.

#### 4.6.4.3 Pardos acusam índios e pardos

As três denúncias realizadas pelo tipo pardo são dirigidas a uma índia, a um índio e uma parda mestiça. A primeira é feita por João Fernandes dos Reis, homem pardo, morador na Freguesia do Cuiabá. A acusada é Francisca de Senne, uma das mais denunciadas quando da Visita de Bruno Pina à Freguesia de Santana do Sacramento do Lugar de Guimarães. No relato o denunciante afirma “que ouvira dizer a Clemente Teixeira índio desta missão, que Francisca de Senne parda mestiça era feiticeira ou fazia feitiços com que danificava nesta missão onde era moradora...” (DVGCEC, 1785, p. 81). Na denúncia é citado o nome de Clemente Teixeira como fonte da informação. Sendo referido Clemente vai a testemunho e, quando do seu depoimento, afirma que Francisca

[...] é feiticeira, ou faz feitiços, pela fama que a mesma tem em toda esta Missão porém que nunca o viu, e nem sabe realmente se é feiticeira, porém que adoecendo ela [e] testemunha nessa Missão, lhe afirmavam ser feitiços, e feitos pela sobredita... (DVGCEC, p. 83)

Apesar de Clemente testemunhar nunca ter visto a denunciante fazer feitiços, deixa a possibilidade de pensar que ele crê nesse poder pois a sua doença poderia ter sido explicada por feitiços da dita parda mestiça. Mais uma vez uma testemunha referida, e possível vítima da denunciante, é lacônica em suas informações sobre a possível agressão sofrida. Seria mais um caso de medo das conseqüências que as denúncias trariam para ele em caso da denunciante descobri-las e, em represália, lançar mão de seus poderes de feiticeira?

As outras duas denúncias são feitas através da denúncia de Ignácio de Sam Payo Couto, homem pardo, morador da Freguesia de Cuiabá. A primeira é dirigida à índia Maria de tal, de alcunha Bacairé, moradora na mesma missão de Francisca de Senne, na Freguesia de Santana do Sacramento. Dedicando não mais que duas linhas de seu depoimento ele afirma que Maria “é feiticeira, e que faz malefícios para

matar, e danificar a seu próximo” (DVGCEC, 1785, p. 85). A segunda é mais comedida ainda onde, na mesma frase dedicada à Maria Bacairé, ele complementa dizendo que “da mesma sorte ouviu dizer entre tanto de Vicente Joze índio casado morador nesta missão”.

Apesar das denúncias de Ignácio serem curtas se forem analisadas em conjunto com a denúncia do pardo João Fernandes é possível perceber que os dois denunciadores se apresentam como moradores da Freguesia do Cuiabá, enquanto os denunciados são apresentados como moradores de uma missão. Os denunciadores além de se apresentarem como tipos sociais, tidos como superiores aos índios, reforçam a sua superioridade ao se apresentarem como moradores de um universo externo ao vivido pelos denunciados. Não devemos esquecer que o espaço vivido contribui na distinção entre, a princípio, um mesmo tipo social. Tanto Ignácio, como João e Francisca são apresentados como pardos. No entanto viver em um espaço indígena – a missão – ou em espaço não especificamente indígena – a Freguesia de Cuiabá – fornece distinções a pessoas, a princípio, do mesmo tipo social.

Vale ainda lembrar que o espaço da denúncia na Visita de 1785 foi ocupado majoritariamente pelo tipo branco. Transitar nesse espaço significava se afastar do universo cultural do qual os denunciadores eram oriundos, o universo indígena, e se aproximar de um outro, o branco, onde as melhores oportunidades eram oferecidas.

#### 4.6.4.4 Bastardos

Um outro tipo pertencente ao universo indígena é o do bastardo. Deste tipo teremos três denúncias. A primeira é realizada por Vito de Souza Neves. Em verdade, mais uma vez, Vito é uma testemunha referida de João Francisco Alvarenga, e, conforme vimos anteriormente, homem branco. Em sua testemunha João acusa Francisca Senne, parda, dizendo que a mesma “faz malefícios, ou usa deles, porém que nunca viu fazer, e tem somente rumor e fama que tem”. O não presenciar uma prática de mágica ou feitiçaria pode ser interpretado como uma tentativa do denunciante em não se comprometer com o ato, pois, estando no local da realização da prática poderia ser considerado partícipe do mesmo. Por outro lado

responsabilizar a um tipo social menos privilegiado na sociedade, como testemunha ocular do fato, era uma forma de eximir-se sem deixar de acusar. É o que faz João quando, continuando o seu depoimento afirma que “também ele testemunha ouvira dizer a Vito de Souza Novaes digo Neves presentemente morador nesta freguesia que a tivera visto fazer os tais feitiços” (DVGCEC, 1785, p. 94).

Quando Vito se apresenta ao Visitador a sua versão irá tratar de retirá-lo da cena da prática de feitiçaria e, seguindo outros depoimentos, imputar a presença do ato a um terceiro. Nesse caso ele se coloca de forma enfática ao afirmar que

[...] é menos verdade o dizerem, que ele testemunha vira a Francisca de Senne parda mestiça e moradora nesta Missão fazer os ditos malefícios digo feitiços ou malefícios, pois que tal não viu, e menos disse, e somente sabe por ter ouvido dizer a Clemente Teixeira índio casado nesta freguesia, que a tal Senne lhe tinha deitado dêiticos num olho, e que dele tiraram uma pedra, que mostrou a ele testemunha, e que também ouviu dizer que a um Joze Francisco de Alvarenga filho do Diretor dizer digo desta aldeia que a mesma é feiticeira(DVGCEC, p. 1785, p. 96).

A repetição da seqüência das acusações vai explicitando um modelo bastante comum nos depoimentos. Um homem branco, que usa de um não-branco, para denunciar, normalmente um não-branco. Quando o referido é um mestiço, como no caso de Vito, que é um bastardo, ocorre a repetição do ato com tipo social inferior. Neste caso um índio chamado Clemente. Os campos de denúncias e denunciados vão confirmando a hierarquia daqueles que convivem de forma mais ou menos direta com as práticas mágicas e de feitiçaria. E, de uma forma geral, os tipos afro-indígenas acabam, em maior número na ponta da denúncia mais próxima das referidas práticas.

Mesmo quando a testemunha não é referida é possível encontrar essa cadeia de tipos entre denunciante e denunciado. É o caso de outro bastardo, Pedro de Oliveira Leitão que acusa Maria Bacairé, índia de que a mesma “é feiticeira, que deita malefícios nos habitantes desta missão, porém que nunca a viu fazer feitiços, mas somente fama em geral” (DVGCEC, 1785, p. 90). Os dois elementos que venho chamando a atenção se repetem na denúncia: a hierarquia entre denunciante e denunciado e a ausência do denunciante no ato da prática.

Um outro bastardo, Ignácio Soares Ferreira, testemunha referida de Joaquim Moreira repete o ritual e acusa um preto escravo de alcunha Moxiba. Em verdade Ignácio, conforme já expus anteriormente, foi envolvido na denúncia por Joaquim,

preto forro, que por sua vez tinha sido citado por Domingos Carlos de Oliveira, homem branco, sobre o crime do preto escravo Quiçamá. Ignácio nega a participação dizendo que “foi engano no referente, porquanto ele testemunha não conhece o preto chamado Quiçamá do Capitão Pedro Jose Pedroso digo do Amaral”. Mas aproveitando o espaço da denúncia faz uso da mesma e acusa Moxiba dizendo que ele

[...] é escravo do Capitão Domingos Carlos de Oliveira morador em São Pedro de El Rei do qual Moxiba, ele testemunha sabe que costuma fazer certas adivinhações ridículas com um prato, e água com um embrulho de tafetá, em casa de Cecília de tal crioula forra moradora em São Pedro Del Rei para saber de certo furto, porém que com efeito não adivinhou e nem se soube quem tinha sido, por ser o mesmo negro embusteiro e enganador (DVGCEC, 1785, p. 106).

A hierarquia de tipos se mantém nessa denúncia, um bastardo denuncia um preto escravo. A estratégia do afastamento da prática é que foi construída de uma forma diferente. Ao invés de afastamento físico o que ocorre é uma desqualificação da prática, apresentada como “adivinhações ridículas” que não geraram resultados, o que configura o seu executor como um “negro embusteiro e enganador”. Nesse caso, o que garante a idoneidade do denunciante em relação à prática é o seu, aparente, descrédito e zombaria em relação à mesma.

A presença de outros tipos sociais, dentro do universo cultural indígena, ainda merece observações. É o caso do conjunto composto pelos chamados índios castelhanos. A trama tem início com a denúncia de Matheus Cugarede, índio castelhano, casado, natural da Missão de São João em Castela. Em seu depoimento ele afirma que era verdade que “padeceu uma [de uma] moléstia em um pé”. Segundo ele ainda soube através da mulher do índio chamado João Grande “que a moléstia em um pé que ele testemunha padecia era feitiços que seu marido lhe havia deitado”. A solução da moléstia veio da própria mulher de João Grande, Maria Rosa que, ainda segundo Matheus “o curara da moléstia” (DVGCEC, 1785, p. 39).

É interessante observar que aqui um dos elementos mais comuns no mundo das práticas mágicas, o feitiço e o contra-feitiço se encontram na mesma casa, entre marido e mulher. João foi o autor da prática maligna, o feitiço; Maria a curadora do mesmo. Uma prática alimenta a outra. E, as duas reforçam a crença no feitiço.

A denúncia de Matheus levaria novos personagens à presença do Visitador. Maria Rosa, em sua defesa, utiliza a já conhecida prática da terceirização da

denúncia e do desconhecimento pessoal da mesma. Segundo ele “ouviu dizer a uma índia chamada Izabel Gonçalves Castelhana, e que ela testemunha nunca viu fazer feitiços, mas que a tal índia é curadeira lhe asseverou que seu marido João Vicente era o que fazia os danos aos parentes” (DVGCEC, 1785, p. 41). Esse testemunho é assaz interessante. A mulher do acusado de prática de feitiçaria alega não ter presenciado nenhuma prática desse tipo. No entanto, afirma que sabe do fato por outra índia, adjetivada por Maria como “curadeira”, possivelmente de feitiços<sup>145</sup>, que seu marido fazia danos aos parentes. Parece que a fama de João impediu Maria de ocultar totalmente o conhecimento das práticas pelo marido. Ou, como em muitos casos, seria interessante manter a fama. O caso é que Maria retira a sua participação no processo, insere outra índia e não absolve o marido das acusações

Referida por Maria Bacairé, Izabel Gonçalves foi a próxima a sentar diante da Visita Pastoral para explicar-se. Em seu depoimento ela afirma que

[...] sabe por ver que o dito João Vicente, por alcunha o grande, juntou uma cabeça e 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, e mais não disse (DVGCEC, 1785, p. 42).

Aqui aparece um depoimento diferenciado. Izabel afirma, prática pouco comum, que sabe da atividade de João “por ver”. Não há um intermediário nesse processo. Izabel esteve presente na cena onde foi praticado o feitiço. Ela é testemunha ocular do fato. Ela também não se defende da acusação de Maria Bacairé, nem de Antônio João de Mendonça, de curadeira de feitiços. É tentador conjecturar que o papel de curadeira de feitiços dava a Izabel o direito de ter uma maior aproximação com o fenômeno. Ou seja, estar diante do pecado, conviver com ele mas como sua solução, cura. Bem, é apenas uma elocubração. Sigamos em frente.

Balthasar Ponsense, capitão dos índios espanhóis, comparece ao tribunal, como testemunha referida de Izabel. Em seu depoimento afirma que

---

<sup>145</sup> Em outra acusação feita a Izabel Castelhana pelo branco Antônio João de Mendonça, ele afirma que ela “é curadeira daqueles chamados feitiços” (1785, p. 36).

[...] 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 (DVGCEC, 1785, p. 42).

O depoimento de Balthasar revela uma tensão na vida da missão. Sendo um capitão de índios ele revela o conflito entre um índio e outro capitão. Parece que o Capitão Paulo possuía algum desentendimento com João Vicente, o que gerou a vingança. Essa, feita com uso de feitiçaria, pode ter alcançado o seu êxito pois, o referido capitão viera a falecer. Apesar de pairar dúvidas se a morte foi ocasionada ou não pelo feitiço, não há dúvidas que a fama de feiticeiro de João Vicente saiu fortalecida nesse processo. Na luta entre um índio e um capitão, o tipo social inferior saiu vencedor por possuir conhecimentos imateriais que o seu superior não possuía. Aqui a prática serviu para sublevar a ordem vigente no quadro de ocupação social.

A análise acima apresentada permite perceber que a lógica da sociedade escravista se desdobrava nos papéis de acusadores e acusados. A voz do branco se sobressai às outras quando o assunto é a acusação das práticas, reforçando o caráter de inferioridade desses atores sociais. No entanto, demonstra também uma dinamicidade interna que extrapola o binômio dominadores e dominados. Apresenta uma sociedade onde os espaços de composição e enfrentamento são vivenciados das formas mais plurais. Nela, as composições se fazem de forma dinâmica e varia, não obedecendo, de forma reificada, uma hierarquia de sujeitos. Cada momento, cada conjunto de possibilidades são vistos como um espaço que, através de uma acusação ou denúncia, possibilita uma ocupação de espaço de benefício para si, de prejuízo a algum desafeto ou, ainda, de fortalecimento de laços sociais apoiando alguns denunciantes contra outros denunciados.

Mas essa ocupação de espaços na luta por um benefício nessa sociedade não fica restrita àqueles que acusam, que denunciam. No outro lado, o dos denunciados, também se desenha um campo de atuações onde esses outros atores sociais buscam, dentro dos limites das possibilidades de seus papéis como *homo magus*, atuar. Se o papel de denunciador trazia benefícios, ou assim se esperava, o de denunciado também produziu instrumentos de luta. Não há, mais uma vez nessa análise, espaço para o dicotômico. Os campos de atuação entre o bem e o mal são bem fluidos e suas fronteiras muito tênues. Nesse universo, muitas vezes o que se

identifica como mal serve ao bem combatendo outro mal. Outras vezes, o que é bem para uns é mal para outros. Outras ainda nem distinção entre o bem e o mal é feita.

É mais que um mundo de frente e verso. A polissemia dos conceitos demonstra a falta de definições absolutas, falta de sintonia entre significados verbais e significantes na vida. Estas incompletudes, ao se afastarem do plano cartesiano das explicações dos vernáculos de forma única, monossêmica, desenha um quadro mais próximo da humanidade de nossos atores sociais. Um quadro mais plural, mais complexo e, por isso, mais humano. Essa falta de exatidão apresenta um processo histórico mais verossímil. É um mundo “de avessos, do avesso, do avesso...”.

## 5 O AVESSO DO AVESSO

“Nessa terra em que todos são feras  
Sente-se a inolvidável vontade de também ser fera  
Por isso escarra nessa boca que te beija,  
Apedreja essa mão que te afaga.”  
Augusto dos Anjos

Como foi possível perceber, até aqui, se a crença nas práticas mágicas e feitiçarias era um patrimônio coletivo na cultura mato-grossense do setecentos, os seus agentes eram apontados, em maior número, como pertencentes à base da sociedade, principalmente entre africanos, indígenas e seus descendentes.

Essa identificação não foi feita de forma unilateral nem resultou em somente mais uma marca negativa para os que a receberam. Ela foi uma construção dialógica feita entre o conjunto da sociedade brasileira entre os séculos XVI ao XIX. Souza percebe essa construção e nos coloca que

Nos primeiros momentos, ainda no século XVI, feitiçaria e práticas mágicas mostram sua filiação cultural de forma quase transparente; nelas, resgatam-se com facilidade os traços europeus, indígenas, mais raramente os africanos (pois o tráfico apenas iniciava). Conforme avança o período, os traços se esfumam, se interpenetram, e começa a surgir um só corpo de crenças sincréticas. É quando surgem formas especificamente coloniais, diversas de todas as outras (SOUZA, 1986, p. 156).

Esse processo de interpenetração é o resultado de diversas forças que acabarão por reservar um papel para o *homo magus* na base da sociedade do Brasil Colônia, Império e República. Por um lado é possível perceber que as elites coloniais, dentre ela a mato-grossense, empurram esse papel para essa base social, permanecendo, principalmente, na esfera da crença nas práticas mágicas e feitiçarias. No entanto, por outro lado, é necessário perceber que os elementos dessa base social compartilham das crenças e práticas e, em lhes sendo imputado o papel de mágico e feiticeiro, irão utilizá-los da melhor forma no campo de luta em que se colocam nessa sociedade colonial que, não nos esqueçamos, é fortemente desfavorável a si.

Mas aquilo que é a princípio desfavorável pode ser revertido em favor dos seus praticantes. Em uma sociedade em que o bem e o mal se apresentam de forma

dialógica e complementar, aquilo que em um contexto é pensado como malefício, em outro pode se colocar como um benefício. Atuar como *homo magus* era transitar entre esses dois extremos e nossos personagens não deixaram de perceber e muito menos de ocupar esses espaços.

É o que se pode perceber na denúncia de João Pedroso de Almeida, onde o acusado é o negro Mina Antônio. Segundo a denúncia ele é feiticeiro e, através dessa prática, causara malefícios, danificando outro escravo de seu senhor de nome José. Ao fim do relato a testemunha afirma que “ouviu dizer que o tal feiticeiro se presava de o ser” (DVGCEC, 1785, p.16).

Aquilo que, a princípio, parecia um sinal negativo, uma forma de acusação às camadas mais pobres da sociedade colonial, vão se constituindo em um instrumento extremamente polissêmico. Se por um lado, reforça uma imagem negativa desses personagens, por outro lhes abre espaços para soluções de questões do mundo em que vivem. Mais uma vez a lógica da relação entre um outro mundo que explica a existência de problemas desse mundo e, indo além, propõe soluções para as questões da vida mundana, se coloca em cena. É nele que conceitos de bem e mal, certo e errado, divino e diabólico, vão trocando de lugar e recebendo interpretações variadas.

Mas a que tipos de problemas os praticantes de magia e feitiçaria dedicaram os seus conhecimentos, em busca de soluções? Qual foi, como definiu Bethencourt, o campo de atuação de nosso *homo magus*? Haveria uma similaridade entre a atuação do *homo magus* europeu e o colonial? E entre esse e o do Mato Grosso setecentista?

### **5.1 O campo de atuação do *homo magus***

Em pesquisas realizadas para o quinhentista europeu, Bethencourt demonstra que o campo de atuação do *homo magus* transita por um conjunto de situações bem variadas. Ele comporta

**Assuntos amorosos** (v.g. feitiços para o domínio e a recuperação dos amantes ou maridos); **problemas de saúde** (curas mágicas e recurso à farmacopéia tradicional); **aspirações sociais** (obtenção mágica das boas graças dos senhores; adivinhação da sorte dos casamentos; conhecimento do paradeiro de um parente desaparecido); **problemas econômicos** (feitiços para melhorar as vendas; adivinhações da sorte dos negócios; recuperação de dívidas; conhecimento do paradeiro de objetos, animais e escravos perdidos); **demandas judiciais** (inclinação mágica da vontade dos juízes) (BETHENCOURT, 2004, p. 217) [Grifos meus].

Apesar dessa variedade de questões em que as práticas mágicas e de feitiçaria buscam atuar, aparece um elemento em comum: todos os problemas são pertinentes ao mundo físico e suas soluções também buscam atuar nesse espaço. Não é a salvação da alma que os atores mágicos estão buscando construir.

Souza também apresenta um campo de atuação para o *homo magus* do Brasil Colônia. Segundo ela

Quase sempre individual, pouco significativa em relação à loucura européia da caça às bruxas, a feitiçaria colonial lança luz sobre a vida da colônia nos seus três séculos de existência. Foi uma das formas de ajuste do colono ao meio que o circundava; por vezes protegeu-o dos conflitos e, por outras, refletiu as tensões insuportáveis que desabavam sobre seu cotidiano. Ajudou-o a prender a amante, matar o rival, afastar invejosos, lutar contra os opressores, construir uma identidade cultural. Muitas vezes resolveu seus problemas com o outro mundo; outras tantas lançou-o em abismos terríveis. Mas foi quase sempre a ponte para o sobrenatural (1986, p. 155).

Em se respeitando a especificidade do caráter individual das práticas coloniais, o que a distancia do pensamento medieval de encontros de bruxas e sabás, o campo de atuação do *homo magus*, apresentado por Souza, é bastante semelhante ao apresentado por Bethencourt. Ainda que realizando uma “ponte para o sobrenatural” ela foi, geralmente, construída para atender às necessidades e vicissitudes do mundo terreno e não do espiritual.

## 5.2 O campo de atuação do *homo magus mato-grossense*

Tomando por base o campo de atuação proposto por Bethencourt (2004) e Souza (1986) será buscado apresentar, com algumas modificações que contemplem as especificidades, o campo mato-grossense do setecentos.

### 5.2.1 Assuntos Amorosos

Em relação ao primeiro campo de atuação proposto por Bethencourt, o relativo aos assuntos amorosos, pensado como práticas onde são produzidos “feitiços para o domínio e a recuperação dos amantes ou maridos” (BETHENCOURT, 2004, p. 217), foi possível verificar sua prática no Mato Grosso setecentista. Gabriel de Magalhães Moraes, homem branco, diz que “ouviu dizer a Francisca Cubas” uma parda mestiça, que sua mãe, também de nome Francisca Cubas, e também identificada como parda mestiça, sabia “fazer feitiços com uma bolsa”. Disse ainda que a “Francisca filha lhe disse que sua mãe lhe dera certos pós para deitar nele testemunha a fim de a querer bem”. Não foi possível saber se a prática surtiu resultados. Aparentemente pela queixa da vítima do feitiço é de se supor que não.

Em outras duas denúncias são apresentadas práticas que caminham no sentido contrário à acima apresentada. A prática de feitiçaria visou afastar o amasio de sua amante. Na denúncia de Carlos Pedroso de Alvarenga, homem branco, ele afirmou ter ouvido dizer a uma índia chamada Joaquina que uma outra índia, Páscoa de Barros, “tinha comprado feitiços para deitar em certo homem, e isto ouviu a mesma índia dizer a tal Páscoa, e ela conveio dizendo que foi verdade, que tinha comprado...” (DVGCEC, 1785, p. 82-83). Por ter sido referida, Joaquina comparece diante do visitador e esclarece a denúncia. Ela confirma que “é verdade que a índia Páscoa de Barros casada e moradora nessa Missão comprara remédio, ou meizinha para deitar em um seu amasio”. A prática tinha por finalidade não enfeitiçar ou trazer para si o seu “amasio”, mas sim com o “fim de que a deixasse” (DVGCEC, 1785, p. 99). Nesse caso o feitiço visava afastar o homem da vida da índia Páscoa e não obter, reatar ou fortalecer laços afetivos, práticas mais comuns quando se refere a feitiços de amor.

### 5.2.2 Problemas de Saúde

Uma das maiores adversidades enfrentadas pelos habitantes de Mato Grosso, no período pesquisado, está relacionada com a saúde, ou a ausência da mesma nos seus moradores. A luta pela sua obtenção é uma constante no cotidiano dos seus habitantes e a documentação se faz abundante nesse sentido. A vitória ou a derrota sobre ela significou, muitas vezes, a diferença entre viver e morrer Segundo Barbosa de Sá “a morte era uma companheira constante” (1975, p. 37).

Não se deve esquecer que as dificuldades relacionadas à saúde estão presentes desde o início da trajetória, do Porto de Ararituaba, onde problemas como os gerados pela intermitência no consumo de alimentos, a fadiga - pelo excesso de horas trabalhadas -, a variação da temperatura - de “excessivo calor de dia” para um “demasiado frio de noite” -, a péssima qualidade das águas – em alguns trechos dos rios -, a presença de insetos, como sendo alguns dos responsáveis pela debilidade física dos viajantes (TAUNAY, 1981, p. 106).

Diante de tamanhas adversidades o corpo físico sucumbia muitas vezes ao poder de sezões, diarréias, corruções, febres e outras doenças. Em um documento monçoeiro datado de 1785 seu autor confessa que “o que tinha mais medo” eram as “ameaças de moléstias” (*in* TAUNAY, 1981, p. 229).

Com a chegada ao porto de Cuiabá, Vila Bela ou a outra parte do Mato Grosso a luta pela sobrevivência continuava. Em menos de uma década de iniciado o período da mineração as desistências diante das dificuldades já se faziam sentir. No ano de 1728, Barbosa de Sá registra que muitos moradores de Cuiabá se retiram para Povoados [São Paulo] ou Goiás. Eles estavam

[...] deliberados a deitar tudo em canoas seguirem viagem Povoados uns e para Goiás outros, navegando até onde pudessem por não experimentarem tantas misérias, trabalhos, calamidades, pragas, enredos, miscelâneas, excomunhões e maldições, que tudo a um tempo e por todos os modos experimentavam (1975, p. 23).

Uma das grandes responsáveis por “tantas misérias” eram as doenças que conviviam cotidianamente com a sociedade de então. É ainda Barbosa de Sá que registra que em 1737, na Vila de Cuiabá, a população foi vítima de “maleitas malignas e sezões que todos os dias iam a enterrar dez, doze e às vezes mais”

(1975, p. 37). O passar dos anos parece não ter trazido significativas modificações para a saúde mato-grossense. É o que informam os Anais de Vila de Bela para o ano de 1786 que em consequência de uma seca ocorreu uma “horrorosa mortandade que desde o mês de setembro se tem sentido, principalmente no arraial do Campo do Pilar, que está quase extinto; e nesta Vila, de doenças inflamatórias, violentos garrotilhos, sarampos e disenterias” (ANAIS DE VILA BELA in AMADO & ANZAI, 2006, p. 286). Entre esses dois documentos, dezenas de outros denunciando os problemas provocados pelas doenças.

Elas não poupavam nenhum tipo social. Negros, índios, brancos e mestiços, pobres e ricos. As dificuldades com as doenças não poupam mesmo os profissionais de saúde. Em 1785 em Vila Bela ocorreram “muitas moléstias graves, de que morreram muitas pessoas, entrando advogados, cirurgiões e até o único boticário” (ANAIS DE VILA BELA in AMADO & ANZAI, 2006, p. 255). Até o Governador Luís de Albuquerque de Melo Pereira e Cáceres, foi vítima de uma delas. É o que registram os Anais de Vila Bela em 1789, dando destaque à “enfadonha moléstia que padecia” o governador que “apesar das dores, mortificação e grave detrimento que sofria, nunca faltou ao despacho ordinário e todo o mais expediente de seu feliz governo...” (ANAIS DE VILA BELA in AMADO & ANZAI, 2006, p. 277).

Encontrar soluções para esses problemas demandava muitos gastos, além de esforços públicos e privados. Profissionais da saúde e medicamentos eram solicitados aos poderes públicos. Esta não foi uma prerrogativa exclusiva do poder público. “Alguns proprietários de escravos desta vila também possuíam homens com habilidade no ofício de sangrador/barbeiro e tirador de dentes, devendo tais serviços serem alugados...” (JESUS, 2001, p. 68).

Quando estes recursos mostravam-se insuficientes, buscava-se a utilização da farmacopéia e conhecimentos terapêuticos locais. Outra forma de busca da cura era o apelo ao outro mundo, através de seus praticantes de magia e feitiçaria. Brancos, africanos, índios e os descendentes desses grupos, buscavam respostas em seus legados culturais e, através do diálogo entre eles, formavam novos modelos para atender às suas dificuldades. Esse leque de opções foram formas buscadas para superar as doenças, adversárias que ceifavam e mutilavam muitas vidas nesse universo social.

Os pedidos de profissionais vêm de toda a parte do Mato Grosso. Ainda que alguns estudos questionem a tese de que existia um pequeno número de

profissionais da saúde para o Brasil Colônia, os documentos setecentistas apresentam solicitações e reclamações das ausências destes no Mato Grosso (JESUS, 2001; MARQUES, 1999, RIBEIRO, 1997; PIMENTA, 1997). É o que ocorre nos anais de Vila Bela para o ano de 1785. Neles consta que

Em 25 de março faleceu Reverendo Álvaro Loureiro da Fonseca Zuzarte, cavaleiro da ordem de Cristo e capelão da expedição das reais demarcações, que acompanhou, desde o Pará, os oficiais destinados pela Corte de Lisboa para a mesa real diligencia. Foi geralmente sentida a sua morte. Ele era bem aceito e se fazia estimado de todos; porque ela [a morte] foi muito arrebatada, falecendo com três dias, sendo talvez a causa a falta de professores que acorressem a gravidade das sezões, que foram da maior malignidade (ANAIS DE VILA BELA in AMADO & ANZAI, 2006, p. 257).

Esse espaço do profissional da cura será ocupado por diversos tipos sociais, hierarquias profissionais e saberes. Segundo Jesus “no interior da arte médica existia uma hierarquia de especialidade e de salários. O médico ocupava o topo da pirâmide, vindo em seguida o cirurgião, o boticário, o barbeiro/sangrador, o enfermeiro e a parteira” (JESUS, 2001, p. 109). Essa hierarquia de especialidades e salários também se desdobra no tipo social. A mesma pesquisadora afirma que “escravos e forros eram normalmente barbeiros/sangradores ou enfermeiros que aprenderam o ofício por meio da experiência” (2001, p. 163). Em 1780 um documento informa ao Governador Luis de Albuquerque de Melo Pereira e Cáceres “a compra de um negro barbeiro para a sangria”. Indo ao encontro da observação de Jesus, sobre o processo de aprendizagem por meio da experiência, o autor explica que há que ter “quem lhe diga a quem há de sangrar, aonde, e que [...] pois nem todas as moléstias requerem tal remédio, antes em muitas é [...] nocivo...”<sup>146</sup>

A participação nesse universo de cura, trouxe benefícios para os que habitavam o mundo dos escravos ou dos mais desfavorecidos dessa sociedade. Além do exercício de uma profissão e de alguma remuneração por ela, há registros de prerrogativas especiais para escravos que exerciam essa função. É o caso apresentado na correspondência, anteriormente citada, assinada por Joseph M.

---

<sup>146</sup> Compra de um escravo barbeiro. Fundo; Governadoria, Grupo: Secretaria de Governo, Série: Correspondência Passiva, Local, p. Vila Bela, Ano, p. 1780 26 3, Doc. 87

Cardoso da Cunha, onde ele registra que nenhuma pessoa poderia “castigar ou puxar para serviço algum” Ignácio Batista, escravo que servia em um hospital<sup>147</sup>.

Além da falta de profissionais a ausência de medicamentos é outro problema no campo da saúde. Em 1797 uma solicitação é feita de um forte chamado Registro do Jaurú. Nesse documento Marcelino Ribeiro solicita ao governador.que, devido “à existência de doença na localidade”, se faz necessário que “seja enviado alguém para aplicar remédios”<sup>148</sup>. Francisco dos Guimarães, em documento ao Governador Luis Coutinho registra o seu descontentamento com o preço dos medicamentos. Ele escreve:

[...] achei tanto excessivo, que me deixei ficar suspenso, procurando que entendesse, me faltava a necessidade de conformar -me com o preço e reduzi-lo ao outro mais moderado, porque a Trementina vindo-me ... a 12 vinténs, me pediam 2/8 pela libra, e o Maná que me veio de 60, a 2/8 baixando-se porém, posteriormente estes preços, mas tão pouco que me não pude acomodar com a disparidade e até que chegaram as ordens de V.Ex. para o retrocesso das tropas, com que fiquei meio persuadido que mais não seria necessário a botica ...<sup>149</sup>

Na ausência ou escassez de remédios da botica oficial, os saberes populares de sociedades européias, indígenas, africanas e de seus descendentes apareciam como opção à solução dos males do corpo. Em uma correspondência datada de 18 de março de 1777, João Lopes escreve que os serviços de construção do Forte do Príncipe da Beira estão atrasados devido às moléstias que as pessoas têm enfrentado. “Vômitos, diarréias, esfriamento das extremidades”, são algumas das doenças citadas no documento. Para solucionar o problema o tratamento proposto incluía “ervas medicinais, como o chá de fumo bravo e fedegoso”<sup>150</sup>.

Em outro caso, para solucionar uma moléstia, Francisco de Souza “pagou a um cabra do [...] Capitão Domingos Carlos chamado Bento para lhe curar uma escrava de uma moléstia que tinha o que fez com varias digo com raízes, porém sem efeito...” (DVGCEC, 1785, p. 59).

<sup>147</sup> Carta de livre trânsito para Ignácio Batista. Fundo: defesa, Grupo: Forte, Série: Correspondência Ativa, Local: F. P. Beira, Ano 1779, APMT.

<sup>148</sup> Correspondência de Marcelino Ribeiro ao Governador. Fundo; Defesa, Grupo: Destacamento, Série: Correspondência, Local: Registro do Jaurú, Ano 1797 A 30 11, Doc. 40, APMT.

<sup>149</sup> Francisco dos Guimarães a Luis Pinto de Souza Coutinho. Vila do Cuiabá, 20 de setembro de 1771, Mss., Lata 1771 A-APMT, apud.Jesus, 2001, p.86.

<sup>150</sup> Carta de João Lopes ao Forte da Beira. Fundo: Defesa, Grupo: Forte, Série: Correspondência Ativa, Local Forte Príncipe da Beira, Ano 1777 – APMT.

Um outro caminho, que não exclui os anteriores, foi a utilização das práticas mágicas e feitiçaria como soluções para os problemas do corpo. Não é possível afirmar que a procura por esse tipo de soluções tenha sido um recurso último utilizado pelos interessados no processo de cura. É mais pertinente pleitear a tese de que elas faziam parte de um repertório cultural vasto e que poderia ser utilizado em conjunto, ou paralelamente, a outras soluções.

Assim, medicina, religião, práticas mágicas e feitiçarias caminharam mais que lado a lado nesse universo colonial. Elas foram partes de uma mesma tentativa de oferecer respostas às mazelas ora identificadas com o corpo, ora com a alma. A própria Igreja Católica promove essa integração. Nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, do século XVIII, é determinado que

[...] como muitas vezes a enfermidade do corpo procede de estar a alma enferma com o pecado...mandamos todos os Médicos e Cirurgiões e ainda Barbeiros, que curam os enfermos nas Freguesias onde não há Médicos...que indo visitar algum enfermo tratem primeiro da Medicina da alma, admoestando a todos que logo se confessem, declarando-lhes, que se assim não o fizerem, e não podem visitar, e curar, por lhes estar proibido por direito, e por esta Constituição...<sup>151</sup>

Onde os profissionais e as terapêuticas humanas não obtinham sucesso entravam em cena os poderes do sobrenatural. Os documentos sobre o século XVIII no Brasil Colônia demonstram que essas práticas eram freqüentes.

Na Visita do Santo Ofício ao Grão-Pará temos o caso de “uma escrava bujago por nome Maria” que se apresentava “gravemente enferma lançando pela via da Madre vários bichos e sevandijas [sic]”. Sabedor da existência de um escravo “preto José de nação mandiga” que costumava “aplicar alguns remédios e fazer suas curas” Manoel Francisco da Cunha, proprietário da escrava resolveu fazer uso de seus serviços. Ao chegar e ver um bicho que a enferma havia expelido, José afirmou que a mesma possuía outros em seu corpo e começou a sua prática de cura “tirando para a dita preta palavras que nem ela, nem ele denunciante, nem sua mulher que presentes estavam perceberam” (LVSOGP, 1978, p.13).

O processo de cura apresentava uma variedade de ações. Além das palavras utilizou “umas ervas que levava escondida e a água que ele tirou do pote fez uma potajem sem consentir que ninguém visse fazer e veio a dar a dita preta para que a

---

<sup>151</sup> **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**. Livro I, título XI, artigo 160 – Biblioteca Nacional.

bebesse”. Além disso ele “pediu uma espiga de milho e uma enxada e dando-lhe ele denunciante tudo foi em direitura [direção] para o quintal”. Após mandar que ninguém o acompanhasse “deu quatro cavadelas ao pé de um limoeiro e em uma cova que fez enterrou a dita espiga estando sempre a falar como quem rezava e abrindo a dita cova já tapavam outra vez com terra de espinhos que ai se achavam cortados”. Ao final do ritual de cura José pediu dinheiro pelo serviço, recebeu um tostão de Manoel e foi embora. A denúncia não esclarece se a escrava ficou curada da enfermidade. No entanto esclarece que aquela não era a primeira vez que José realizava aquele tipo de cura, pois já tinha realizado a mesma prática em dois outros pacientes. Isso demonstra que a prática era comum no Grão-Pará do século XVIII (LVSOGP, 1978, p.13).

Em Mato Grosso a situação não se fez diferente. Nauk de Jesus, ao pesquisar a questão da saúde e da doença nesse cenário setecentista, afirma que havia se deparado “com um universo marcado por trocas culturais recíprocas, interação das práticas oficiais de cura e práticas populares afeitas ao mundo do sobrenatural” (JESUS, 2001, p. 17). Esses limites aparecem na documentação de forma muito tênue. Onde a doença ou a cura são motivadas ou solucionadas com ações naturais ou sobrenaturais é algo difícil de situar.

É apresentado um caso em que Josefa da Silva, “filha de uma liberata” (DVGCEC, 1785, p. 66), é citada pelo Capitão Pedro José Amaral, como sendo curada de uma “moléstia que padecia na perna ou joelho” pelos feitiços do escravo Moxiba. Em seu depoimento ela nega ter usado tal terapia e esclarece que

[...] nem sarara de tal moléstia, e nem sabe se o tal escravo é feiticeiro, e somente ouve dizer vulgarmente que cura de feitiços, porém que ela testemunha curara de raízes digo com raízes, e folhas pisadas, pondo sobre a moléstia sem mais bênçãos, ou palavras alguma. (DVGCEC, 1785, p. 67)

Ainda sobre as buscas de soluções para os males físicos no Mato Grosso setecentista Jesus afirma que

Feiticeiros/curandeiros, benzedores, orações, amuletos e mezinhas foram recursos buscados pela população, pois eram práticas intimamente ligadas ao universo cultural de cada indivíduo e serviram como suporte na ausência de medicamentos e profissionais de medicina (2001, p. 49).

Essas soluções imateriais para os problemas das doenças são apresentadas, grosso modo, em dois campos. O primeiro, o que diz respeito às curas das moléstias do corpo e um segundo que se remete ao campo das moléstias da alma, normalmente provenientes de práticas de feitiçaria.

Em relação ao primeiro campo iremos encontrar, predominantemente nas práticas mágicas, envolvidas em solucionar alguns dos problemas provenientes dos males físicos que afligiam a população. As curas propostas visam atingir doenças “de lombrigas”, “sezões”, “quebrantos de ar”, “bicheiras” e “feridas”.

A terapêutica utilizada para as soluções desses problemas nos documentos pesquisados é sempre a mesma: o uso da palavra que pode ser interpretado, por vezes como uma bênção, outras como um pedido de oração e, outras ainda, como evocações de fórmulas orais mágicas. Não foi encontrada, em nenhum documento pesquisado, as práticas mágicas associadas a outro tipo de terapia, quer oficial, quer popular, como remédios de botica ou ervas medicinais.

Alguns depoimentos apontam os praticantes de magia como usuários de bênçãos nas curas de seus pacientes. É o caso de Bernardo da Cunha Chaves que “cura de lombrigas com bênçãos” (DVGCEC, 1785, p. 76); ou Leandro Garcia Leite que “benze bicheiras” (DVGCEC, 1785, p. 31); ou ainda Manuel da Costa Teixeira que “benze dear [de ar]” (DVGCEC, 1785, p. 18). O último exemplo, o de Patrício Antunes, a única mudança apresentada é o número de tipos de doenças curadas. No caso duas onde ele era “acostumado a benzer crianças de lombrigas e ainda de sezões” (DVGCEC, 1785, p. 11-12).

Um pouco mais detalhadas são denúncias que explicitam o uso da palavra como instrumento utilizado para a bênção. Esse é o caso de Manoel Cardoso que costumava “benzer com palavras feridas” (DVGCEC, 1785, p. 94), ou Roque da Silva Lopes que “benze bicheiras com palavras” (DVGCEC, 1785, p. 90).

O tipo de palavras utilizadas é algo que merece a atenção dos denunciantes. Quando da denúncia de Francisco Bueno o seu denunciante informa que o denunciado “benze de quebrantos e dear [de ar] mas que ele testemunha não sabe com que palavras” (DVGCEC, 1785, p. 18). Em outra denúncia Gonçallo de Paes Barros é acusado pois “benze de quebranto com palavras” (DVGCEC, 1785, p. 15). A atenção dedicada à explicação sobre o desconhecimento das palavras usadas, demonstra que as mesmas tinham importância nesse universo cultural.

Em uma outra denúncia é possível perceber a importância das palavras utilizadas. Francisco de Paula é denunciado pois “benze de lombrigas, e de certas orações contra elas” (DVGCEC, 1785, p. 17). Nesse caso é possível perceber que a benção é feita através da oralidade, não se sabe se acompanhada de outro ritual - como expressões corporais ou apetrechos- , e que o conteúdo dessa oralidade são orações. O único caso em que se especifica a oração utilizada está contido na denúncia feita contra Patrício Antunes. Nela, o denunciante esclarece que o denunciado “benze crianças de lombrigas com palavras de Santo Antonio” (DVGCEC, 1785, p. 17).

Merece destaque que as curas dos problemas físicos estejam bastante concentradas nas atividades dos que realizam as práticas mágicas. Assim é possível perceber um campo que separa as práticas mágicas, com finalidades terapêuticas visando o corpo físico, das de feitiçarias. Estas, destinadas a soluções de problemas produzidos por elementos imateriais, mesmo que seus desdobramentos apareçam no corpo físico em forma de doença.

#### 5.2.2.1 Doenças provocadas pelo outro mundo

O campo das doenças provocadas por feitiçarias, que tem como consequência a produção de malefícios, faz parte de um universo binário. De um lado temos o fazedor de feitiço, o feiticeiro, e de outro temos o curador de feitiços que, interessante notar, não recebe um outro nome para designá-lo. Ele é conhecido como curador de feitiços. Em algumas denúncias pesquisadas os papéis de fazedor e curador são atribuídos à mesma pessoa.

A origem dos malefícios nem sempre é claramente atribuída a uma origem espiritual ou material. O uso de ervas e outros elementos da farmacopéia popular ou das boticas oficiais podem ter feito parte das práticas de feitiçarias. Jesus afirma que

Tanto os cirurgiões como os feiticeiros utilizavam produtos da fauna e da flora, ora para provocar malefícios, ora para preservar o corpo. Doença-feitiço-veneno se confundiam no pensamento colonial, e as práticas adotadas para lidar com os três casos eram as mesmas (2001, p. 52).

Na denúncia realizada contra Francisco, o Suçu, relativa à morte dos cinco escravos do seu senhor, durante todo o tempo pairou a dúvida se ela teria sido provocada por feitiçaria ou por veneno<sup>152</sup>. Vejamos um pouco mais de perto essas práticas.

#### 5.2.2.2 Doenças: malefícios e curas

Em relação às doenças produzidas por malefícios vamos encontrá-las das seguintes formas: a primeira, de uma motivação imaterial e com conseqüência não explicável no mundo físico, o que a remete também para ser explicada por elementos do outro mundo. Esse é o caso do feiticeiro Antônio Mina. Ele aparece em três denúncias pela prática do mesmo crime sobre a mesma vítima. Segundo os depoimentos o referido negro “era feiticeiro” e isto era evidenciado “através de malefícios que deita em seus parceiros”. A vítima que ficou conhecida pelos documentos chamava-se José Benguela e era escravo do mesmo senhor do praticante do ato da feitiçaria. A conseqüência dos malefícios, provocado por um feitiço feito com “agulha enleada”, que Antônio “deitara” sobre José aparecia através da eliminação pela boca de objetos como “carvão, agulhas, e outras imundícias”. Tanto o instrumental utilizado para a realização do malefício quanto as suas conseqüências somente poderiam ser explicados como sendo obra do outro mundo. Os objetos eliminados por José deveriam ser pensados como sendo depositados em seu organismo por algum fenômeno do além (DVGCEC, 1785, p.16, 105, 107).

A segunda forma deriva de uma causa imaterial e de uma conseqüência física. Nesse caso um malefício é identificado como causador de problema na saúde do enfeitado. Ursula de Campos Rondon denuncia que em sua casa veio um escravo do Capitão Domingos Carlos de Oliveira, de alcunha “Moxiba” para atender a uma “enferma que diziam enfeitada”. Ela explicou que ele “fizera uma cura de feitiços com frango preto na cabeça”. A denunciante diz não ter acompanhado todo o

---

<sup>152</sup> Ação de Justificação contra Francisco Preto, Vila Bela, 1799. Tribunal da Relação, caixa 2, ano 1793 a 1800, doc. nº 47. Vila Bela, ano de 1799-APMT.

ritual mas , “contudo sabe pela notoriedade com que fez a cura e tem fama de curador de feitiços, e dentro do frango em que esfregou a enferma se achou um manajo (sic) de cabelo” (DVGCEC, 1785, p. 145).

A explicação para a enfermidade da pessoa na casa de Ursula era, segundo diziam, resultante de um feitiço. Nesse caso a cura para o mal foi proposta utilizando-se do mesmo arsenal de origem imaterial que o causador da doença. O tipo de terapia parece ter resultado em sucesso pois, como informa a depoente, ele “fez a cura”. (DVGCEC, 1785, p. 145).

Outro caso ocorre entre um grupo de indígenas. Matheus Cugarede, índio castelhano, acusa João Grande, outro índio, de ser o responsável por uma “moléstia em um pé”. Segundo o denunciante a informação veio da própria mulher do feiteiro, Maria Rosa. Ela teria dito que “a moléstia em um pé que ele testemunha padecia era feitiços que seu marido lhe havia deitado”. Além da denúncia, ela o curou da referida moléstia (DVGCEC, 1785, p. 39).

Os exemplos, da escrava de Ursula e do índio Matheus Cugarede, servem também como uma ponte entre as doenças provocadas e as curadas. Nesse caso nós temos um possível processo de feitiçaria, onde o autor, no primeiro caso não é identificado, e, no segundo é o índio João Grande, e dois outros processos de curas, onde Moxiba e Maria Rosa aparecem como os agentes da ação.

Outros casos remetem apenas ao processo de cura de um malefício praticado. Francisco Dias Paes denuncia Miguel afirmando que ele “cura de feitiços com rezas de que tem fama, e ele testemunha sabe por ter ouvido dizer as muitas pessoas” (DVGCEC, 1785, p. 121). Em outro caso Francisco de Souza denuncia um escravo do Capitão Domingos Carlos. O conteúdo da denúncia é breve, constando apenas que o referido escravo “...costuma curar feitiços” (DVGCEC, 1785, p. 59). Possivelmente o escravo ao qual o denunciante se refere é o nosso conhecido Moxiba, pois o mesmo era escravo do Capitão Domingos e um dos mais denunciados na visita de 1785.

Se o malefício é o elemento gerador dos problemas, eliminá-lo pode fazer cessar a ocorrência do mal. Há que se ter em mente que muitos malefícios são feitos utilizando-se de elementos materiais. É como um elemento fixador do mal produzido. Foi visto acima um caso desses, quando Antônio Mina fez uso de uma agulha para a sua prática.

O caso que fornece mais detalhes em relação a essa lógica é o que envolve Manoel Quiçamá. Ele é denunciado por ter colocado “na porteira do curral do Capitão Domingos Carlos um lenço de tabaco, que tinha achado enterrado na mesma porteira com muitos ingredientes”. Ao saber da atitude tomada pelo feiticeiro, e tomando-a como prática de feitiçaria, o preto forro Joaquim Moreira ateou fogo ao embrulho. O entendimento do por que da atitude de Joaquim Moreira é expresso pelo próprio Quiçamá ao tomar-lhe satisfação pela tal queima, dizendo que “não era coisa má”. Em outro depoimento ele afirma que “aquilo não era feitiço, mas remédio para curar aos outros de feitiço” (DVGCEC, 1785, p. 62). Ou seja, se o embrulho fizesse parte de uma prática de feitiçaria a queima teria tido sentido e, provavelmente, foi esse o elemento motivador da atitude tomada pelo preto forro Joaquim. Ao queimar o embrulho ele estaria destruindo, com ele, os elementos causadores dos malefícios. Em outras palavras ele estaria desfazendo o feitiço.

Em relação às doenças provocadas por malefícios vamos encontrar enfermos que foram aleijados por práticas de feitiçaria e buscam cura em outros feiticeiros. Domingos Moxiba é acusado de curar “a um seu parceiro, chamado João que estando aleijado e diziam ser feitiço, digo João que estava doente, da qual enfermidade ficou aleijado” (DVGCEC, 1785, p. 62). O mesmo Moxiba é denunciado por curar uma “dor na perna” da enteada de Francisco José de Oliveira (DVGCEC, 1785, p. 60).

### 5.2.3 Aspirações Sociais

Em uma sociedade onde as adversidades para escravos e pobres são de grande monta, as possibilidades de mobilidades sociais, ainda que pequenas, serão buscadas no universo de praticantes de magia e feitiçaria. Bethencourt chama a atenção para o seu uso na “obtenção mágica das boas graças dos senhores; adivinhação da sorte dos casamentos; conhecimento do paradeiro de um parente desaparecido” (BETHENCOURT, 2004, p.217). Souza percebe, em relação ao Brasil Colônia, que “muitos dos escravos das Minas acreditavam que ‘a raiz de trigo que dava nos brejos’ tinha poder para livrar de castigos. Outros raspavam as solas dos sapatos dos senhores para que estes não mais batessem neles...” (1986, p. 206).

Chama a atenção também para o papel das práticas de adivinhações como apaziguadora dos temores, anseios e saudades causados pela distância entre colônia e metrópole (1986, p.185). Ainda que na documentação pesquisada não se tenha encontrado nenhuma prática explícita às finalidades acima, há que se chamar a atenção para denúncias lacônicas onde as mesmas podem ter estado contidas. Em relação à primeira finalidade, a obtenção mágica das graças do senhor, foi encontrado um paralelo no caso de Maria Eugênia que pulverizava e passava em fumaça as cartas destinadas ao Governador, por certo, com a finalidade de lhe cair em “boas graças”<sup>153</sup>. As práticas de adivinhações também foram bastante recorrentes, aparecendo em nove denúncias. Em algumas, como a do escravo do Capitão Ferreira de Azevedo, elas não tem sua finalidade explicada. É bem provável que algumas dessas adivinhações podem ter sido realizadas visando solucionar os problemas de futuros casamentos ou o paradeiro de pessoas longe ou desaparecidas. A disparidade entre homens e mulheres na sociedade matogrossense do período pesquisado, em franca maioria masculina e a distância entre essa região em relação à metrópole e outras regiões da própria colônia, suscitam esse tipo de apelos.

#### 5.2.4 Problemas Econômicos

Seguindo ainda a divisão das práticas proposta por Bethencourt é possível perceber a participação do *homo magus* na busca de soluções para os problemas econômicos. Fazem parte dessa divisão as práticas de “feitiços para melhorar as vendas; adivinhações da sorte dos negócios; recuperação de dívidas; conhecimento do paradeiro de objetos, animais e escravos perdidos” (2004, p. 217).

Esse tipo de prática já se encontra associada aos praticantes de magia e feitiçaria, com o apoio das forças das trevas, desde a Idade Média. É o que se pode ver o que ocorre em 1403 em Portugal quando “D. João I proibia a procura de ouro, prata ou qualquer outro valor por meio de varas, espelhos ou demais artifícios:

---

<sup>153</sup> Fundo: Governadoria, Grupo: Séc. de Governo, Série: Correspondência Passiva, Local: Cuiabá 1778, Fot: 44 - APMT

acreditava-se que esta era atividade privativa de feiticeiros, e assistida dos favores do demo” (ALMEIDA, 1968, p. 403).

Em relação ao paradeiro de objetos no universo pesquisado temos o caso de Manoel Jozé que

[...] fazia adivinhação de peneira com uma tesoura, e isto por fama pois andava ganhando por adivinhar coisas perdidas, além de ter ouvido ao mesmo delinquente, que se gabava a ele testemunha de que sabia quanto queria de coisas ocultas por força de certas palavras que dizia... (DVGCEC, 1785, p. 137).

Em outra denúncia sobre o mesmo Manoel Jozé o denunciante esclarece que ele fez uso dessa prática “para adivinhar quem tinha furtado uma canoa em casa de um pardo chamado Jerônimo de Souza na vizinhança da Aldeinha do rio acima” (DVGCEC, 1785, p. 139).

#### 5.2.5 As demandas judiciais

Ainda nas divisões propostas por Bethencourt estão as demandas judiciais. Segundo o autor elas produziram uma “inclinação mágica da vontade dos juizes” (BETHENCOURT, 2004, p. 217). As práticas teriam como finalidade a interferência nas decisões do campo de justiça. Conforme foi exposto anteriormente, a documentação setecentista mato-grossense demonstra que os conflitos entre a sociedade e os poderes controladores da justiça eram muito comuns. Eles se inscrevem nos confrontos de órgãos dos poderes públicos entre si, órgãos do poder eclesiástico e deles com a população. Entre mandados de prisão, processos, condenações, perdões e solturas, a trama do jogo do poder entre membros ou grupos dessa sociedade, apresenta um cotidiano conflituoso. Para solucioná-los práticas e caminhos diversos são adotados.

Os praticantes de magia e feitiçaria não estiverem ausentes desse debate. Em 1778 um documento remetido ao Governador Luis de Albuquerque de Melo Pedreira e Cáceres traz à cena histórica uma das feiticeiras mais pitorescas e conhecidas da história do Mato Grosso: a nossa já conhecida Maria Eugênia. Vamos conhecer a sua história de forma mais abrangente.

O primeiro pesquisador contemporâneo a escrever sobre essa personagem é o historiador Carlos Rosa. Ele a apresenta ao cenário intelectual através de um breve artigo intitulado “O caso Maria Eugênia”<sup>154</sup>.

Na introdução do artigo o autor coloca que

Em início de 1778, a negra crioula e forra Maria Eugênia de Jesus, presa na cadeia de Cuiabá por difamação, era caracterizada pelas autoridades como ‘grande revoltosa e péssima de língua’, um monstro. Mesmo presa, continuava a fazer ‘ofensas máximas a muitas senhoras na sua honra’, particularmente às esposas do Mestre de Campo e do Sargento Mor (ROSA, 1986, p. 12).

O formato em duas páginas do artigo não reduz a sua importância. Nele o autor aponta para importantes questões a serem analisadas em relação à sociedade colonial, de forma geral, e a cuiabana, de forma mais específica. Ele chama a atenção para a ruptura social que Maria Eugênia apresenta quando acusada de “péssima língua”. As críticas sociais, até então conhecidas, ficavam circunscritas “nos limites do âmbito letrado, lugar da minoria dominante, numa sociedade majoritariamente analfabeta” (ROSA, 1986, p. 12). O caso Maria Eugênia demonstra que “aqueles saberes contundentes, portanto, não seriam monopólio de letrados, mas talvez ao contrário, mesmo quando veiculados por escritos, poderiam ser oriundos da grande planície iletrada” (ROSA, 1986, p. 12).

O que é colocado em cena não é a figura individual de Maria Eugênia mas o simbolismo de sua representação como membro de um tipo social – negra, crioula e forra – que interfere, que denuncia, que incomoda o conjunto da sociedade mato-grossense. Indo além, ela se coloca como partícipe dessa sociedade. Sujeito dela.

E todos os seus atos são realizados sob os auspícios da lei. O Vigário de Cuiabá José Correa Leite [Leitão?] ao denunciar Maria Eugênia ao Governador Luis de Albuquerque de Melo Pedreira e Cáceres escreve que tinha sido informado que ela “presa que se acha a ordem de V.Exa. nesta cadeia usava de certas feitiçarias, diabruras ou embustiárias ainda na prisão em que se acha e que as praticava com um preto forro por nome Manoel, que toda a noite ia falar aquela”<sup>155</sup>. A denúncia

<sup>154</sup> ROSA, Carlos. O Caso Maria Eugenia. In: **Diário Oficial do Estado de Mato Grosso – Suplemento Mensal** Ano I Cuiabá 31 de julho de 1986, p.12-13.

<sup>155</sup> Denúncia José Corrêa Leitão ao Governador Luis Albuquerque de Melo Pereira e Cáceres contra Maria Eugênia. Fundo: Governadoria, Grupo: Séc. de Governo, Série: Correspondência Passiva, Local: Cuiabá 778, Fot, p. 44 – APMT.

apresenta uma prisioneira que, mesmo sob cárcere, realiza práticas de feitiçaria e recebe visitas diárias noturnas, demonstrando que a mesma possuía regalias na prisão. Isso permite refletir que o papel de feitiçeira havia dado a Maria Eugênia certas prerrogativas, privilégios sociais.

Esse espaço conquistado por Maria Eugênia era ocupado buscando interferir na vida da sociedade. Ora com sua “língua infamadora das honras” que atingia “a mulher do Mestre de Campo, e a do Capitão Mor e a do Sargento Mor”, atingindo a honra de mulheres e, por conseguinte, de famílias cuiabanas. Indo além, ela buscava agir para, utilizando a expressão de Bethencourt, produzir uma “inclinação mágica da vontade dos juizes”. Para tal aplicava suas feitiçarias nos “requerimentos ou cartas” que envia ao Governador Geral. Buscando obter sucesso, possivelmente a sua liberdade. Para atingir suas finalidades os documentos “eram pulverizados com essas embustiárias e passados por certas fumaças”.

### **5.3 As formas de realizarem as práticas mágicas e feitiçarias**

As formas utilizadas para as realizações das práticas mágicas e feitiçarias contribuem para reforçar a tese da sintonia do Mato Grosso, durante o século XVIII, com o restante da colônia, Europa e algumas localidades africanas. As suas formas de praticá-las, as variedades de instrumentos, fórmulas, ingredientes e seus produtos pertencem ao mesmo rol que se apresenta nessas outras localidades durante o período colonial. Comparando o universo pesquisado por Laura de Melo e Souza para o Brasil colonial com o apresentado na documentação mato-grossense do setecentos fica claro que o nosso *homo magus* faz parte de um universo bem mais amplo que o do Mato Grosso e que suas práticas demonstram seu cosmopolitismo.

### 5.3.1 Práticas de Adivinhações

As práticas de adivinhações foram “largamente difundidas por todo o ocidente cristão”. A sua associação ao diabo coube ao teórico São Tomás de Aquino. Segundo a sua análise “insistir em adivinhar o futuro e ir além das potencialidades da razão humana ou das revelações divinas era pecado grave, que via como pacto demoníaco” (SOUZA, 1986, p. 157).

A sua importância também foi grande no universo de algumas sociedades africanas. Thornton escreve que “as revelações africanas dos séculos XVI e XVII podem ser divididas em várias categorias”. O presságio e a adivinhação envolvem o estudo de eventos para determinar as intenções do outro mundo. (2004, p. 317).

Em relação ao Brasil do quinhentecento essas práticas não receberam uma grande atenção por parte da Igreja Católica. Esse, foi um período em que os documentos demonstram que ela possui uma preocupação maior com as práticas dos reformistas – em especial dos luteranos – e cristãos novos, as heresias, blasfêmias e sodomias<sup>156</sup>. Ainda que as práticas mágicas e feitiçarias sejam registradas durante o XVI, como a relatada por Souza em relação à Mulata Felícia (1986, p. 158), elas e, por conseguinte, as suas diversas formas de manifestações, somente merecerão uma maior atenção no século XVIII.

Dentre essas práticas, está o processo de adivinhação. Ele se constitui a partir de um conjunto de elementos como instrumentos, orações, animais vivos ou partes dissecadas e vários tipos de objetos. Segundo Bethencourt

A lógica da adivinhação consiste em conjugar elementos simbolicamente valorizados, que se misturam e assumem formas muito variadas, suscetíveis de interpenetração, funcionando o conjuro inicial como um rito propiciatório da manifestação divina ou demoníaca (consoante as autoridades invocadas), sem o qual a sorte perde qualquer sentido (2004, p. 59)

Cabe ao *homo magus* estabelecer correspondências entre esses elementos e as perguntas que se querem respondidas nesse processo. Buscando exemplificar essa lógica, Bethencourt (2004, p.59-60) cita o caso da feiticeira Brites Frazoa que

---

<sup>156</sup> **Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil:** confissões de Pernambuco 1594-1595. Coleção: Documentos para a História do Nordeste, v.III. Recife: UFP, 1970.

utilizou o estanho em contato com a água para adivinhar a uma solteira um possível casamento. Para tal ela dizia:

[...] eu te lanço em nome de São Lionas que amostres aqui se há de cassassar [casar] esta mulher com este homem se não e se houver de ser tu o mostres em casas atiçadas e em mesas alevantadas e se não em paredes rasas. E então saiu o estanho alevantado à maneira de casas e saiom [saíram] outras cousinhas por d'arredor como de crianças porém que não tinham olhos nem boca. E então ele declarante lhe disse que havia de casar com o dito amigo que tinha dito a negra. E assim saiu abaixo dos altos do estanho uma cova [...] logo a maneira de sepultura e que ela Frazoa disse a dita negra esta sepultura que há-de morrer ele cedo<sup>157</sup>.

As variações físicas que o estanho sofre no contato com a água servem de sinais para que Brites possa realizar a intermediação entre os dois mundos. Assim como o estanho, peneiras, espadas, bacias, bonecos, determinados líquidos, fumaças, contas, pedaços de animais serviram de intermediários nesse processo.

Em relação ao Brasil do setecentos elas aparecem com bastante frequência nas documentações, principalmente, nas Visitações do Santo Ofício ou nas Visitas Diocesanas, Pastorais ou Episcopais. Mais uma vez recorrendo a Souza vamos encontrar os praticantes da arte da adivinhação. Em Pernambuco, em 1718, Antônia Maria seria denunciada por Francisco Xavier Viveiros, acusada de buscar adivinhar se o denunciante seria aceito “a ordens pelo bispo”<sup>158</sup>. No Maranhão, em 1750, Margarida Borges foi denunciada ao Santo Ofício por “adivinhar furtos como fez com uma camisa roubada pela negra Mariquita”<sup>159</sup>. Nogueira, ao pesquisar os calundus de Minas Gerais, encontra a denúncia sobre “uma negra chamada Domingas crioula em casa da qual se juntam negros e negras com escandaloso mau fim e uma delas também se diz que no dito ajuntamento se fazem adivinhações o que sabe por assim ouvir de vários negros.”<sup>160</sup>.

<sup>157</sup> Processo de Brites Frazoa. Arquivo Nacional da Torre do Tombo – ANTT, Inquisição de Évora, processo n. 8910, fl. 82r, apud.; BETHENCOURT, Francisco. **O imaginário da magia: feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 59-60.

<sup>158</sup> Processo de Antonia Maria casada com Vasco Janeiro natural e moradora da cidade de Beja Arquivo Nacional da Torre do Tombo – ANTT, Inquisição de Lisboa, processo n.1.377. , fl. 82r, apud, SOUZA, op. cit.; p.159.

<sup>159</sup> Processo de Margarida Borges. Arquivo Nacional da Torre do Tombo – ANTT, Inquisição de Lisboa, processo 1565, apud, SOUZA, 1986, p. 159.

<sup>160</sup> Denúncia contra Domingas Criola. AEAM1, Devassas Eclesiásticas – 1743, fl. 10, apud, NOGUEIRA, André. Negros calunduzeiros na sociedade do ouro – Minas Gerais, do século XVIII. **Revista Faces da Academia**. Campo Grande, v.2, n.1, p. 77-86, jun.2007, p.78-79.

O mesmo tipo de prática é identificado quando da Visita do Santo Ofício ao Grão-Pará. Em um dos casos ocorridos em 1763, a escrava Marcelina Thereza denuncia outra escrava, Maria Francisca de procurar adivinhar o paradeiro do dinheiro de Francisco e Pedro, escravos do mesmo senhor que a denunciante. A mesma denúncia atinge a índia Sabina, acusada por Manoel de Souza Novaiz. Segundo ele, ela “tinha a virtude para descobrir e de fazer feitiços” (LVSOGP, 1978, p. 165).

Como é possível perceber as práticas de adivinhações estão presentes em diversos espaços da Colônia no século XVIII. E essas presenças não se fazem diferentes nos documentos referentes ao Mato Grosso desse período. No universo pesquisado esse conjunto de práticas ocupa um lugar de destaque nas denúncias de 1785. Ela aparece em diversos documentos da Visita de Bruno Pina, apresentando-se em variadas formas. Ela se manifesta tanto no artigo 5º. - de práticas Mágicas - como no 4º. - de feitiçarias-.

Elas envolvem diversos tipos sociais e visam diferentes fins, como descobertas de furtos, busca por coisas ocultas, além de procurar objetos perdidos. Diversificados são também os elementos e fórmulas utilizados para as adivinhações. Espadas, peneiras, tesouras, bonecos, pratos com água, palavras e pedidos aos santos são algumas delas. No entanto extremamente afins com os mesmos conjuntos que se apresentam nesse período em locais diversos.

O primeiro elemento que se percebe é que a prática de adivinhação proporcionava certo prestígio social para os seus praticantes. É o que sugere a denúncia feita por Martinho de Oliveira contra José Antônio das Chagas, homem branco. Ele é acusado de adivinhar “com espada para saber de furtos alheios digo ocultos, e isto sabe por ter ouvido a ele mesmo delinqüente gabar-se que sabe fazer a tal adivinhação”. Na mesma denúncia é registrado que “também Roque da Silva Lopes homem pardo solteiro, e vagabundo, que presentemente mora no (oo) também se jactou”. (DVGCEC, 1785, p.70).

Outro importante elemento que as denúncias deixam transparecer é a freqüência em que furtos e roubos aparecem como elementos motivadores das adivinhações de mágicos e feiticeiros. Essa evidência encontra ressonância quando de uma análise de outros documentos da sociedade mato-grossense setecentista e as práticas de roubos e furtos. Elas fazem parte de um universo envolvendo dos mais necessitados aos mais abastados. Como forma de sobrevivência ou de

enriquecimento ela faz parte dessa história. E sua existência também se remete ao início da colonização mato-grossense e tem início com as próprias monções.

Vale lembrar que, quando da viagem do Governador Rodrigo César Meneses, em 1726, os monçoeiros tiveram que enfrentar a Cachoeira de Pirapora. Para obterem sucesso tiveram que descarregar as canoas e “conduzir as cargas às costas dos negros”. A vigilância sobre eles era total a fim de evitar “o muito que se perde e se furta” A mesma observação é feita quando da passagem do Varadouro de Camapuam. Dentre os diversos discômodos, falta de comodidade, estavam os das “cargas que arrombam e furtam, como nos mantimentos que se perdem” (TAUNAY, 1981, p. 109). Nunca deixar os negros só! Advertia o autor da 8ª. Notícia Prática. Pois, em o assim fazendo “dormem quando querem, ou consomem e furtam o que levam” (*in* TAUNAY, 1981, p. 186). É ainda ele que escreve que se deve ter muita vigilância com os negros a fim de “evitar o muito que se perde e se furta” (TAUNAY, 1981, p. 104)

A chegada a terra firme não modificava essa situação. Os problemas dessa natureza eram provocados tanto por elementos das Vilas e suas adjacências como os que viviam fora e, muitas vezes, em conflito com as mesmas. Em relação ao segundo caso há relatos como o apresentado nos Anais de 1779 de Vila Bela, em relação à Cuiabá. Nele consta que

Chegou a noticia que saíra uma bandeira, por ordem de Sua Excelência, da Vila do Cuiabá contra o gentio Bororo, que tinha insultado por vezes aquelas vizinhanças, com várias mortes e furtos, e que vieram prisioneiros perto de vinte índios, havendo, porém algumas mortes por desordem e negligencia dos que constituíram as bandeiras (ANAIS DE VILA BELA *in* AMADO & ANZAI, 2006, p. 221).

As denúncias continuam em 1782 na representação feita pela Câmara da Vila do Cuiabá “em que expunha os contínuos roubos e mortes cruéis a que a mais de trezentas pessoas daquele distrito tinha aleivosamente dando varias de índios selvagens” (ANAIS DE VILA BELA *in* AMADO & ANZAI, 2006, p. 231).

Em relação aos roubos praticados pelos habitantes das Vilas e adjacências é interessante perceber que eles acabam por formar uma espécie de teia comercial envolvendo os ladrões, os receptadores e os compradores. É o que busca impedir o governador de mato Grosso, em 1783, determinando à

[...] a Câmara desta Vila [Bela], que não consistissem mais de 12 ou 14 vendas a pessoas do mais notório crédito e probidade, e que também se restringissem as dos arraiais, porque muitos eram receptáculos de ladroeiros, bebedeiras e outros desaforos (ANAIS DE VILA BELA in AMADO & ANZAI, 2006, p. 238).

Ainda que nos documentos sobre as práticas de adivinhações de nosso *homo magus* mato-grossense não tenha sido detectada nenhuma tentativa de solucionar furtos ou roubos da elite social, isso não quer dizer que os mesmos não aconteciam. Em uma correspondência do Ouvidor Manoel Joseph Soares ao governador João Pedro da Câmara, em 1765, ele expõe “as atrocidades cometidas por João Leme da Silva, que vão desde a espoliação de terras a roubos”<sup>161</sup>.

Assim, esse universo de práticas de furtos e roubos não aparece de forma significativa na prática de nossos magos e feiticeiros sem um por que. Elas refletem o universo social desses grupos. Vale a pena lembrar a observação de Laura de Melo e Souza ao afirmar que “a feitiçaria colonial lança luz sobre a vida da colônia nos seus três séculos de existência” (1986, p. 155). Práticas mágicas e feitiçarias são vetores que contribuem para o entendimento da resultante histórica brasileira, de uma forma geral, e mato-grossense, de forma específica.

De volta aos magos e feiticeiros vamos nos deparar com o nosso polivalente Moxiba que não se exime de tais práticas. É o que denuncia Ignácio Soares Ferreira “o qual é escravo do Capitão Domingos Carlos de Oliveira morador em São Pedro de El Rei do qual Moxiba, ele testemunha sabe que costuma fazer certas adivinhações ridículas com um prato, e água com um embrulho de tafetá, em casa de Cecília de tal crioula forra moradora em São Pedro Del Rei para saber de certo furto, porém que com efeito não adivinhou e nem se soube quem tinha sido, por ser o mesmo negro embusteiro e enganador...” (DVGCEC, 1785, p. 106).

A análise das diversas denúncias permite compreender um pouco mais detalhadamente este espaço de atuação do nosso *homo magus*. Ignácio Pereira Leite denuncia Manoel José de tal “...faz certas adivinhações de peneira, e tesoura com certas palavras em que nomeava a São Pedro, e São Paulo para adivinhar quem tinha furtado uma canoa em casa de um pardo chamado Jerônimo de Souza

---

<sup>161</sup> Correspondência de Manoel Joseph Soares ao Governador João Pedro de Câmara. Fundo: Justiça, Grupo: Ouvidoria Geral, Série: Correspondência, Local: Vila Bela, Ano, p. 1765 A, Doc. 32 – APMT.

na vizinhança da Aldeinha do rio acima, e mais não disse deste.” (DVGCEC, 1785, p. 139). Aqui é possível identificar o objeto do roubo: uma canoa. Em um universo com tantas “vias anfíbias” a canoa era um transporte de grande valia. Por outro lado são apresentados os instrumentos para a adivinhação: tesoura e peneira. Estas práticas fazem parte do universo europeu das práticas mágicas e feitiçarias desde o medievo mantendo um diálogo com as práticas africanas e americanas.

Souza Junior apresenta essa ligação entre as práticas mágicas e feitiçarias coloniais e européias colocando os degredados europeus como portadores e transmissores desses conhecimentos que aportaram no Brasil quinhentista.

Segundo ele

[...] parece que o degredo funcionou mesmo como transmissor cultural que uma vez intensificado no século XVII foi capaz de fazer entrelaçar-se práticas mágicas das mais variadas possíveis. Abusões, usos de plantas, benzimentos, uso de relíquias, ameaças à imagens de santos - que se não sangravam de verdade nas Igrejas, choravam nos oratórios a fim de não serem castigados ou para não terem seus braços ou pernas amputadas -, usos da peneira ou cesto para adivinhar, o bolo dado para o santo e muitas outras práticas, migraram para a colônia<sup>162</sup>.

### 5.3.2 As fórmulas orais

Um outro elemento bastante presente nas práticas mágicas e feitiçarias são as fórmulas orais. Elas aparecem em formas de bênçãos, orações ou simplesmente chamadas de palavras.

Uma vez mais elas não se apresentam unicamente nas práticas do Mato Grosso do XVIII. Elas remetem ao universo de europeus, africanos e americanos, seguindo a mesma lógica das adivinhações exposta acima. Em relação ao conjunto dos elementos constitutivos das práticas mágicas e das feitiçarias, as fórmulas orais representam um dos momentos mais performáticos, de maior impacto, contribuindo sobremaneira para a eficácia de seu convencimento sobre aqueles que acompanhassem o espetáculo. Elas funcionam, de certa forma, como

---

<sup>162</sup> SOUZA JUNIOR, Vilson Caetano. A vos bradamos os degredados filhos de Eva. In **IX Jornadas Sobre Alternativas Religiosas Para a América Latina**. UFRJ, 1999.

encaminhadoras do ato. Uma espécie de roteiro que explica o drama. Apresenta os atores e narra os acontecimentos.

Em obra organizada por Rego é apresentada uma dessas belas narrativas para a Lisboa setecentista, onde

Domingas Maria realizava sortilégios de peneira rezando [...]: Por São Pedro e por São Paulo, por Jesus crucificado, por Barrabás, Satanás e Caifás, e por quantos eles são, por Dona Maria Padilha e toda sua quadrilha, me digas peneira, se as ditas duas pessoas estão presas ou não, cobraram o dinheiro ou fizeram o negócio a que iam, que eu te darei um vintém de pão e outro de queijo e te estimarei muito no meu coração<sup>163</sup>

A preocupação com o uso das palavras nas práticas desviantes mereceu destaque no Mato Grosso do setecentos. A quinta pergunta da visita pastoral, em 1785, demonstra essa preocupação. Ela quer saber “se alguma [pessoa] adivinha ou benze, ou cura com palavras ou bênçãos – sem licença do Senhor Bispo ou de seu Provisor, e se há alguém que os vá procurar crendo que com suas bênçãos pode haver saúde” (DVGCEC, 1785, p. 07). Não são especificados que tipos de palavras ou em que línguas elas são faladas. Mas nas denúncias é possível perceber a leitura que seus autores fazem dessa pergunta.

Manoel Freire Lopes, homem branco, denuncia João Leme da Silva, também branco afirmando que ele “...adivinha coisas furtadas, e isto sabe por ter ouvido a várias pessoas, e ainda ao mesmo cúmplice, que se jactava dele testemunha, de que sabia adivinhar por palavras” (DVGCEC, 1785, p.117). Para descobrir coisas Manoel José se gabava ao denunciante “de que sabia quanto queria de coisas ocultas por força de certas palavras que dizia” (DVGCEC, 1785, p.137). Palavras que na denúncia de Luzia Leme Parda, sobre as práticas de cura de Patrício Antunes eram “palavras de Santo Antonio” (DVGCEC, 1785, p. 17). Possivelmente aqui já eram realizadas fórmulas orais como a realizada por Dominga Maria.

Um pouco mais explícito será o depoimento de Francisco Dias Paes, homem branco, na denúncia contra Miguel, preto forro, ao afirmar que ele “...cura de feitiços com rezas de que tem fama, e ele testemunha sabe por ter ouvido dizer as muitas pessoas...” (DVGCEC, 1785, p. 121). Em outra denúncia a reza já apresenta destinatário. No processo de adivinhação, que será melhor analisado adiante, o mesmo Manoel José recorre aos santos: São Pedro e São Paulo (DVGCEC, 1785, p.

<sup>163</sup> Yvonne Cunha Rego (org.) – **Feiticeiros, profetas, visionários** – Textos antigos portugueses, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da moeda, p. 167; apud SOUZA, op. cit.; p.160.

139), o que aproxima, ainda mais, o uso de fórmulas religiosas nas práticas matogrossenses com a supracitada lisboense.

Nessas fórmulas a presença de representantes do universo religioso europeu é bem constante. No entanto há que se destacar que as hagiografias dos santos católicos foram sendo reorganizadas, ao longo dos séculos, e, através de uma leitura menos ortodoxa, privilegiados determinados aspectos como o poder de realizar casamentos, fazer justiça, achar objetos desaparecidos dentre outros. Essas especificidades permitiram associações entre santos europeus e divindades africanas e ameríndias. Tendo atenção para não se ocorrer em anacronismo vale destacar que as figuras de São Paulo e São Pedro são identificadas com o deus iorubano Xangô e o daomeano Keviosso, ambos representantes da justiça. Nada mais pertinente no caso de um roubo que um deus da justiça. De igual forma a presença de Santo Antônio associado ao orixá Iorubano Exu, o intermediário entre os dois mundos, o que é altamente esclarecedor da presença do referido santo em rituais que buscam contatos entre o mundo dos vivos e dos mortos. Nessa lógica é possível conjecturar a presença de outros elementos sincréticos nessas fórmulas orais.

As palavras utilizadas não se restringiam ao português. É o que se pode perceber ao analisar a denúncia referente a um negro conhecido como Pai Miguel que descobriu o paradeiro da “barra de ouro de trinta e oito, ou quarenta e oito oitavas” pertencente ao minerador Lourenço da Silva Fontes (DVGCEC, p. 111). Para obter tal proeza o praticante do ato

[...] lhe pedira dois tostões de ouro para lhe dizer quem tinha achado a barra, e que ele testemunha lhe dera três quartos, os quais recebidos começara o tal negro a rosar consigo tendo na mão uma panelinha de barro, que a tirara dentro do saco, na qual panela mostrava ter dentro óleo, ou azeite, e ajuntando a panelinha a boca estivera batendo-lhe com as mãos, e feitas visagens lhe declarou ter uma negra do Doutor Francisco Pereira dos Guimarães achado a barra (DVGCEC, 1785, p. 111).

Após receber o dinheiro Lourenço declara que o feiticeiro começou a “rosar consigo”. Em outras palavras, segundo o denunciante, ele pronunciava sons ou palavras ininteligíveis.

Observações, como essa, aparecem com relativa freqüência na documentação setecentista sobre práticas de feitiçaria. Em relação a Portugal, Souza apresenta o caso, registrado no ano de 1744, de Domingos Álvares, escravo

negro, natural da Costa da Mina que, em suas práticas de procura de tesouros “embrulhava-se num lençol, acendia uma vela, murmurava palavras ininteligíveis”<sup>164</sup>. No Grão Pará, em 1763, Manuel Francisco da Cunha, ao denunciar o preto escravo Manoel de Souza, que o próprio denunciante chamara para curar uma escrava sua, relata que logo no início da cura

Vendo um bicho que a dita preta tinha lançado disse que ela ainda tinha mais dentro de si. E tirando para a dita preta palavras que nem ela, nem ele denunciante, nem sua mulher que presentes estavam perceberam logo foi a cozinha. E com umas ervas que levava escondida e água que ele tirou do pote fez uma potajem, sem consentir que ninguém a visse fazer e a veio dar a dita preta para que bebesse. Em o tempo com que ela bebeu disse também palavras que não perceberam (LVSOGP, p.137-138).

Para facilitar o entendimento do significante da palavra “não perceberam”, utilizada duas vezes na denúncia acima, merece ressaltar que o documento coloca que o praticante do feitiço era de nação mandinga e a enfeitada era da nação bujago, corruptela da palavra bijagó <sup>165</sup> que identifica habitantes insulares da Guiné-Bissau, falantes do bijagó. Segundo Drexel, essa língua seria de origem semi-banto<sup>166</sup>. De igual forma o mandinga, também era falado na Guiné-Bissau e suas ilhas. Mesmo existindo a proximidade geográfica no uso das duas línguas, a enfeitada não compreendeu o que ele dizia, demonstrando as suas especificidades lingüísticas, tornando-a ininteligível à escrava bujago. Os outros dois partícipes da cena, eram falantes da língua portuguesa, o que também explica o não entendimento das palavras utilizadas por Manoel.

O não perceber dos três personagens acima, quando da fala de Manoel, pode muito bem ser transportada para o “rosnar” de nosso *homo magus* mato-grossense, o Pai Miguel, na fala de seu denunciante. O próprio ritual corrobora com essa leitura. Pai Miguel ao “rosnar” e bater com as mãos, tendo como intermediária a panelinha, o que fazia era fazer perguntas ao outro mundo sobre o ouro desaparecido. E a resposta se fez pois ele teve “as visagens”, ou seja, a resposta a sua pergunta veio em forma de visão, o que ele comunicou ao dono do ouro.

<sup>164</sup> Processo de Domingos Álvares. ANTT, Inquirição de Évora, mç. 803, no. 7.759, apud, SOUZA, op. cit.; p.165..

<sup>165</sup> OLSON, James S. **The Peoples of África: Ethnohistorical Dictionary**. Westport, CT (USA): Greenwood Press, 1996.

<sup>166</sup> Seriam semi-bantos, além de outras línguas do Sudão Ocidental e da Guiné: Fula, Diola, Felupe, Balanta, Biafada, Papel, Bijagó, Baga etc (apud **Congresso Comemorativo do quinto centenário do descobrimento da Guiné**, 1946, p.383).

O convívio, alternando momentos de aproximação com outros de afastamento, entre as sociedades americanas, africanas e de seus descendentes, no Brasil e especificamente no Mato Grosso do setecentos, provocou um diálogo sincrético mais amplo envolvendo essas matrizes culturais. Como se tem demonstrado na pesquisa as práticas de feitiçarias, realizadas por americanos, africanos e europeus, apresentam uma grande similaridade, demonstrando que elas foram se burilando, transformando umas às outras, realizando trocas e ressignificações.

Ainda que para o período pesquisado não se tenha, para o campo da oralidade, nenhuma descrição da presença de uma língua nativa, é totalmente lógico pensar que os índios e índias denunciadas, como Maria Bacairé, Páscoa e Vicente, realizassem suas práticas em suas línguas nativas. E, indo mais além, conjecturar que essas falas, como os mitos, ritos etc., foram sendo, fragmentariamente incorporadas, de forma sincrética, nesses processos, tornando-se um patrimônio que extrapolasse o grupo de onde se origina.

É possível perceber esse processo, mais uma vez, recorrendo ao congêneres do Grão-Pará, contemporâneo do *homo magus* mato-grossense. Em 1763 houve algumas denúncias de práticas de feitiçaria contra Ludivina Ferreira, mulher branca, natural do Grão-Pará (LVSOGP, 1978, p. 158-161; 175-179). Sua primeira denunciante, Iignes Maria, mulata, descreve que em seu ritual de cura ela

[...] começara a tanger um maracá ou chocalho de um cabacinho pequeno, atravessado com uma flexa que lhe servia de cabo, e no mesmo tempo a cantar por uma língua incógnita que sabem e com quem costumam cantar os pagés ou mestres das feitiçarias... (LVSOGP, 1978, p.159).

A princípio não é possível afirmar se a feiticeira branca falava uma língua indígena ou se era apenas o desconhecimento por parte da denunciante da língua que a levava àquela conclusão. No entanto, na segunda denúncia, realizada por Constança Maciel, possivelmente branca, além da descrição similar do ritual acima transcrito, ela afirma que ela “cantara umas cantigas que se não entendiam acompanhada no canto do dito índio [Antônio]” (LVSOGP, 1978, p. 176). Ora, o texto é claro ao dizer que, apesar da língua não ser entendida por Constança, ela o era o índio Antônio que acompanhava a branca na sua prática.

Fica claro que junto com elementos orais da cultura europeia, como nomes de santos e expressões religiosas, já estavam constituídas presenças sincréticas dos falares nativos dos praticantes da feitiçaria. As línguas de matrizes africanas, transportadas para o Brasil pelos seus falantes, ao lado das línguas americanas, foram ocupando um caráter de línguas-rituais, ainda hoje ocupando esse espaço nas religiões de matrizes africanas Valorizar?.

#### 5.4 Ferramentas e ingredientes do feitiço

Realizar uma análise sobre os instrumentos e ingredientes utilizados para a realização das práticas de feitiçaria possibilita compreender um pouco mais como os universos culturais, a princípio distintos, foram contribuindo para o mundo das práticas de feitiçaria no mundo colonial brasileiro, de uma forma geral e no mato-grossense, de forma específica. Um olhar mais acurado possibilita perceber a similitude e as especificidades com práticas anteriores e contemporâneas na Europa, África e América, nesse caso mais especificamente o Brasil, o Mato Grosso e sua ligação com um entorno.

##### 5.4.1 Peneira e Tesoura

Uma das formas de adivinhações mais populares era a que buscava respostas utilizando-se de uma peneira associada a uma tesoura. Sua prática se apresenta crescente ao longo da Idade Moderna. Em uma carta redigida em Lisboa, no ano de 1645, ela já se fazia presente. Sua autora, Antônia de Oliveira, ao denunciar Vicência de Faria descreve o ato. Segundo ela, buscando descobrir um furto, a feiticeira “tomou ela uma peneira, com uma tesoura no buraco da peneira, com uma carta diabólica debaixo da peneira, e a fez [bailar] com palavras”<sup>167</sup>.

---

<sup>167</sup> ANTT, Inquisição de Lisboa, liv. 227, Cadernos do Promotor, fl. 6r-7v, Lisboa, 1645. **Carta de denúncia do punho de Antônia de Oliveira, moradora em Lisboa, casada com Gaspar de Cerqueira, sargento da companhia dos criados d'El Rei.** A delatada, acusada de feitiçaria, é

A sua popularidade na Colônia também foi grande. Souza escreve que “a popularidade alcançada por esta prática entre índios e entre a população mestiça do Norte ilustra bem o processo de sincretismo das práticas mágicas na colônia. Ela avançou junto com a colonização, intensificando-se no século XVIII” (1986, p.160). Os instrumentos básicos, a peneira e a tesoura, por vezes eram adaptados, substituídos por outros. É o caso ocorrido no Grão Pará, no ano de 1763, envolvendo Maria Francisca, preta escrava, que fazia adivinhações usando “balaio e uma tesoura”. Mais detalhada ainda é a denúncia realizada por Marçal Criolo, preto escravo, em relação a uma índia de nome Quitéria. O ritual tinha início com umas “palavras que tinham virtude para adivinhar as pessoas que tinham furtado alguma coisa...” (VSOGP, 1978, p.157). A descrição de Marçal prossegue:

[...] tendo cravado os bicos de uma tesoura no arco de um balaio e sustentando-se este por uma parte com o dedo por um anel da mesma tesoura. E outra pessoa da outra parte fazendo o mesmo. E que estando nesta forma com o balaio no ar dissesse as ditas palavras que são as seguintes = por São Pedro e São Paulo passou pela porta de São Tiago São Pedro e São Paulo = E que as havia de dizer dentro do coração sem se perceberem de fora. E que tanto que se nomeasse a pessoa que tivesse feito o furto, logo o balaio havia de dar volta e cair no chão sem lhe poderem ter a mão: E que se nunca se nomeasse a pessoa que fizera o furto, nunca o balaio daria volta (VSOGP, 1978, p.157).

Essa descrição, de características etnográficas, serve para preencher as lacunas para a prática de adivinhações encontrada no Mato Grosso. A forma complementar que as informações acima trazem para o ocorrido nesta região, demonstra, mais uma vez, a contemporaneidade de informações entre as regiões das minas do Mato Grosso e outras partes da colônia.

As informações estão contidas em três denúncias e se referem ao mesmo praticante. Em um primeiro movimento José Dias Paes, homem branco, denuncia que “...um piloto fora próximo do caminho do rio para São Paulo cujo nome ele ignora, em algum tempo morador na aldeinha, mas presentemente ignora onde assiste também fazia feitiços, digo fazia adivinhações de peneira...” (DVGCEC, 1785, p.23). A esse relato, extremamente lacunar, será adicionado outro, ganhando novas informações. Nele, Thomaz Rodrigues de Souza, um preto forro, testemunha

---

Vicência de Faria, tecedeira. Transcrição: Rita Marquilhas, In: Boullón Agrelo, A. I.(ed.), *Novi te ex nomine*. Estudos filológicos oferecidos ao Prof. Dr. Dieter Kremer. A Corunha, Fundación Pedro Barrié de la Maza, p. 721-747.

referida por José Dias Paes, esclarece que o tal piloto se chama Manoel José, um camarada que mora no Coxipó-guassu. Explica que o mesmo

[...] fazia adivinhação de peneira com uma tesoura, e isto por fama pois andava ganhando por adivinhar coisas perdidas, além de ter ouvido ao mesmo delinqüente, que se gabava a ele testemunha de que sabia quanto queria de coisas ocultas por força de certas palavras que dizia (DVGCEC, 1785, p.137).

Uma terceira testemunha, também referida por José Dias Paes, o branco Ignácio Pereira Leite, acrescenta que Manoel José é bastardo e

[...] faz certas adivinhações de peneira, e tesoura com certas palavras em que nomeava a São Pedro, e São Paulo para adivinhar quem tinha furtado uma canoa em casa de um pardo chamado Jerônimo de Souza na vizinhança da Aldeinha do rio acima... (DVGCEC, 1785, p. 139).

Ao fazer uma comparação entre as denúncias, que distanciam temporalmente entre si de vinte e dois anos, é possível perceber a similaridade dos atos. No primeiro caso a autora da prática é uma índia que, conforme vimos no relato de Souza, fazia parte de um grupo onde a prática era muito popular. No segundo caso o praticante é identificado como um bastardo. Essa tipificação servia para designar de forma pejorativa, principalmente, os mestiços de índios. A sua residência, próxima à aldeinha fortalece a possibilidade dessa identificação.

Um segundo elemento das semelhanças, diz respeito aos instrumentos utilizados. Quitéria utiliza balaio e tesoura, enquanto Manoel, peneira e tesoura. O terceiro o fim: os dois buscavam adivinhar coisas perdidas ou roubadas com esses instrumentos. Um quarto elemento é que ambos utilizavam os santos católicos Pedro e Paulo, santos presentes em outros relatos (SOUZA, 1986, p.162).

Assim, ainda que não tenhamos uma descrição ritualística para o caso mato-grossense é possível afirmar, com boa margem de segurança, que os dois rituais eram extremamente semelhantes e com bases nos mesmos elementos. Manoel devia usar da mesma estratégia que Quitéria para adivinhar o destino das coisas ou pessoas que procurava.

#### 5.4.2 Espada

Em relação à espada, parece possível dizer que seu uso, como instrumento no processo de adivinhação, constitui uma especificidade mato-grossense. As práticas de adivinhação encontradas para outros lugares em diferentes séculos, não aparecem associadas à espada. Foi possível encontrar a presença de objetos similares como o punhal (SOUZA, 1986, p.166). É provável que uma busca mais acurada leve a encontrar o seu uso em outras regiões. Mas, essa suposta originalidade permite algumas reflexões sobre o simbolismo dos instrumentos utilizados nas práticas mágicas e feitiçarias e suas relações com os universos culturais que os constituíram.

Em relação à espada estamos diante de um símbolo bastante presente na cultura ocidental judaico-cristã. Os livros do Velho e do Novo Testamento fazem alusão a essa arma de forma muito constante. Muitas vezes como um instrumento de defesa, outras, de ataques. Usadas, ora, por justos, outras, por ímpios.

É, no entanto, na Idade Média que a espada merecerá um destaque como símbolo das Cruzadas<sup>168</sup>. A espada representa bem a composição militar-religiosa do movimento pois ela apresenta, ao mesmo tempo, o formato da cruz, símbolo mor do cristianismo, além de ser uma arma de guerra, símbolo dos cavaleiros medievais, dentre eles os cruzados. Um dos representantes do mundo imaterial na luta das cruzadas foi Santiago, conhecido por guerrear contra os mouros. A espada mereceu destaque em sua imagética e hagiografia (ver figura 2).

As guerras contra os muçulmanos atingiram o continente africano, ainda na Idade Média e, com elas, as histórias e mitos dos protetores dos exércitos cristãos. Por seu lado, muitos dos povos africanos também possuíam a espada como parte de seu universo de mitos. Um dos mais conhecidos que aportaram no Brasil diz respeito ao orixá Ogun. Considerado portador do conhecimento da metalurgia em muitos dos seus mitos ele ensina aos homens “o segredo do ferro”, ou seja o da construção de instrumentos e armas em metais de melhor qualidade do aquele usado pelos homens (PRANDI, 2001, p. 86).

---

<sup>168</sup> Movimento militar-religioso que tinha por finalidade expulsar os muçulmanos de Jerusalém, ao lado de outros interesses como (re)conquistas de novas áreas, expansão comercial e da fé cristã. Iniciado no final do século XI teve o seu auge no XII.

Dentre os instrumentos de metal que representam o orixá um dos que merecem mais destaque é a espada. Ela é associada à abertura de caminhos para os homens com dificuldades, para desfazer ou cortar o mal, vencer problemas ou demandas, enfim um instrumento que, nas mãos do orixá guerreiro, servia para solucionar os problemas da vida deste e do outro mundo.

No novo mundo Ogun passou a ser identificado com alguns santos do panteão católico, como Santo Antônio e São Jorge. Este, por sua vez, foi substituindo o papel de protetor dos exércitos portugueses, no último século da Idade Média, papel que cabia a Santiago. No processo de formação do Estado nacional português enquanto São Jorge foi assumindo esse papel, Santiago ficou mais identificado aos militares espanhóis, até hoje existindo uma ordem em seu nome.

Nesse universo sincrético, de aproximações e afastamentos, é possível perceber as analogias entre representantes de panteões religiosos de culturas a princípio distintas e de seus objetos de representações, aqui no caso a espada. É factível propor que a espada pudesse aproximar e dar novo sentido às diversas culturas que aportaram no Brasil. Propor que ela tenha sido um dos muitos elos simbólicos de ligação que, pouco a pouco, foram forjando aquilo que viríamos a identificar como cultura brasileira.

A figura de Santiago e sua espada irão se fazer presentes nas práticas de magia e feitiçaria do século XVIII no Brasil. Luiz Mott apresenta uma reza, utilizada por uma “certa Joana”, que “[...] benzia madres dizendo: ‘Eu te desconjuro, madre, pela bênção do Deus padre, e da espada de Santiago, pelas três missas do Natal, que te tire donde está e te vás para o teu lugar, que deixes fulana sossegar’”<sup>169</sup>.

Outro Santo bastante ligado à figura da espada é a do Arcanjo Miguel ou, como é mais popularmente conhecido, São Miguel (ver figura y). Em sua imagética e hagiografia ele é apresentado como um anjo, portador de uma “espada flamejante a pisar na cerviz do audaz lusbel” (KARNAL, 1998). No Livro do Apocalipse (12:7) é descrita a seguinte cena: “e houve batalha no céu; Miguel e os seus anjos batalhavam contra o dragão, e batalhavam o dragão e os seus anjos”. A espada, no

---

<sup>169</sup> ANTT, 1L, Caderno do Promotor, n? 126, fls. 126 e ss., Serinhaém, 6/1/1762, apud. MOTT, LUIZ. **Cotidiano e vivência religiosa: entre capela e o calundu**. Op. cit.

universo de São Miguel, passa a representar a arma na luta do bem contra o mal. Uma ferramenta de controle sobre a orbe do mal.

A presença desse santo na América Colonial era bastante significativa. Nas regiões do oeste do Mato Grosso colonial, área de constante litígio com os espanhóis, a presença do santo era merecedora de destaque, chegando a dar nomes a igrejas e missões como a que foi queimada pelo espanhol, no ano de 1754, como desdobramento do tratado de Madri (ANAIS DE VILA BELA in AMADO & ANZAI, 2006, p.57). Ou ainda, sua ligação com as forças armadas portuguesas no Mato Grosso que durante conflito com as forças espanholas, em 1763, deram o nome ao local do conflito de “Pouso de São Miguel [...] por nele ter estado a imagem do mesmo santo” (ANAIS DE VILA BELA in AMADO & ANZAI, 2006, p.164). Outra demonstração dessa presença cotidiana na vida dos colonos é a presença do nome do santo como de batismo em muitas pessoas.

O simbolismo da espada também está presente nos documentos do setecentos no Mato Grosso. O autor dos Anais do Senado de Cuiabá, para o ano de 1746, assim se expressa para narrar a contenda entre dois religiosos na disputa pela jurisdição das Minas dos Arinos:

Entram a disputar a qual deles pertencia aquela nova Povoação, não podendo averiguar o caso por si, nem por árbitros, puxarão pelas espadas das excomunhões, o do Mato Grosso publicou excomunhão contra o do Cuiabá, e todos os do seu Séquito, e este contra aquele fez o mesmo<sup>170</sup>.

Ela também fazia parte do cotidiano do Mato Grosso como arma usada por seus habitantes. É o que demonstram ainda os Anais acima citados, para o ano de 1726, quando, após sofrer um ataque dos índios Paiaguá, “Miguel Antunes Maciel, e Antonio Antunes Lobo parentes e naturais da Vila de Itu. Cercado em suas canoas pela bárbara fúria as oito horas da manhã, pelejarão até as duas da tarde, primeiro com armas de fogo, depois deixadas estas a espada (...)”<sup>171</sup>.

Dessa forma, representantes do panteão de europeus e africanos se faziam presentes nesse cotidiano ligados à espada para fins diversos. E seu uso também fazia parte do universo cultural dos habitantes da região, quer como figura de linguagem, quer como arma contra os inimigos.

<sup>170</sup> **Anais do Senado da Câmara do Cuiabá: 1719-1830** / [transcrição e sua organização Yumiko Takamoto Suzuki] – Cuiabá, MT: Entrelinhas; Arquivo Público de Mato Grosso, 2007, p. 74.

<sup>171</sup> Idem, p. 53.

Voltando às práticas de magia e feitiçaria, é possível perceber o papel simbólico da espada ao se levar em conta que o *homo magus*, ao travar contato com o outro mundo, em busca de suas respostas adivinhatórias, usava como mensageiros ou interlocutores forças, espíritos, almas etc., pertencentes ao universo do mal, das trevas. Ora, nada melhor nessa relação que uma arma tão eficaz, respaldada pelos seus usuários do além, para controlar e submeter esses seres às vontades do praticante da magia e feitiçaria<sup>172</sup>. A espada na cultura européia e na de alguns grupos africanos cumpria esse duplo papel militar-religioso.

Possivelmente essa lógica explique a presença desse objeto na prática denunciada por Martinho de Oliveira Neves, sobre José Antônio das Chagas. O texto da denúncia informa que o denunciado “adivinha com espada para saber de furtos alheios digo ocultos”. Segundo o denunciante o conhecimento de tal prática era colocado com orgulho por seu praticante pois ele informa que “isto sabe por ter ouvido a ele mesmo delinqüente gabar-se que sabe fazer a tal adivinhação”. Na mesma denúncia é apresentado “Roque da Silva Lopes, homem pardo, solteiro, e vagabundo”. Mais uma vez a realização da prática da adivinhação é apresentada com orgulho por seu praticante, pois o denunciado “também se jactou perante ele testemunha de que sabe fazer a mesma adivinhação...” (DVGCEC, 1785, p. 70).

Temos, ainda nessas duas denúncias, um outro fato merecedor de destaque. Um dos praticantes do ato é um branco enquanto o outro é um pardo, o que significa que possuía em sua ascendência índios ou africanos. Isso contribui para fortalecer a tese de que objetos encontrados nas diversas matrizes culturais que compuseram a sociedade brasileira, contribuíram como elos alinhavando o tecido cultural, formado a partir de fios representantes de um acirrado diálogo entre esses grupos.

---

<sup>172</sup> Câmara Cascudo registrou uma tradição para proteger os recém nascidos das bruxas. Nela se colocava “uma lâmina virgem escondida. As bruxas fogem das lâminas de aço” In CASCUDO, Câmara. **Dicionário do folclore brasileiro**. São Paulo: Ediouro, s/d [1954], p. 191.

Figura 2 – Santiago *Matamoros*



Fonte: <http://members.libreopinion.com/fernanespania1986/santiagomatamoros>.

Figura 3 – Arcanjo Gabriel (pintura de Guido Reni)



Fonte> [http://inillotempore.com/blog/images/Archangel Michael Reni.jpg](http://inillotempore.com/blog/images/Archangel_Michael_Reni.jpg)

### 5.4.3 Bonecos

Pequenas marcas deixadas nos documentos nos permitem avançar um pouco mais no universo religioso de africanos e descendentes presentes no Mato Grosso. A utilização de bonecos nas práticas de magia e feitiçaria, contida nas denúncias, reforça a idéia da existência de práticas de calundus nessa região. Mott recolheu, em uma fonte do século XVIII que um Frade, visando combater os calundus, “mandava que trouxessem as roupas de cama e de uso pessoal do enfermo, e muitas vezes encontrava aí escondidos bonecos de feitiço, retalhos suspeitos, bichos vivos, mandando queimar tais sevandijas” (1997, p.163).

A utilização desses bonecos associadas às práticas de calundus também é registrada no ano de 1791, em Ouro Preto, em uma pesquisa realizada por Nogueira. Em uma Devassa Civil o negro Angola Caetano da Costa ou, como também era conhecido, Pai Caetano, é denunciado como “calunduzeiro”. Um dos seus denunciantes que buscava “recuperar uma quarta de ouro lavrado que havia recebido de Ana como paga de uma cura que não foi realizada com sucesso”, afirma que

[...] sabe pelo ver que o mesmo usa de uns bonecos a que um chama de Dona Crentina [Crestina?] [...] quando faz as suas danças de calundus que entra a tocar uma biola [sic.] e ao som do dito toque que os ditos bonecos dançam e que além disso usa nos ditos calundus de imagens de Santo Antônio e de crucifixos e com velas acesas (NOGUEIRA, 2005, p.194).

A presença do boneco também é registrada nas praticas de magia e feitiçaria no Mato Grosso. É que está contido na denúncia de José Dias Paes contra um escravo do Capitão Francisco Ferreira de Oliveira. O texto registra que o feiticeiro “faz adivinhações digo faz feitiços, ou é curador deles”. Para obter suas respostas ele utilizava de um “certo bunecro [boneco] que se movia, ou respondia por acenos ao que lhe perguntava...” (DVGCEC, 1785, p. 23).

A presença de bonecos nas mãos de feiticeiros do Mato Grosso não se restringiu ao caso acima. Entre os pertences da feiticeira Maria Eugênia, presa na

cadeia de Cuiabá em 1778, estavam “dois embrulhos, um com todos os seus bonecos”<sup>173</sup>.

O uso de bonecos em busca de respostas para objetos perdidos ou roubados, aparece nas duas denúncias. É possível conjecturar que a prática realizada pelo escravo do Capitão Francisco Ferreira de Azevedo seja a do Calundu, praticado por seu congênere em Ouro Preto. E, no mesmo caminho, propor que os bonecos de Maria Eugênia a credenciam como uma praticante do mesmo ritual de origem banto.

#### 5.4.4 Pratos e panelinhas

Outra forma de buscar as respostas para os furtos no além é apresentada por Ignácio Soares Ferreira. Segundo ele o nosso popular Moxiba “...costuma fazer certas adivinhações ridículas com um prato, e água com um embrulho de tafetá, em casa de Cecília de tal crioula forra moradora em São Pedro Del Rei para saber de certo furto...” (DVGCEC, 1785, p. 106).

Em um outro caso as informações são bem mais detalhadas. É o que diz respeito a um preto forro, ora apresentado como Miguel de Tal, ora como Pai Miguel. A estória dessa personagem tem início com a denúncia apresentada por Gaspar da Silva Rondon. Nela está registrado que Miguel de Tal

[...] tem fama de feiticeiro, e adivinhador, e que isso além da fama sabe por ter ouvido dizer a Lourenço da Silva Fontes, que lhe disse ter o mesmo Miguel adivinhado quem tinha achado certa barra de ouro que o mesmo Fontes tinha perdido...” (DVGCEC, 1785, p. 110).

O que chama a atenção para esse caso é a especificidade do produto desaparecido. É o único caso em que aparece um processo de prática mágica ou feitiçaria que busca solucionar um problema de desaparecimento de um metal ou pedra preciosa. É importante ressaltar que o conjunto documental mais utilizado para a análise das práticas mágicas e feitiçaria é o da Visita de Bruno em 1785. Ele

---

<sup>173</sup> Denúncia José Corrêa Leitão ao Governador Luis Albuquerque de Melo Pereira e Cácere contra Maria Eugênia. Fundo: Governadoria, Grupo: Séc. de Governo, Série: Correspondência Passiva, Local: Cuiabá 1778, Fot, p. 44 - APMT

não abrange um universo temporal maior. No entanto o furto de ouro, prata e pedras preciosas fazem parte do cotidiano das minas setecentistas do Brasil. E elas não ficam restritas ao universo de escravos que escondem fragmentos de ouro de seus proprietários ou comem pepitas para depois vendê-las na clandestinidade. Os famosos, já folclóricos, santinhos do pau oco e outras práticas de contrabando eram fortemente combatidos através de um forte aparato controlador que envolvia casas de fundição, leis severas, castigos públicos etc.

Não é possível esquecer, em relação a Mato Grosso, o famoso caso do desaparecimento do ouro ocorrido em 1728. Esse fato ocorre quando do deslocamento de uma monção saída de Cuiabá, tendo Portugal como destino. Ela levava “sete arrobas de ouro dos quintos e mais direitos reais que havia apurado”. Ao chegar em Portugal, é encontrado “em lugar de ouro, chumbo em grãos de munição” (BARBOSA DE SÁ, 1975, p. 23).

É possível pensar que, como a documentação pesquisada se concentra na segunda metade do setecentos, o período, sendo de declínio das atividades mineradoras, tenha levado os praticantes de magia e feitiçaria a demonstrar a existência de outros focos de roubos, praticados na sociedade de então.

Voltando ao caso de “Miguel de Tal” é possível encontrar maiores detalhes na fala da testemunha referida por Gaspar da Silva Rondon, Lourenço da Silva Fontes. O relato é rico e merece ser transcrito em sua quase integridade. Segundo o denunciante

[...] é verdade que a nove anos com pouca diferença perdera ele testemunha uma barra de ouro de trinta e oito, ou quarenta e oito oitavas, a qual fazendo enunciar a Igreja por ter perdido nas ruas desta Vila [Cuiabá] e estando dali a uns dias no porto geral se chegara a ele testemunha uma mulher, que segundo a sua lembrança era uma Pascoa de tal forra parda da casa de Joaquim Barbosa dizendo-lhe que no forno da cal do Dr. João Baptista vizinho ao mesmo porto acharia um negro que sabia da barra perdida, e que com efeito no dito forno 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, os quais recebidos começara o tal negro a rosnar consigo tendo na mão uma panelinha de barro, que a tirara de dentro de um saco, na qual panela mostrava ter dentro um óleo, ou azeite, e ajuntando a panelinha a boca estivera batendo-lhe com as mãos, e feitas estas visagens lhe declarou ter uma negra do Doutor Francisco Pereira dos Guimarães achado a barra, e antes destas diligências lhe pedira o dito negro a ele testemunha segredo do que fazia, e ultimamente procurando ele testemunha pela barra a achara na mão do negro [da negra?] como lho havia insinuado o tal negro, e que passado algum tempo ele testemunha soube que o mesmo negro era casado, e que morava no campo, porém que não sabe se é o Pai Miguel ou outro por ele... (DVGCEC, 1785, p.111-112).

Mais uma vez as práticas mato-grossenses apresentam forte sintonia com as de outras espacialidades e temporalidades no Brasil colônia. Em relação a temporalidade Souza percebe que “certas práticas de origem africana conservaram-se bastante inalteradas por todo o período colonial” (1986, p. 165). Ela chama a atenção para um caso registrado na Primeira Visitação na Bahia, ainda no XVI, onde um “escravo da Guiné André Boçal foi acusado de adivinhar com o auxílio de uma panela ou tigela que se movia” (idem). Seu ritual se apresenta extremamente similar ao realizado no Mato Grosso por Pai Miguel. André colocava a tigela no chão e “punha-se a bolir com os dedos, e com a boca dizendo na sua língua umas palavras em voz baixa” (idem). Dois séculos depois e em outra região colonial Pai Miguel, para solucionar o problema da perda do ouro, começou “a rosar consigo tendo na mão uma panelinha de barro, que a tirava de dentro de um saco, na qual panela mostrava ter dentro um óleo, ou azeite, e ajuntando a panelinha a boca estivera batendo-lhe com as mãos...” (DVGCEC, 1785, p.111-112). É mais que provável que aquilo que o denunciante de Pai Miguel chamou de rosar fosse, de forma semelhante ao antepassado André, o uso de sua língua nativa. Essa interpretação aproxima ainda mais as duas práticas que passam a ter em comum a finalidade, ou seja, localizar algo perdido, o instrumento, uma panelinha, e o uso de língua materna como parte do ritual mágico.

Em relação à espacialidade do XVIII colonial também é possível perceber a abrangência da prática. Em período anterior, mas próximo (ano de 1734), um possível contemporâneo de Pai Miguel, herdeiro de André Boçal, realizava práticas semelhantes. É o que apresenta Souza para um caso ocorrido em Minas Gerais onde o negro José

[...] fazia adivinhações colocando no chão um prato de água e, junto dele, enterrada no chão uma faca de ponta. Fazia perguntas, “as quais respondia de junto do prato uma vozinha a modo de chiar de morcego”<sup>174</sup>, esclarecendo sobre as moléstias e achaques “que cada qual tinha” (1986, p. 166).

Se a presença dos bonecos sugere a presença de práticas religiosas de origem africana, como o calundu, as outras práticas encontradas na pesquisa, como o uso de panelinhas e espadas, com finalidades de adivinhação reforçam essa tese.

---

<sup>174</sup> AEAM, Livro de Devassas – Comarca de Serro do Frio – 1734, fls. 52-52v, apud. Souza, op. cit.

Souza descreve uma prática de calundu, ocorrida no Rio de Janeiro do século XVIII onde “Domingos Álvares, o desenterrador de tesouros, praticava o que também parece ser um calundu. Orientava a cerimônia na qual havia no chão uma vasilha d’água com uma faca cravada nela e em volta várias pessoas”. Ele usava de uma mulher “endemoninhada a que chamava Capitão”. Ele a perguntava “sobre os malefícios e curas que havia de fazer” (1986, p.264).

Em Mato Grosso, no lugar da mulher “endemoninhada” temos o boneco “que se movia, ou respondia por acenos ao que lhe perguntava...” (DVGCEC, 1785, p. 23). Nas práticas de Moxiba encontramos “um prato, e água com um embrulho de tafetá, (...) para saber de certo furto...”.(DVGCEC, 1785, p. 106). No lugar das facas, a presença das espadas (DVGCEC, 1785, p. 70). Contemporâneo de Moxiba, Pai Miguel fazia perguntas à panelinha (DVGCEC, 1785, p.111-112).

Ainda que as fontes sejam fragmentárias é possível afirmar que as práticas africanas que se desenvolviam nas outras regiões coloniais também estavam presentes no universo mato-grossense do XVIII. A sintonia do Mato Grosso com práticas ocorridas na metrópole ou em outras áreas da colônia não pára aí. No entanto, mais que simples repetições destas, elas apresentam suas especificidades. É um processo *glocal*, ou seja uma relação entre um global e as idiosincrasias de um local.

#### 5.4.5 As bolsas de mandingas e os embrulhos de feitiço

As bolsas de mandinga representaram uma particularidade nas práticas de magia e feitiçaria no Brasil colônia e, em especial no século XVIII. Percebendo a sua importância nesse universo 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 (1986, 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 Visitações, e a primeira alusão a elas data de fins do século XVII, todas as outras se situando já no século XVIII” (1986, p. 211).

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 originárias<sup>175</sup>.

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

[...] resguardar seus portadores de perigos, contendias, 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 outros<sup>176</sup>.

Os crentes nas práticas de magia e de feitiçaria do Mato Grosso, não abriram mão de mais essa arma visando semelhantes motivos como os apresentados acima. Um relato, contido nos anais de Vila Bela, para o ano de 1787, descreve com detalhes o papel da bolsa na crença dessa sociedade.

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: José Joaquim Ribeiro. A partir daí o documento traz à tona a estória de uma bolsa, encontrada em posse do morto. Segundo o registro, foi encontrada nele

<sup>175</sup> CALAINHO, Daniela. Magias africanas no império colonial português. Op. cit.

<sup>176</sup> CALAINHO, Daniela. Inquisição em Portugal. Op. cit.

[...] 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 BELA in AMADO & ANZAI, 2006, p.268).

A atitude do soldado dragão em ter em sua posse uma partícula de tamanho valor para os católicos, segundo o documento, gerou reações de grande monta em, pelo menos, parte 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 secretario 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 (ANAIS DE VILA BELA in AMADO & ANZAI, 2006, p.269).

A narrativa acima exposta mantém uma grande sintonia com outras, de outras partes do Brasil e de Portugal. O motivo de portá-la, ou seja, o de 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” é extremamente similar aos motivos apresentados por João de Siqueira Varejão Castelo Branco, no Recife setecentista, apresentados por Souza, quando como 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 envergou, porem não o ofendeu em coisa alguma, e logo ficou feroso e irado'<sup>177</sup>.

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, 1986, p. 211). 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.

A prática da bolsa e, em seu conteúdo, a existência da partícula sagrada, encontrada na bolsa do soldado no Mato Grosso, também fazia história na capitania vizinha. É o que se encontra registrado na denúncia que Raimundo José Bithencurt fez, em 1764, quando da Visitação ao Grão-Pará. Ele conta que tendo alguma suspeita do índio Lazaro Vieira 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 (1978, p;203-204).

No entanto, o uso de duas expressões, a princípio aparentemente apresentadas como sinônimos, ganha diferença, quando analisadas nos

---

<sup>177</sup> ANTT, Inquisição de Lisboa, m.º 27-20, Novos Maços, apud, SOUZA, op. cit.; p. 213-214.

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 é usada para designar o envoltório dos ingredientes do feitiço. Contudo, na mesma denúncia, ela é substituída pela expressão bolsa. É assim que o episódio envolvendo um dos vigários, que acompanham o feiticeiro que fez a bolsa para Matias, o índio Joaquim, se apresenta na referida denúncia. Enquanto ele acompanhava o padre até a sua casa, onde o religioso iria verificar a existência de materiais para a prática do feitiço, “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” (LVSOGP, 1978, 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 diferenciado 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, é realizado quando os ingredientes são encontrados no caixote do índio Lázaro. Mas, quando se remete ao mesmo conjunto de material, só que pendurado ao pescoço de Joaquim, ele é chamado de bolsa. Mais que uma associação com a idéia de uma bolsa ser usada pendurada, próxima ao corpo, parece que essa expressão se aproxima mais da idéia, conhecida ainda nos dias de hoje, como patuá. Ou seja, a sua eficácia se faz quando de posse do seu protegido junto ao seu corpo.

A expressão embrulho, conforme se buscará explicar, parece cumprir um propósito oposto. Desde a nomenclatura utilizada para ele, como seu ritual, ingredientes e, principalmente sua finalidade, se apresentam de forma bem distinta em relação ao embrulho 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 apresentam com riqueza de detalhes a utilização de embrulhos nas práticas de feitiço e suas finalidades. O autor mato-grossense de tal feito, o negro escravo Quiçamá, já é assaz conhecido nesse texto. As fontes que tratam de seu caso, ainda que revisitadas, trazem novos esclarecimentos sobre essas práticas. A segunda personagem, a índia Sabina, é também bastante conhecida pelos pesquisadores de práticas de feitiçaria do XVIII (p.ex: SOUZA, 1986).

A história de Quiçamá é trazida aos autos da Visita Pastoral de Pina, 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, 1785, p. 52).

Estes ingredientes foram queimados por um preto forro, chamado Joaquim Moreira, que trabalha para o Capitão denunciante acima. Em seu depoimento, parcialmente apresentado anteriormente no texto, Joaquim explica 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, 1785, p. 61).

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

Em depoimento Francisco Bueno Pedroso, homem branco, reforça 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, 1785, p. 62).

O texto fornece também as especificidades dos ingredientes do feitiço que o denunciante Francisco Pedroso chama de “um composto de sivandejas” (DVGCEC, 1785, p. 62). Aos ingredientes fornecidos pelo Capitão Domingos e Joaquim, é possível somar os de Francisco Pedroso, que descreve a existência de “um lenço de tabaco encarnado, em que estavam raízes, uns bichinhos, orações, contas, e ervas” (DVGCEC, 1785, p. 62).

Por último é a demonstração do conhecimento para anular a prática. Achar o embrulho, retirá-lo de onde está e destruí-lo, ateando fogo.

História similar ocorre quando das denúncias da índia Sabina, no Grão-Pará. No entanto, ao contrário de Quiçamá, que tinha fama de feiticeiro, a referida índia “tinha virtude para descobrir e desfazer os feitiços” (LVSOGP, 1978, 165). Relata 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”. (LVSOGP, 1987, p. 165).

Sabina demonstrou ser muito eficiente pois

[...] logo que entrou na casa dele denunciante imediatamente saiu ou desceu pela escada a baixo e disse que cavassem 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. (LVSOGP, 1978, 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 informa à filha de seus contratantes: “tu estás enfeitiçada: e quem te enfeitiçou foi uma tapuia que aqui tens em casa” (LVSOGP, 1978, p. 172). 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” (LVSOGP, 1978, p.172).

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 e os ingredientes, o local do primeiro caso de Sabina – patamar da escada – local de passagem, e de Quiçamá – a porteira –, outro lugar de passagem, e os ingredientes, 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” (1986, 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 as 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 e 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, 1785, 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 em seu caráter adaptativo. Novos elementos foram sendo incorporados a práticas existentes de acordo com o repertório cultural de cada grupo ao adotar uma prática, como a em questão.

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, 1785, p. 42).

O elemento motivador da prática realizada por João Vicente é clara para Balthasar: uma vingança movida a um Capitão de índios de nome Paulo. Fica também transparente em sua denúncia a crença na eficácia do ato. 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 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.

Outro elemento ainda se apresenta como sinal diacrítico entre as duas formas de feitiçaria: os seus ingredientes. As bolsas de mandinga possuem em sua receita alguns ingredientes que aparecem nos universos religiosos como sagrados. Foi esse caráter 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 (ANAI DE VILA BELA in AMADO & ANZAI, 2006, 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] <sup>178</sup>”. Suas suspeitas foram confirmadas quando examinaram o altar da igreja e verificaram 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” que 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, 1986, p. 214). Dentre eles a pedra d’ara. Em um processo do primeiro quartel do XVIII, ela recolhe a seguinte oração:

---

<sup>178</sup> A pedra d’ara é uma pedra, geralmente de mármore, colocada sobre uma cavidade no centro do altar de uma igreja católica. Essa cavidade tem por finalidade guardar relíquias sagradas fazendo menção a um costume do cristianismo primitivo de celebrar o Santo Sacrifício sobre o túmulo dos mártires. É sobre a pedra d’ara que são depositados o cálice e a hóstia, peças que compõem um dos mais importantes dos rituais católicos, ou seja, o da transformação do pão e do vinho em corpo e sangue de Cristo.

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<sup>179</sup>

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. 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, 1986, p.214).

Essas especificidades e simbolismos remetem à importância dos ingredientes utilizados nas composições dos feitiços.

#### 5.4.6 Os ingredientes do feitiço

A análise sobre os ingredientes utilizados permite desvendar, um pouco mais, o lugar das práticas de magia e feitiçaria. no universo de americanos, africanos, europeus e seus descendentes e suas ressignificações no Brasil Colônia e, indo além, suas presenças no Mato Grosso. O simbolismo que impregnava cada um desses ingredientes permitia à sociedade de então percebê-los como instrumentos utilizados para a prática do bem ou do mal; qualificá-los como elementos de um mundo da elite ou da população mais pobre; percebê-los individualmente como oriundos de uma das matrizes européias, americanas ou africanas e, coletivamente, como síntese delas. E, possuidores dessas interpretações, organizá-las de acordo

<sup>179</sup> ANTT, Inquisição de Lisboa, n° 1.3777, apud.; SOUZA, op. cit.; p. 214.

com os seus interesses e possibilidades, em busca de respostas às questões desse mundo colonial.

Eles fazem parte dos rituais dos praticantes de magia e feitiçaria desde a Idade Média, estando presentes nas sociedades européias, africanas e americanas.

De certa forma é possível perceber um conjunto desses elementos, com alguma regularidade, perpassando essa diversidade espaço-temporal e formando um código de símbolos que sintetizavam as diversas percepções sobre eles. Bethencourt afirma que

A escolha dos materiais (a água, o sal, o chumbo, o estanho, a telha, a tesoura, a joeira, o ovo, o prego, o azeite, o grão de cevada), dos espaços (interiores ou exteriores) e dos tempos (de dia ou de noite, ao sol, sob a lua ou as estrelas) não é casual e obedece muitas vezes, a um código simbólico complexo, ligado pela tradição mas adaptado e renovado pela experiência (2004, p.61).

Em relação ao Brasil colonial esse código simbólico permite perceber as suas origens ou tradições, mas também remete para as adaptações geradas pelos contatos entre as diversas matrizes culturais que dialogaram nesse universo da Colônia.

A lista dos ingredientes é variada. Começando com os exemplos das bolsas, acima expostos, é possível perceber em suas composições ingredientes como a hóstia, a pedra d'ara, orações e fragmentos de textos considerados sagrados, como os breviários. Como o exposto acima, esses ingredientes remetem a uma proposta de proteção, de positividade, de bem. Outro grupo de ingredientes se apresenta como representantes do oposto. No lugar da proteção, a agressão, no lugar da positividade, a malignidade; no lugar do bem, o mal. E, enquanto as bolsas apresentam seus ingredientes de origem, predominantemente, da liturgia católica, os outros ingredientes são bem mais polissêmicos, apresentando possibilidades bem mais amplas de interpretações.

É possível retornar a Maria Eugênia para iniciar a lista desses ingredientes do feitiço. Segundo o pároco que denunciou a feiticeira, quando de sua visita à cadeia de Cuiabá, onde ela se encontrava, ele conseguiu com a companheira de cela “ainda que com oposição grande da Maria Eugênia”

[...] dois embrulhos, um com todos os seus bonecos, de varias ridiculárias, cabelos, raízes, búzios, cordinhas, e outras coisas que não conheci; e o outro sem mais que algumas sementes e ciscarias por se ter derramado na luta que teve a dita Maria Eugênia com a preta que os sacou<sup>180</sup>.

De volta ao artigo de Carlos Rosa é possível perceber uma primeira organização no texto do pároco visando diferenciar os objetos, a partir da perspectiva do colonizador. Ele escreve que a descrição dos objetos

[...] engendra uma ordem seqüencial, talvez derivada da “leitura” que o vigário fez dos instrumentos: os “bonecos” vêm em primeiro lugar, destacados, distintos, identificados em sua significação com certa familiaridade; a seguir são colocadas as “ridiculárias”, cuja a importância fica diluída pela nomeação adjetiva e pela diversidade (“cabelos, raízes, búzios, cordinhas”); depois, aqueles instrumentos suspeitos de remeter a referentes quaisquer, mas que são desconhecidos pelo denunciante: “as coisas que não conheci”; por fim aquelas aparentemente sem significado presumível, meras “sementes e ciscarias” (1986, p.12).

Ele analisa a abordagem do pároco dividindo-a em quatro enfoques. O primeiro que identifica elementos com significação, certa familiaridade, ou seja, elementos identificados pelos europeus como instrumentos e ingredientes das práticas de feitiçaria. Um segundo grupo de ridiculárias que além de diluir a sua importância, como afirma Rosa, desqualifica, inferioriza a prática e por desdobramento a sua praticante. Um terceiro conjunto de coisas desconhecidas pelo denunciante, o que demonstra a existência de ingredientes de matrizes culturais não identificadas pelo olhar do padre. E, por último, coisas sem significados que, possivelmente não foram identificados como símbolos conhecidos por ele nas práticas de feitiçaria. O que pode aproximá-los do grupo anterior.

Antes de realizar um desdobramento dessa análise é importante conhecer, de forma mais abrangente, esse universo de ingredientes encontrados nas fontes.

Alguns ingredientes são apresentados de forma lacônica. É o caso do contido na denúncia sobre Francisca Cubas, uma parda mestiça, que utilizava de “certos pós para deitar nele testemunha [Gabriell de Magalhaes e Moraes, branco] a fim de querer bem” (DVGCEC, 1785, p.18). Ou do Bento, cabra, que “para lhe curar uma

---

<sup>180</sup> Fundo: Governadoria, Grupo: Séc. de Governo, Série: Correspondência Passiva, Local: Cuiabá, 1778, Fot, p. 44 - APMT

escrava de uma moléstia que tinha o que fez com varias digo com raízes, porém sem efeito...” (DVGCEC, 1785, p. 59).

Um pouco mais explícitos são os ingredientes usados pelo escravo Moxiba para curar. Segundo Pedro José do Amaral, homem branco, ele “ouvio [ o viu] curar de feitiço em casa de Ursula de Campos sogra dele testemunha e com efeito usou de umas raízes, e um frango e ali entrou a fazer vários embustes até que apareceu com um manejo de cabelos...” (DVGCEC, 1785, p.66), Em outro caso Izabel Gonçalves, índia castelhana, ao denunciar João Vicente, índio, descreve que “sabe por ver que o dito João Vicente, por alcunha o grande, juntou uma cabeça e cobra, com outros insetos dentro de uma panelinha” (DVGCEC, 1785, p. 42). Pai Miguel, em sua prática em busca da barra de ouro, faz uso “tendo na mão uma panelinha de barro [...] de óleo, ou azeite” (DVGCEC, 1785, p. 111).

Já em outras denúncias, os ingredientes do feitiço são ofertados com riqueza de variedade. É o que aparece nas denúncias contra o feiticeiro Manoel Quiçamá. Em uma delas um preto forro de nome Joaquim diz ter queimado “um lenço de tabaco”

[...] com muitos ingredientes assim como o por [colocar], 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... (DVGCEC, 1785, p. 61).

Outro denunciante do mesmo escravo, Francisco Bueno Pedroso, homem branco, informa que alguns escravos haviam queimado “ingredientes, que formavam um composto de sivandejas”. Esse composto era formado por “um lenço de tabaco encarnado, em que estavam raízes, uns bichinhos, orações, contas, e ervas” (DVGCEC, 1785, p. 62).

Aplicando a análise de Carlos Rosa em sua leitura do texto do pároco denunciante de Maria Eugênia é possível organizar o conjunto dos ingredientes recolhidos das fontes e expostos acima. Um primeiro grupo é o constituído por aqueles identificados pelos agentes de matrizes européias como o pároco. Os bonecos, percebidos por ele no material da feiticeira, fazem parte dos ingredientes de feitiçaria conhecidos pelos europeus desde a Idade Média. Com eles também faziam parte as orações escritas, as espadas, as peneiras, partes de animais, dentre outros, que aparecem acima descritas.

Essa identificação acaba por contribuir com a qualificação dessas práticas e, por conseguinte de seus praticantes, pois remete ao mundo europeu, mundo esse representante de um espaço superior, civilizado e branco. Mesmo que sendo práticas desviantes elas estão inseridas em um espaço visto como acima dos outros.

O segundo grupo, como um contraponto ao primeiro, os das ridiculárias ou ridicularias, visa desqualificar alguns ingredientes do feitiço e, com eles, seus agentes. São os “cabelos, raízes, búzios e cordinhas”. Não que parte desses ingredientes não seja conhecido no universo das práticas européias. Mas eles são organizados em um conjunto que contém outros elementos, esses claramente de origem americana e africana, como as raízes e os búzios. Se a Europa é percebida como o espaço da civilização e da ordem, os outros dois representam o da barbárie e da desordem. Desqualificar os ingredientes dessas matrizes culturais significa desqualificar os seus agentes. Ao lado dos ingredientes apontados pelo pároco, para o caso de Maria Eugênia, é possível encontrar outros, como no caso do escravo Quiçamá que, como parte de sua receita, usava “contas chamadas cabo verde” e corais, remetendo a um universo espacial e de elementos naturais utilizados pelas sociedades africanas. São, justamente, os sinais diacríticos identificando os ingredientes como americanos e africanos que os enquadram no grupo das coisas ridículas.

Mas a desqualificação não se limita aos ingredientes de matrizes americanas ou africanas. Uma leitura mais apurada irá demonstrar que o mundo da ordem e da desordem também se faz diferenciar nesses ingredientes. Aqui, além de distinções afro-americanas, outras se fazem presentes. Ricos e pobres, elite e plebe, povo e “arraia miúda” são sutilmente separados. E as práticas de magia e feitiçaria endereçadas aos segundos grupos.

É o que demonstra o simbolismo do “lenço de tabaco” utilizado para envolver embrulhos de feitiço, como os utilizados por Quiçamá. Para o entendimento da leitura que a sociedade fazia desse lenço é possível Recorrer a escritores, ainda que posteriores do tempo pesquisado, como José de Alencar e Machado de Assis, espécies de etnógrafos do cotidiano e da cultura de sua época. Em alguns de seus romances é possível encontrar o lenço de tabaco como elemento de valor ou de composição do figurino dos personagens de suas tramas. Valores e figurinos esses, como quase tudo em seus textos, ensopados de significados.

Ainda que longo, o texto a seguir apresenta uma cena do cotidiano do oitocentos brasileiro. Em um momento do romance Viúvinha, José de Alencar busca compor um cenário lúgubre, que irá receber seu personagem Carlos. Para tal ele oferta ao leitor diversos elementos que caracterizem a tipicidade do lugar. Primeiro, o espaço físico: “O interior do edifício correspondia dignamente à sua aparência. A sala, se assim se pode chamar um espaço fechado entre quatro paredes negras, estava ocupada por algumas velhas mesas de pinho”. Nesse espaço “Cerca de oito ou dez pessoas enchiam o pequeno aposento: eram pela maior parte marujos, soldados ou carroceiros que jantavam”. Os homens estavam assim dispostos: “alguns tomavam a sua refeição agrupados aos dois e três sobre as mesas; outros comiam mesmo de pé, ou fumavam e conversavam em um tom que faria corar o próprio Santo Agostinho antes da confissão”. A tela proposta pelo autor continua a ser pintada. No cenário composto “uma atmosfera espessa, impregnada de vapores alcoólicos e fumo de cigarro, pesava sobre essas cabeças e dava àqueles rostos um aspecto sinistro”. A cena agora ganha iluminação: “A luz que coava pelos vidros embaciados da janela, mal esclarecia o aposento e apenas servia para mostrar a falta de asseio e de ordem que reinava nesse couro do vício e da miséria”.

É nesse cenário que “no fundo, pela fresta de uma porta mal cerrada, aparecia de vez em quando a cabeça de uma mulher de 50 anos, que interrogava com os olhos os fregueses e ouvia o que eles pediam”. Ela era “a dona, a servente e ao mesmo tempo cozinheira dessa tasca imunda”. Para fortalecer o tipo social, próprio da cena proposta pelo autor ela é descrita com

[...] a cabeça, coberta com uma espécie de turbante feito de um lenço de tabaco, retirava-se e, daí a pouco, aparecia um braço descarnado, que estendia ao freguês algum prato de louça azul cheio de comida, ou alguma garrafa de infusão de campeche com o nome de vinho<sup>181</sup>.

A segunda utilização do simbolismo do lenço é realizada por Machado de Assis em Memórias póstumas de Brás Cubas. Buscando justificar a manutenção de

---

<sup>181</sup> ALENCAR, José de. A Viúvinha. Texto em formato eletrônico: [www.bibvirt.futuro.usp.br/index.php/content/view/full/1870](http://www.bibvirt.futuro.usp.br/index.php/content/view/full/1870)

um embrulho achado, contendo dinheiro, o personagem afirma que “não se perdem cinco contos, como que se perde um lenço de tabaco”<sup>182</sup>.

Os dois exemplos acima servem para demonstrar o lugar do lenço de tabaco em nossa sociedade. Utilizado originariamente para assoar o nariz depois do uso de rapé, ele é associado, por José de Alencar, a um espaço social, “Couto do vício e da miséria”, onde “faria corar o próprio Santo Agostinho”, freqüentado por pessoas da plebe: marujos, soldados e carroceiros. É nele que a pessoa que se caracteriza ao mesmo tempo como “a dona, a servente e ao mesmo tempo cozinheira dessa tasca imunda” se apresenta utilizando o lenço de tabaco, caracterizando-o como peça de figurino da personagem que ocupa a posição de servir aos representantes da base dessa sociedade.

Por sua vez Brás Cubas, na tentativa de desqualificar o dono do dinheiro perdido, demonstra a sua irresponsabilidade ao tratar algo de tamanha importância, os cinco contos, contrapondo a algo tão sem valor, um lenço de tabaco.

A presença do lenço de tabaco como ingrediente das práticas de feitiçaria remete a um material associado à sujeira – limpar o nariz – e aos grupos sociais mais baixos da nossa sociedade, quer sejam eles escravos ou livres, brancos, negros, índios ou mestiços. Mas, todos eles, parte da plebe e separado do povo que utilizando ou não tem como símbolo de seu status outro tipo de lenço: o de seda.

Voltando à interpretação de Carlos Rosa sobre a organização valorativa que o padre fez em relação aos pertences de Maria Eugênia, restam ainda o terceiro e o quarto grupo. No terceiro estavam as coisas desconhecidas por ele. Esse é um momento onde ocorre um silêncio nas fontes. Não é possível descrever os objetos. Mas, isso não impede de se pensar que o desconhecimento do padre pode encobrir aquilo que possui significados emblemáticos, identificadores desses universos culturais nas práticas realizadas. Indo além, perceber uma fase de construção sincrética dos objetos dessas práticas, onde elementos das diferentes matrizes culturais ressignificam elementos de outras culturas mas também apresentam outros que, com o tempo, passarão a fazer parte dessa receita-síntese dos ingredientes do feitiço.

De igual forma é possível pensar o último grupo. Aquilo que aparentemente é sem significado, mas não desconhecido para o religioso, pode compor um grupo de

---

<sup>182</sup> ASSIS, Machado de. Memória Póstumas de Brás Cubas. In: Obra completa. Vol. I, Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 1994, p.26.

elementos ressignificados e reapropriados que não eram identificados pelo padre como ingredientes associados às referidas práticas até aquele momento.

Assim, o primeiro e o segundo grupo apresentados estariam inseridos no “código simbólico complexo” expresso por Bethencourt, como pertencentes ao campo da “tradição”, enquanto os dois últimos estariam associados à adaptação e a renovação, feitas pela experiência (2004, p.61).

### 5.5 As provas do feitiço

Os ingredientes que fazem parte das práticas de magia e feitiçaria não aparecem apenas como os escolhidos pelas mãos de seus artífices. Em alguns casos é o curador de feitiço que faz surgir, como se retirando do seu paciente, ingredientes que atestem a presença da prática. Em outros são os enfeitiçados que expõem por alguma parte do corpo um conjunto de ingredientes que caracterizam a presença do feitiço.

O material expelido – espontaneamente ou de forma provocada – se coloca dentro do rol de elementos contidos nos ingredientes do feitiço das culturas européias, americanas e africanas. Muitos dos elementos utilizados na produção dos malefícios são expelidos no momento em que os feiticeiros querem provar a presença da prática do feitiço e, principalmente, em sua cura. Rego registra que as “sevandijas, sapos, cobras, lagartos, lagartixas, lesmas caracóis, ossos e miolos de defunto” que as bruxas usavam na Europa do XVIII “eram os mesmos que os colonos enfeitiçados – brancos, negros, índios ou mestiços – expeliam pela boca, pelo ânus, pela vagina, através da própria pele”<sup>183</sup>.

No Mato Grosso esses fenômenos foram registrados em algumas denúncias corroborando a lógica da similaridade entre ingredientes produzidos e retirados nos casos de feitiço e de sua serventia como prova da prática.

Na Freguesia de Santana do Sacramento do Lugar de Guimarães a parda mestiça Francisca de Senne é acusa de feitiçaria por João Fernandes dos Reis, homem pardo. Em sua denúncia ele afirma “que ouvira dizer a Clemente Teixeira

---

<sup>183</sup> REGO, Yvonne Cunha. **Feiticeiros, profetas e visionários...** apud.; SOUZA, op. cit.; p. 176.

índio desta missão, que Francisca de Senne parda mestiça era feiticeira ou fazia feitiços com que danificava nesta missão onde era moradora e casada com Antônio de França ... “ (DVGCEC, 1785, p. 81). Ao ser chamado como testemunha referida o índio Clemente não assume a autoria da denúncia afirmando que a denunciada “é feiticeira, ou faz feitiços, pela fama que a mesma tem em toda esta Missão porém que nunca o viu, e nem sabe realmente se é feiticeira, porém que adoecendo ela testemunha nessa Missão, lhe afirmavam ser feitiços, e feitos pela sobredita...” (DVGCEC, 1785, p. 83). Porém, segundo o relato de Vito de Souza Neves, homem bastardo, Clemente teve prova da própria Francisca de que estava enfeitado. Em seu testemunho ele descreve que

[...] é menos verdade o dizerem, que ele testemunha vira a Francisca de Senne parda mestiça e moradora nesta Missão fazer os ditos malefícios digo feitiços ou malefícios, pois que tal não viu, e menos disse, e somente sabe por ter ouvido dizer a Clemente Teixeira índio casado nesta freguesia, que a tal Senne lhe tinha deitado dêiticos num olho, e que dele tiraram uma pedra, que mostrou a ele testemunha... (DVGCEC, 1785, p. 96).

Na trama, acima narrada, a presença do malefício no índio Clemente é comprovada através da retirada de uma pedra do olho do possuído, após Francisca lhe ter “deitado dêiticos [sic] em um olho”

Em outro caso, envolvendo o feiticeiro Moxiba, processo semelhante é narrado nas denúncias feitas contra ele. Pedro José do Amaral, homem branco, afirma ter visto o denunciado “curar de feitiço em casa de Ursula de Campos sogra dele testemunha e com efeito usou de umas raízes, e um frango e ali entrou a fazer vários embustes até que apareceu com um manejo de cabelos, que talvez fingiu tirar da enferma” (DVGCEC, 1785, p. 66). Sua sogra, Ursula, confirma a denúncia esclarecendo que Moxiba

[...] fizera uma cura de feitiços com frango preto na cabeça de um enferma que diziam enfeitada, e com efeito suposto ela testemunha não presenciou tudo o que o negro fez, [...]contudo sabe pela notoriedade com que fez a cura e tem fama de curador de feitiços, e dentro do frango em que esfregou a enferma se achou um manajo (sic) de cabelo (DVGCEC, 1785, p.145).

Nos dois casos apresentados os ingredientes que comprovam a existência do feitiço são produzidos ou provocados pelos curadores da referida prática.

Em outros casos, como no da denúncia de João Pedroso de Almeida, homem branco, a prova da presença da feitiçaria e a comprovação de ser o denunciado feiticeiro, é feita pelo próprio enfeitado. O denunciante descreve que Antônio Mina

[...] é feiticeiro, e que com seus malefícios danificara outro escravo do mesmo Alferes chamado Joze o qual ficara enfermo distando pela boca carvão, agulhas, e outras imundícias, que o irmão dele testemunha chamado Ignacio de Almeida Lobo morador nas mesmas Lavras [do Carandá] vio deitar e também a mesma mulher do dito Reinol chamada Antonia de tal bastarda ouviu dizer que o tal feiticeiro se presava de o ser, e mais não disse deste (DVGCEC, 1785, p. 16)

Para fortalecer a sua denúncia ele apresenta duas testemunhas que presenciaram o ato do enfermo expelir “pela boca carvão, agulhas e outras imundícias”. Ignácio de Almeida Lobo, testemunha acima referida, se apresenta ao visitador e, se utiliza dos mesmos sinais para qualificar a prática como de feitiçaria. Justifica sua denúncia afirmando que Antônio Mina

[...] é feiticeiro ou faz malefícios, que deita nos seus parceiros, por ter ouvido a um mesmo parceiro chamado Antonio Rinol, e juntamente viu agulha enleada (sic), que lhe mostrou o mesmo Rinol dizendo-lhe que lhe tinha deitado o tal parceiro digo que o tal Antonio tinha deitado em outro escravo do mesmo Alferes chamado Joze Benguella, e que o tal escravo feiticeiro tem fama de o ser em Lavras de ouro podre visinhos dele testemunha, e que tem ouvido dizer a algumas pessoas, que o mesmo feiticeiro ameaça malefícios.... (DVGCEC, 1785, p. 107).

Para comprovar que tinha sido enfeitado por Antônio Mina, Ignácio diz ter visto uma “agulha enleada que lhe mostrou o mesmo Rinol”.

O escravo Antônio, de alcunha “oRinol” confirma a presença dos ingredientes para comprovar a presença da feitiçaria no escravo José Benguela. Para tal ele relata que

[...] é verdade que seu parceiro Joze de nação benguela, estava por vezes enfermo deitando pela boca várias coisas como agulhas, e outras imundícies, e que ele testemunha, e que o mesmo danificado se queixara do negro **Antônio mina** declarado no juramento, e que só por queixa deste, e suspeita dele testemunha disse, que o mesmo negro era feiticeiro, porém que nunca o viu fazer feitiços, ou usar deles... (DVGCEC, 1785, p. 105).

As quatro falas acima demonstram que os objetos retirados ou expelidos – deitados ou distados – confirmam a presença da prática de feitiçaria. Essa

identificação se faz entre os moradores do Mato Grosso, sejam eles índios, africanos, europeus ou seus descendentes. O discurso perpassa o conjunto da sociedade. Ainda que, seja importante voltar a lembrar, esses discursos tenham sido adequados na forma escrita pelos visitantes, eles representam também um burilamento das diversas “receitas de feitiço”, um resultado desses diálogos entre as culturas. Esses ingredientes não são inventados pelos visitantes. Eles são, muitas vezes, traduzidos, interpretados, mas partindo de uma realidade de ingredientes ofertadas por essas diversas matrizes.

As práticas mato-grossenses, mais uma vez, se mostram contemporâneas com as realizadas em outros lugares do setecentos. Em uma denúncia da já conhecida índia Sabina, no Grão-Pará, são descritos atos similares aos acima apresentados. Para curar Raymundo Jose de Bithencourt, após lançar a fumaça de um cachimbo, fazer cruces no corpo do enfermo e expressar palavras como Padre, Filho, Espírito Santo e Virgem Maria ela

[...] tornando a receber na boca novo fumo do cachimbo, com ele lhe defumou o olho direito. Em ele [nele] lhe introduziu a própria língua andando com ele a rodado do dito olho para parte interior, e depois desta diligência fez ação de vomitar e lançou na sua mão um bicho com forma de *Lairas* pela parte do rabo, e com forma de peixe chamado [...] pela parte da cabeça” (LVSOGP, 1978, 267).

Souza chama a atenção para a similaridade ritualística entre práticas, como as apresentadas acima, e as colhidas por Gonçalves Fernandes. Em uma prática de Catimbó, do século XX ele registra os seguintes versos do paraibano Francisco das Chagas Batista:

Pôs no cachimbo, acendeu-o  
 E a fumar começou,  
 Com o fumo que chupava  
 Ao doente defumou...  
 Durante a defumação  
 O feiticeiro dizia: Vinde Urubatan tirar-lhe  
 Da cabeça esta gia,  
 E tirar-lhe da barriga  
 Este bichinho que mia.<sup>184</sup>

<sup>184</sup> Gonçalves Fernandes, O Folclore Mágico do Nordeste, 1938, p. 96-97, apud, SOUZA, op. cit.; p.175.

A mesma índia Sabina protagoniza a segunda forma de produção das provas do feitiço, ou seja, o expelir do enfeitiçado. O fenômeno ocorre com a mulher do enfermo, acima apresentado: Maria Josepha Brissos. Neste caso, a índia preparou “uma bebida de aguardente com canela pisada, e outros ingredientes mais e lhe mandou beber. [...] Passado pouco tempo tivera um vômitos e com eles lançara misturados uns bocados de *Taja* já coruptos e cinco ou seis caracóis ou cascavéis” (LVSOGP, 1978, p.268).

Fenômeno semelhante ocorre com a enfeitiçada Maria no mesmo Grão-Pará do XVIII. O preto José, de nação mandinga, passadas algumas horas após realizar alguns rituais com ervas e palavras, a enfeitiçada

Arrojou uma como bolsa ou saquinho por forma da pele de uma bixiga na qual depois de rota se viam vivos três bichos: um do feitio de uma *Azorra* pequena ou outro do feitio de um jacarezinho e outro do feitio de um pequeno lagarto com cabelo. E cada um dos ditos três bichos eram de diversa cor (LVSOGP, 1978, p. 138).

Mott, ao se reportar às práticas realizadas pelo dominicano Frei Alberto de Santo Tomás, chama a atenção para o fato de que ele “passou a adotar certas cerimônias e rituais que competiam, no apelo dos sentidos e utilização de elementos materiais, com as práticas costumeiras dos mandingueiros, calundzeiros<sup>185</sup>”. Os resultados provocados pela cerimônia eram extremamente similares aos apresentados sobre o Mato Grosso.

Tais práticas surtiram admiráveis efeitos: pessoas lançavam do corpo alfinetes, penas, anzóis, bichos, cordéis de algodão, linho, olhos de vários animais, espinhas de peixe muito grandes, dentes de gente, unhas grandes, cabelos de sovaco, cabelo de negro, alguma areia, pedaços de peles de animais e outras muitas imundícies<sup>186</sup>

Expandindo a análise anteriormente feita sobre a presença de práticas como o calundu no Mato Grosso setecentista, é possível conjecturar que as práticas realizadas pela preta Maria Eugênia, Quiçamá, Moxiba e Antônio Mina, pela mestiça Francisca Senne e pelo índio Vicente – o Grande - se enquadrassem no universo

<sup>185</sup> Mott, Acotundá .op. cit. p. 182.

<sup>186</sup> Id-Ibid.

ritualístico de práticas de catimbós, calundus e acotundás<sup>187</sup>. Isso nos aproxima de um momento histórico em que o diálogo das práticas religiosas, de magia e feitiçaria estava sendo vivenciado entre os diversos sujeitos histórico formadores da cultura brasileira. Ajuda também a compreender a proximidade entre as práticas realizadas no Mato Grosso, no Grão-Pará e outras partes da Colônia e do Império Português. Indo além, compreender a similaridade com algumas manifestações em nossa contemporaneidade como catimbós, rituais de umbanda, herdeiros dos calundus e os candomblés, herdeiros dos acotundás.

---

<sup>187</sup> Sobre Calundus e Acotundás ver: "Cotidiano e vivência religiosa: entre capela e o calundu," de Luiz Mott In: **Historia da Vida Privada no Brasil: Cotidiano e Vida privada na América portuguesa**; Editora Schwarcz Ltda., Sao Paulo, 1997; "Acotundá: raízes setecentistas do sincretismo afro-brasileiro" In: **Escravidão, homossexualidade e demonologia**. São Paulo: Ícone, 1988. Sobre catimbó ver Souza, op. cit.; p. 269-273.

## 6 AS DIVERSAS FACES DO FEITIÇO

Uma das frases mais célebres produzidas no século XVIII é a do jesuíta Antonil ao escrever que “os escravos são as mãos e os pés do senhor de engenho, porque sem eles no Brasil não é possível fazer, conservar e aumentar fazenda, nem ter engenho corrente” (ANTONIL, 1982, p.89). É interessante pensar que ao destacar do corpo os pés e as mãos o religioso expressa, simbolicamente, um processo de luta bastante característico da sociedade escravista brasileira. Luta no sentido de estar sempre buscando posicionar os membros dessa sociedade em lugares específicos nesse “corpo social”.

É exatamente essa idéia de corpo social que possibilita a interpretação da frase como um emblema desse tempo. O corpo do senhor de engenho não é um corpo individual. Ele simboliza todo o conjunto do grupo dominante da sociedade escravista brasileira. Quando esse corpo é mesclado com o do escravo, se forma o binômio mais característico de nossa sociedade de então: senhor-escravo. Nesse segundo corpo, cabe uma pluralidade de grupos americanos e africanos que ocuparam esse espaço durante todo o período escravista.

Merece destaque nessa composição corporal, uma espécie de bricolagem biológica, ou a composição de um tipo de Frankenstein colonial brasileiro, que as partes que cabem aos escravos são aquelas que sustentam o peso do restante do corpo, no caso os pés, ou as que realizam as atividades propostas, nesse caso as mãos. Outras partes do corpo, como o coração, simbolizando os sentimentos e a cabeça, simbolizando o pensar, são originárias do senhor.

Essa interpretação remete a uma concepção de mundo onde o escravo, independente de sua origem, não ocuparia o papel de produtor intelectual nessa sociedade. Caberia a ele o papel de reprodutor. E, nesse papel, se fortaleceria a ideologia da escravidão demonstrando o caráter de inferioridade desse tipo social. Para tal, por vezes de forma consciente, outras inconsciente, tudo aquilo que pudesse pressupor que elementos das sociedades africanas, indígenas e descendentes pudessem ocupar o espaço pensante nesse “corpo social”, deveria sofrer uma desautorização, uma desqualificação.

E, por certo, não foi fácil, para o mundo da ordem, disfarçar as contribuições produzidas por africanos e indígenas no chamado novo mundo e, especificamente, no Brasil. Em relação aos africanos Thornton escreve que “o papel exercido por

essas pessoas na formação do mundo atlântico foi talvez mais profundo quanto daqueles que permaneceram na África, porém muito diferente” (2004, p. 189). O africanista percebe um duplo impacto exercido por essa influência.

De um lado, eles foram trazidos para trabalhar e servir, e, em razão do esforço pessoal e de seu grande número, contribuíram significativamente para a economia. Por outro, eles trouxeram uma herança cultural de linguagem, estética e filosofia que ajudou a formar a nova cultura do mundo atlântico (2004, p.189-190).

A tese de que os africanos foram mais que os pés e as mãos dos senhores de engenho não é nova. Freyre chama a atenção para alguns estudiosos do século XIX que registraram essas contribuições. Segundo ele “Eschwege salienta que a mineração do ferro no Brasil foi aprendida dos africanos”. Max Schmidt teria apontado “o trabalho de metais e a criação de gado”. (Casa Gande e Senzala, s/d, p.330)

Silva, engrossando essa tese, escreve que

A vinda, em números crescentes, de escravaria africana propiciaria o surgimento e a prosperidade da indústria açucareira, das plantações de fumo e de algodão e das grandes lavouras de café, assim como permitiria que se expandissem a pecuária e o extrativismo mineral – dois ramos de atividades em que os africanos foram mestres de quase todos povoadores, pois transplantaram para o Brasil experiências de trabalho em área e geografia semelhante e conhecimentos técnicos ignorados por seus senhores. Pandiá Calógeras, por exemplo, ressalta ser dos africanos “o mérito da primeira indústria de preparo direto de ferro, nas forjas rudimentares de Minas Gerais”. E, Aires da Mata Machado Filho demonstra a importância do negro na mineração do diamante e no povoamento das áreas em que ela se deu. (2003, p. 21).

Silenciar tamanha contribuição não seria tarefa muito fácil para os colonizadores europeus e seus descendentes. É assim, na luta de ocupação e manutenção de lugares na sociedade brasileira, que as práticas de magia e de feitiçaria irão ocupar um papel relevante, funcionando como explicadoras para muitas das práticas culturais de africanos e americanos que pertencessem ao campo do intelecto. Assim, saberes que apresentassem alguma relação com a produção de conhecimento, o que caracterizaria o ser humano, foram colocados sob a égide das práticas ligadas ao sobrenatural e ao demoníaco.

É possível perceber então, como se propõe abaixo, que as práticas de magia e feitiçaria ocuparam dois papéis na nossa sociedade. Um primeiro, como

produtores de respostas aos problemas dos mundos material e espiritual. Um segundo instrumento de um discurso que, ao associar saberes com essas práticas, realizam um papel de desvio de sua origem e desqualificação de seus agentes. É o que se apresenta a seguir.

As práticas de magia e feitiçaria cumpriram finalidades variadas no Brasil colônia. Algumas delas se apresentavam de forma mais explícita, como as buscas de soluções às doenças – do corpo e da alma –; luta contra as injustiças – de senhores, de instituições públicas, de desafetos, de parceiros –; de questões ligadas ao amor; na busca de melhores condições econômicas e sociais, dentre outras.

No entanto, elas serviram a outras finalidades que extrapolavam ao papel acima apresentado. Elas são frutos de uma abordagem onde mais que explicar o outro, buscava produzir subsídios que corroborassem a manutenção do *status quo* vigente. São leituras contorcidas, intencionalmente ou não, que reforçavam a lógica da estrutura colonial escravista. Onde o mundo da ordem desqualifica elementos das culturas americanas e africanas transportando-as para o campo do ridículo, do exótico, do demoníaco, descaracterizando suas contribuições em áreas da saúde, da tecnologia agrícola, pecuarista, mineradora, náutica, geográfica, para citar apenas algumas.

As interpretações sobre essas práticas irão transitar, sem que isso se faça de forma estática ou maniqueísta, entre esses dois extremos. Em um lado, com propósitos mais explícitos, em sua maior parte instrumentos de atacar, defender ou transformar, ainda que parcialmente, a sociedade colonial. No outro, elas serviram para encobrir, escamotear, disfarçar e, principalmente, desqualificar, as contribuições ofertadas pelas sociedades africanas, americanas e européias, que não estivessem contidas na elite dominante.

Imputar conhecimentos a esses grupos seria reconhecer suas capacidades. E, o não reconhecimento contribuiu para retirar qualidades humanas desses grupos, ou colocá-los em um patamar inferior. Dessa forma, inserindo essas práticas no rol da magia e da feitiçaria, se fornecia um elemento a mais para a construção de uma lógica explicativa que contribuísse para a manutenção da sociedade colonial escravista.

No entanto, isso não quer dizer que esses conhecimentos foram rejeitados por essa sociedade. Escamoteados ou não identificados no campo dos saberes, eles foram fartamente utilizados como respostas aos desafios que se colocavam à

frente da sociedade brasileira. As tecnologias africanas e americanas foram colocadas à disposição daqueles que viviam no Brasil colônia, lado a lado com as européias. Sem a constatação da utilização desses conhecimentos fica mais difícil compreender as resultantes de nosso processo histórico. Contribuir no processo de desnudar, reposicionar, renomear e, por fim, dar autoria aos produtores desses saberes traz um pouco mais de lume às resultantes históricas desse período.

O *homo magus* do Mato Grosso setecentista fez parte desse processo. Ele transitou, como os seus congêneres no restante da colônia, entre os dois extremos desse contínuo. Mas, não ficou passivo diante desse processo. Ele buscou fazer uso dessas distorções e desconhecimentos como um elemento a mais no auxílio da construção de sua sujeição histórica. É o que se buscará mostrar nesse capítulo.

## 6.1 As finalidades terapêuticas das práticas mágicas e feitiçarias

As práticas mágicas cumprem uma função bastante explícita no cenário onde estiveram presentes no XVIII. Elas buscam curar os males físicos e espirituais que afligem uma sociedade que padece de problemas alimentares – estruturais ou conjunturais-, de uma diversidade de doenças e da ausência ou descrença – parcial ou total – na medicina apresentada pelos europeus<sup>188</sup>.

Além dessa descrença, parcial ou total, há que somar o fato de que a sociedade colonial brasileira acreditava e fazia uso dessas práticas medicinais de africanos e americanos. A percepção de suas eficácias já se fazia presente nos séculos iniciais de contato. Ainda no século XVI, em Angola, “missionários jesuítas foram os primeiros a observar a competência de curandeiros, parteiras, cirurgiões, barbeiros e feiticeiros no preparo de pomadas, ungüentos, purgativos e outros remédios” (PRIORE & VENÂNCIO, 2004, p. 8).

---

<sup>188</sup> Marques defende a idéia de que “as tradições culturais refletidas na arte de curar dos negros e indígenas abriam espaço para que se disseminassem seus próprios curadores e suas terapêuticas. Considerar a medicina lusitana oficial como saber legítimo e todo-poderoso seria desautorizar outros conhecimentos, à revelia da legitimidade popular que os assinalava, caindo nas malhas da medicina erudita como a única capaz de curar as doenças, vulgarizando as demais práticas”. MARQUES, Vera Regina B. **Natureza em boiões: medicinas e boticários no Brasil setecentista**. São Paulo: Editora da UNICAMP/Centro de Memória-UNICAMP, 1999, p.28.

No Mato Grosso elas ganham especificidades. Desde sua partida para essa região as pessoas se defrontam com males provocados por animais, problemas com águas, desgaste físico com a viagem, problemas de clima, dentre outros. Nessa realidade aumentam o leque de possibilidades de contração de doenças. Ao chegar aos seus destinos, os habitantes não irão encontrar maiores facilidades para manterem-se sãos.

Quando desdobramos essa realidade adversa sobre as práticas de nosso *homo magus* fica mais fácil o seu entendimento. As suas “técnicas terapêuticas” variam de acordo com o tipo de mal e com o agente da cura. Em um primeiro conjunto é possível perceber que as práticas interpretadas como de magia e feitiçaria buscam solucionar problemas físicos com curas espirituais. É o caso do benzedor Bernardo da Cunha Chaves, branco, que “cura de lombrigas com bênçãos (DVGCEC, 1785, p. 76), ou Manoel Cardoso, índio, que “costuma benzer com palavras feridas” (DVGCEC, 1785, p. 76), ou Roque da Silva Lara, pardo, que “benze bicheiras com palavras” (DVGCEC, 1785, p. 90), ou ainda Francisco de Paula, bastardo que “benze de lombrigas” (DVGCEC, 1785, p. 17).

Nos depoimentos não há nenhuma alusão ao uso de algum tipo de prática terapêutica da chamada medicina convencional ou alternativa com uso de raízes, beberagens ou algo similar. Não desmerecendo o caráter psicológico do ato para os pacientes, não foi percebido, nesses casos, nenhum outro uso farmacopédico. Isso pode ser devido à ausência dos mesmos, ou por uma desatenção dos narradores no momento das práticas ou na hora de narrá-las para o visitador, ou ainda uma não identificação dos elementos de cura que faziam parte desses universos culturais, diferentes do narrador dos atos.

No entanto, algumas práticas classificadas como sendo de feitiçaria, demonstram a existência de práticas fito-terapêuticas. É o que apresenta a denúncia de Francisco de Souza, homem branco que afirma que pagou a um cabra “...chamado Bento para lhe curar uma escrava de uma moléstia que tinha o que fez com várias digo com raízes, porém sem efeito...” (DVGCEC, 1785, p. 59). A falta de eficácia nos testemunhos não foi uma fala isolada de Francisco. Em uma outra denúncia Francisco José de Oliveira, branco, acusa Moxiba de feiticeiro e afirma ter chamado o “tal escravo para curar uma sua enteada de uma dor na perna” (DVGCEC, 1785, p. 60). Chamada a depor a enteada de Francisco, Josefa da Silva, disse que Moxiba a “[...] curara de uma moléstia que padecia na perna, ou joelho,

porem ela testemunha, nem sarara de tal moléstia”. Para reforçar seu depoimento ela explica que “curara [...] com raízes, e folhas pisadas, pondo sobre a moléstia sem mais bênçãos, ou palavras alguma” (DVGCEC, 1785, p. 67).

Em primeiro lugar é importante ressaltar que o receituário utilizado por Josefa não difere muito do utilizado por Moxiba em outra prática onde ele curou uma enferma com uso de “umas raízes, e um frango” (DVGCEC, 1785, p. 66).

Em segundo lugar o testemunho de Josefa se apresenta contraditório. Se ela afirma, em um primeiro momento, que Moxiba a curara e, logo depois diz que não “sarara de tal moléstia”, abre brechas para que se pense que negar a eficácia da cura pode ter sido parte de um discurso defensivo diante do visitador, visando não se comprometer com o ato praticado.

Em outros casos, no entanto, os depoentes são mais incisivos no que diz respeito ao processo de cura. Quando de sua denúncia Matheus Cugarede, índio castelhano, afirma “...que a mesma mulher do índio chamado João Grande lhe disse que a moléstia em um pé que ele testemunha padecia era feitiços que seu marido lhe havia deitado, [...] e que a tal índia mulher do sobredito João Grande, o curara da moléstia...” (DVGCEC, 1785, p. 39). Que práticas Rosa utilizou para curar Matheus não são apresentadas no texto, mas o veredicto da cura sim. O próprio enfermo afirma ter sido curado por ela.

Nessa arquitetura dos acontecimentos, narrados nas denúncias, conhecimentos de medicinas não oficiais passam sem merecer uma maior atenção dos visitadores. Ainda que a moléstia do pé de Matheus Cugarede tenha sido curada, o silêncio se faz sobre o fato e o discurso se concentra em desqualificar a praticante da cura através da pecha de feiticeira.

Isso não quer dizer que esses saberes não fossem conhecidos e reconhecidos pela sociedade de uma forma geral e pelas elites de forma específica. Ao pesquisar as práticas de cura no Mato Grosso setecentista Jesus afirma que

À primeira vista, elementos como cabelos, raízes e animais, inseridos no saber popular de negros africanos e ameríndios, são surpreendentes. Porém, esses mesmos elementos faziam parte da medicina oficial, publicados nos Tratados de Medicina como o *Erário Mineral*. Este, inclusive, localizado na biblioteca do Ouvidor do Cuiabá Vaz Morilhas em 1761 (2001, p. 66).

Indo além a pesquisadora constata que

Embora as terapêuticas adotadas fossem provenientes de diversos sistemas de crenças, ao compará-las percebe-se a fluidez entre o saber dito oficial e as práticas mágicas de cura: primeiro, ao acreditarem que as doenças poderiam ser transferidas de uma pessoa para outra, ou para animais; segundo, a expulsão de todo corpo estranho, como cabelos e unhas, que interferia no equilíbrio corpóreo; terceiro, a ampla utilização da fauna e da flora, tendo como grandes conhecedores desse universo os ameríndios que resistiam em transmitir o conhecimento; quarto, a relação entre magia, medicina e religião (idem).

Ao legitimar a eficácia das práticas utilizadas pela plebe colonial corria-se o risco de qualificar os seus agentes. Para que tal fato não ocorresse, a utilização delas por esses agentes era inserida no campo das práticas de magia e de feitiçaria. Isso permitia que fossem criadas duas formas distintas para o uso daquelas práticas. Uma, a realizada por grupos sociais identificados com a base da sociedade. Nessas a pecha de prática mágica e feitiçaria retirava o valor medicinal delas. Feito isso, era realizada uma reapropriação desses ingredientes ou práticas terapêuticas, agora abalizadas pelos saberes oficiais, onde as origens desses saberes já tinham sido devidamente escamoteados.

## 6.2 Os venenos dos feitiços

Existe um saber popular no Brasil que afirma “o que dá p’ra rir, dá p’ra chorar”. Outro, ainda, coloca que “pau que dá em Chico, dá em Francisco”. Esses ditados bem podem ser empregados em relação aos conhecimentos dos ingredientes da farmacologia utilizados no Brasil colônia por diversos grupos sociais. Segundo Ribeiro “a concepção do universo como uma trama de correspondências ocultas, onde homem e natureza, céu e inferno, real e imaginário se entrelaçam, não foi privativa de um grupo social específico” (1997, p. 69). É nesse campo de interpretação que o trinômio “doença, feitiço e veneno” caminhou lado a lado durante o período colonial brasileiro. Sobre isso Jesus escreve que

Tanto os cirurgiões como os feiticheiros utilizavam produtos da fauna e da flora, ora para provocar malefícios, ora para preservar o corpo. Doença-feitiço-veneno se confundiam no pensamento colonial, e as práticas adotadas para lidar com os três casos eram as mesmas (2001, p.52).

A utilização desses produtos extrapolava o universo de cirurgiões e feiticeiros, fazendo parte do cotidiano da sociedade como um todo. Uma Postura Municipal, para Vila Bela em 1753, faz registro das preocupações com o consumo das águas do rio Guaporé. Nela consta uma queixa “de que os negros que vem e saem desta Vila costumam viciar com timbó<sup>189</sup> as aguadas das Lagoas do Campo e a dos Palmeirais do Mato para turbarem e matarem os peixes delas” (ROSA & NAUK, 2002, p.149).

A respeito dessas ervas o naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira (1756-1815), que visitou o Brasil entre os anos de 1783-1792, chefiando uma pesquisa às capitanias do Grão-Pará, Mato Grosso e Cuiabá, registrou que

Há nestes países [...] algumas plantas e árvores tão venenosas que instantaneamente morre quem usa delas. Tais são o assacú, a erva de rato e o timbó, com que os índios matam o peixe, além de outras muitas, ainda hoje pouco conhecidas pelos domésticos. Dos gentios é certo, porque o estamos vendo, que dos sucos das plantas venenosas preparam as suas ervaduras<sup>190</sup>.

Esses não eram conhecimentos necessariamente compartilhados entre os grupos sociais. A percepção de sua valia como instrumento na luta contra as adversidades da sociedade escravista, fazia com que, muitas vezes, eles fossem mantidos em segredo.

Em seus Diálogos das grandezas do Brasil, Ambrósio Fernandes Brandão registra que após ameaçar um feiticeiro de morte se não curasse uma escrava sua, o mesmo se pôs a procurar umas ervas. Tentando conhecer os ingredientes daquele contraveneno ele mandou que um escravo seguisse o feiticeiro “mas o outro foi tão matreiro que, por se guardar disso, colheu muitas e diversas ervas, entre as quais o fez a de que tinha necessidade” (1997, p. 205).

Alguns desses produtos utilizados nessas diversas esferas da atuação da sociedade, como os chamados venenos, foram fortemente associados às práticas de feitiçaria.

<sup>189</sup> Designação dada a plantas que induzem efeitos narcóticos em peixes. Fragmentadas e esmagadas são lançadas na água facilitando a pesca. Esta nota é parte da transcrição do texto acima citado.

<sup>190</sup> Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro – código 21, 2, 040. Alexandre Rodrigues Ferreira - **Enfermidades endêmicas da capitania de Mato Grosso**. 137 p [s.l.], [1791].

Sobre essa questão Grossi escreve que

Nas Minas, a interpenetração entre mundo sobrenatural e mundo natural, no condizente à medicina, ficava evidente quando o assunto em pauta era a ação dos venenos. A palavra veneno, na época moderna, tinha amplo significado. Recebiam a denominação de veneno tanto as substâncias naturais nocivas, que podiam provocar doenças e até a morte, como os acontecimentos cuja origem era atribuída às forças sobrenaturais. Na própria literatura médica, o veneno, substância nociva, era, muitas vezes, confundido com feitiço. Algumas substâncias mortíferas eram associadas a feitiços devido ao fato de ambos não serem compreendidos pelos homens daquele momento histórico e, também, terem a capacidade de levar alguém à morte quase que imediatamente (2002, p. 90).

Em Mato Grosso desse período, um outro trinômio, feitiçaria-veneno-negro, parte desse enredo apresentado, se faria presente. Vale lembrar que em 1799 Francisco, preto, o conhecido Suçu, estava preso na cadeia de Vila Bela. O motivo alegado é que o mesmo tinha sido o autor do assassinato de cinco escravos do seu senhor, Alferes Joaquim Leite Paes, dos quais o referido escravo era feitor. Um outro conhecido, o feitor do mesmo senhor, José de Góes Barros, foi acusado do mesmo crime. No entanto, a causa morte apresentada para os dois acusados do mesmo crime aparece de forma diferenciada.

Na composição da peça de justificação de José Góes ele alega que por estar o seu patrão “bastante molesto e recolhido na sua casa, em tempo em que foram trazidos do quilombo, quatro negros e uma negra que andavam fugidos, os quais escravos foram castigados por ordem do dito Alferes seu senhor”. Sobre o castigo ele afirma que “os referidos escravos foram surrados, em um dia de friagem grande, e depois que foram castigados amorosamente por exemplos foram curados, como se costuma”. Afirma ainda que quando voltou para curar pela segunda vez os “pretos estavam com espasmos, por causa da frialdade, da friagem e tempo frio, por cuja causa vieram a falecer<sup>191</sup>”

Já no Auto de Justificação de Francisco Suçu está registrado que o Alferes acusa “o preto escravo Francisco pela morte de cinco dos escravos castigados, diz que foram mortos por causa de feitiçaria praticada pelo preto escravo Francisco”. A mesma polissemia encontrada para a palavra veneno é percebida nesses documentos. Uma testemunha de defesa de Suçu ao depor coloca que os escravos “espalharam vozes dizendo que os escravos que faleceram, não morreram pelo

<sup>191</sup> Auto de justificação de José Góes Barros, Juízo da Provedoria, 1799, Vila Bela, Fundo Tribunal da Relação, processo Doc. n. 1133 – APMT.

efeito dos castigos que tiveram mas sim por veneno, alias, por causa do veneno que o justificante lhes dera: sendo isto manifestamente falso<sup>192,</sup>

O porquê da diferença dos elementos motivadores da morte dos cinco escravos nos processos dos dois feitores pode ser percebido na composição da defesa que, possivelmente, estava por trás das testemunhas. É possível perceber que os depoimentos das testemunhas<sup>193</sup> de Suçu estavam bem afinados entre si. Em sua fala elas colocam que o ódio que os escravos tinham pelos seus feitores, seria o elemento motivador da denúncia. Esta tese visava desqualificar a lisura das acusações sobre o feitor Francisco. Os depoimentos buscam apontar para as questões de caráter étnico-racial entre Francisco e José Góes. Um deles, bastante semelhante aos outros, afirma que “se aos feitores brancos lhes sucedem a mesma aversão aos escravos, quanto mais ao justificante por ser também como eles escravo”. Uma outra testemunha é mais explícita ao afirmar que o ódio se abatia sobre Francisco “[...] com mais força por ser preto e escravo como os mesmos a quem domina”.

Esses documentos, sobre os dois casos, permitem perceber que os limites entre saberes naturais, oriundos da natureza, ou sobrenaturais, oriundos das práticas de magia e feitiçaria também se misturam. Isso, chama a atenção para três questões. A primeira ao demonstrar, mais uma vez, uma grande sintonia entre a capitania de Mato Grosso e o restante das regiões do império português. A segunda, a percepção que o elemento motivador da morte dos cinco escravos transita, no caso de Francisco, entre o uso de prática de feitiçaria e de veneno. Os excessos atribuídos ao outro feitor, José Góes, não mereceram maior atenção no caso de Suçu. Isso demonstra que a manipulação dos elementos da natureza na composição de drogas é atribuída aos africanos e descendentes com extrema naturalidade. Aqui, mais uma vez, é possível perceber que a prática de feitiçaria atribuída a Suçu pode

---

<sup>192</sup> Auto de Justificação de Francisco Preto. - Juízo da Provedoria de Vila Bela, Ano: 1799, Vila Bela, Caixa Anterior: 89 Doc. n. 1.131- APMT.

<sup>193</sup> Testemunhas do caso de Francisco – Preto Escravo: **1º. Gaspar de Godoy Castanho**, Natural: Vila de Parnaíba do Bispado e Capitania da Vila de São Paulo, Branco Casado 50 anos, Vive de suas lavouras; **2º. José da Mota de Abreu**, Preto Forro, Natural de Vila Bela, Casado 47 anos, Vive de suas lavouras; **3º. Fructuozo Gil**, Preto Forro, Natural desta Capitania, Casado 38 anos, Vive de suas plantações e minerar; **4º. Antônio da Silva**, Pardo, Natural de Vila Boa de Soares, Casado 40 anos, Vive de suas plantações; **5º. Antonio Pereira Barbosa Bitancourt**, Branco, natural da vila de Itu Bispado e Capitania da Cidade de São Paulo, Solteiro 65 anos, Vive de suas lavoura. Auto de justificação de Francisco preto.op. cit.

fazer parte de um discurso que desqualifica saberes desses grupos, como em tantas outras práticas já apresentadas ou citadas acima.

A terceira, se remete à questão do lugar do feiticeiro na sociedade colonial, já discutida anteriormente. Aqui é possível verificar que mesmo sendo acusados do mesmo crime, as possibilidades de feitiçaria e envenenamento, elementos limites de uma mesma compreensão social, ficaram restritas ao arsenal de acusações do preto escravo e nem ventilado para o caso do branco livre.

Apesar de, a princípio, a acusação aparentar apenas uma denotação para Francisco e para o restante de africanos e afro-descendentes, ela demonstra a percepção que a sociedade possuía sobre esses saberes. Por conseguinte, o deslocamento desses saberes para espaços como o da feitiçaria também se torna compreensível. Essa reorganização de valores permite à sociedade apropriar-se desses conhecimentos, sem contudo, dar crédito aos seus produtores, o que contribui para a manutenção da estrutura da sociedade colonial escravista. Em síntese desqualifica-se o autor do saber, enfraquecendo os valores individuais e coletivos desses grupos e se mantêm abertas as possibilidades de seus usos.

Esse apagamento do sujeito produtor de diversos saberes históricos pode ser percebido em outros espaços sociais, políticos e econômicos do Brasil colônia e, por conseguinte, no Mato Grosso do mesmo período. É o que se analisa a seguir.

### **6.3 Os feiticeiros das minas**

O século XVIII viveu o desenvolvimento da mineração. Por boa parte desse período a extração de ouro e diamantes ocupou papel de destaque na economia colonial brasileira. Essa, foi uma atividade que contribuiu de forma significativa para dar uma nova feição à colônia, quer no que diz respeito a sua geografia, quer na política interna e externa realizada pela metrópole, quer em relação à composição de sua sociedade. A sua existência levou à interiorização da colônia de uma forma mais efetiva. Fez gravitar sobre suas áreas centrais de atuação, Minas Gerais, Goiás, e Mato Grosso, e boa parte dos espaços coloniais, como o novo papel de capital exercido pelo Rio de Janeiro ou de porta norte do Centro-Oeste, cumprido pelo Grão-Pará. Produziu um deslocamento humano, interno e externo, nunca dantes

visto no Brasil colonial. Gerou um volume de riquezas para alguns e desgraças para muitos. No entanto se essa atividade deixou “igrejas em Portugal” e contribui para a industrialização da Inglaterra, no Brasil ela deixou mais do que buracos.

A história da mineração é o resultado das tecnologias e conhecimentos extraídos das matrizes culturais africanas, americanas e européias. No Mato Grosso o processo não se fez de forma diferenciada do restante da colônia. Vale a pena lembrar que o início dessa história está associado a determinados grupos americanos que aqui viviam: os coxiponés. É o que narra o memorialista Barbosa de Sá em sua *Relação das Povoações do Cuiabá*. Nela, consta que o bandeirante Pascoal Moreira que andava, em 1719, pela região que veio a ser conhecida como Cuiabá, apresou uns índios “com bastantes mostras de ouro em batoques e outros enfeites”.

Consta desse mesmo documento que no início dessa ocupação os forasteiros encontraram muitas dificuldades. Eles

[...] não sabiam pescar, nem caçar, nem o uso de toldar as canoas que tudo lhes apodrecia com as chuvas, nem o invento dos mosquiteiros para a defesa dos mosquitos que muitos anos ao depois é que foi a experiência e necessidade ensinando estas coisas pelo que padeceram os que escaparam da morte miséria sobre miséria (1975, p.13).

Nesse “muitos anos depois” merece ser acrescido o fato de que essa “experiência” adquirida a partir da necessidade foi o resultado de um diálogo de saberes entre as matrizes culturais dos habitantes dos três continentes que aqui conviveram.

Em seu livro *Monções* Holanda destaca o papel da tecnologia indígena para a chegada até as regiões das minas do Mato Grosso. Ao se referir às dificuldades geográficas dos rios brasileiros ele escreve que “a tanto se opõem os obstáculos naturais de toda ordem e que só podem ser evitados mediante expedientes já em uso entre os antigos naturais da terra” (1976, p.23). Para exemplificar ele chama a atenção para o fato de que “à influência indígena, que também nesse particular foi decisiva, deve-se, por exemplo, o emprego, entre os sertanistas, da canoa de casca, especialmente indicada para os rios encachoeirados” (1976, p.23). Confrontando os saberes de indígenas e ibéricos sobre a navegação fluvial ele esclarece que se “não se pode afirmar que os caminhos fluviais fossem os preferidos dos nossos

sertanistas, a causa disso deve ligar-se, talvez, a certa incapacidade dos povos de origem ibérica para seu aproveitamento” (1976, p.24).

Ao lado de seus conhecimentos náuticos aparecem muitos outros. A geografia do Centro-Oeste, as possibilidades medicinais contidas na natureza, as técnicas de caça, pesca e coleta, fundamentais para a sobrevivência, o conhecimento das áreas habitadas por outros grupos indígenas, estratégias de guerra, dentre tantos outros conhecimentos, colocam as sociedades indígenas no centro da explicação do bandeirantismo e da mineração.

Em relação ao africano o processo não se mostra diferente. Mais que “o pé e a mão do senhor de engenho”, como já foi dito, muitas das respostas às necessidades surgidas no processo da colonização são oriundas dos conhecimentos das matrizes culturais dos habitantes provindos desse continente. Esses conhecimentos não foram ignorados por aqueles que traficavam, utilizavam e conviviam com africanos e afro-descendentes no Brasil. Mais uma vez recorrendo ao Jesuíta Antonil é possível perceber essas distinções. Em sua análise sobre a diversidade desses grupos ele descreve que

[...] são de nações diversas, e uns mais boçais que outros e de forças muito diferentes, se há de fazer a repartição com reparo e escolha, e não às cegas. Os que vêm para o Brasil são ardas, minas, congos, de São Tomé, de Angola, Cabo Verde e alguns de Moçambique, que vêm nas naus da Índia. Os ardas e minas são robustos. Os de Cabo Verde e de São Tomé são mais fracos. Os de Angola, criados em Luanda, são mais capazes de aprender ofícios mecânicos que os das outras partes já nomeadas. Entre os congos há também alguns bastantemente industriais e bons, não somente para o serviço da cana mas para as oficinas e para o meneio das casas (ANTONIL, 1982, p.159).

Ainda que utilizando de identificações diversas, - como boçais e ladinos, portos de embarques e grupos étnicos -, merece destaque a percepção das especificidades que são imputadas aos grupos. Adjetivos como “mais robustos”, “mais capazes de aprender ofícios mecânicos”, “mais industriais” demonstram essa percepção das diferenças de aptidões entre os grupos<sup>194</sup>.

Essas especificidades de determinados grupos étnicos encontram explicação em suas trajetórias históricas. Os saberes africanos foram fartamente utilizados no

<sup>194</sup> Merece registro que muitos aspectos positivos ou negativos são imputados aos africanos por aqueles que tinham interesse de valorizá-los ou desvalorizá-los como o caso, para o XVIII, da rivalidade entre comerciantes do Rio de Janeiro e da Bahia. Ver: LARA, Sílvia Hunold, Os Minas em Minas: linguagem, domínio senhorial e etnicidade, In: História e Fronteiras, XX Simpósio Nacional da ANPUH, (1999-Florianópolis). São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP: ANPUH, 1999.

processo de expansão colonial portuguesa desde seus primórdios. Quando da ocupação das ilhas atlânticas, como São Tomé, as técnicas africanas solucionaram as dificuldades encontradas pelos portugueses. Silva afirma que

[...] nelas, os primeiros povoadores começaram cultivando trigo, centeio e cevada. Não deu certo. Deixaram, então, que seus escravos usassem as técnicas africanas para plantar inhames, milhetes, feijões e bananas, e lhes ensinaram o cultivo da couve, do rábano, da beterraba da alface e do aipo. [...] As maiores extensões reservaram-se, porém, à cana-de-açúcar, que ali deu maravilhas (2002, p. 319-320).

Esse laboratório atlântico, desenvolvido por grupos africanos, acabou por se constituir nas bases da *plantation* que iria ser aplicada no Brasil e se tornaria a base da sua estrutura econômica. Não é de se estranhar que, como afirma, Thornton, “as habilidades especiais que os africanos possuíam favoreceram a escravidão negra em detrimento dos nativos americanos” (2004, p.196). Isso não quer dizer que as sociedades indígenas não possuíssem habilidades e não tenham contribuído no processo de colonização. Mas, algumas sociedades africanas possuíam conhecimentos que não eram desenvolvidos pelas sociedades indígenas no início da colonização, que foram fartamente adotados pelos colonizadores europeus.

Essas percepções não foram privilégios os colonizadores da América portuguesa. Em *Hispaniola*, no século XVI os escravos que cuidavam do gado eram das regiões de Jalofo, Fula e Mandinga. Em Cabo Verde se preferia os da Senegâmbia para o trato com cavalo e gado. Na região da atual Venezuela os angolas eram utilizados como criadores de gado e os africanos da Costa do Ouro como pescadores de pérola (THORNTON, 2004, 196).

Voltando ao período da mineração no Brasil, é possível perceber que essas especificidades também são percebidas e valorizadas. Silvia Hunold Lara, ao pesquisar a importância das especificidades étnicas nas Minas Gerais setecentistas<sup>195</sup>, apresenta um documento onde o governador do Rio de Janeiro, respondendo a uma solicitação do Conselho Ultramarino, esclarece que no entendimento dos mineradores “os negros mina são os de maior reputação para aquele trabalho, dizendo os mineiros que são os mais fortes e vigorosos”<sup>196</sup>.

<sup>195</sup> Idem

<sup>196</sup> "Carta do Governador do Rio de Janeiro ao Rei de 5 de julho de 1726", **Documentos Interessantes para a História e Costumes de São Paulo**, 50 (1929): 60-61. Ver também "Parecer do Conselho Ultramarino de 18 de setembro de 1728", *Documentos Históricos*, 94 (1951): 28-30, apud LARA, 1999, p.681.

Na região de Mato Grosso a preferência por determinados grupos étnicos para o trabalho das minas já foi apresentada nessa pesquisa, quando da carta ao governador Luis Pinto de Souza Coutinho. Nela seu autor explica, a preferência por africanos Mina ou oriundos de Cachéu e Cabo Verde em detrimento dos Angola e Benguela<sup>197</sup>.

A hierarquia é clara. Em primeiro lugar os escravos Mina. Em um segundo grupo os Cacheu e Cabo Verde. Por último os “muito mais inferior[es], e de menos estimacão” Angola e Benguela. Ainda que tenha que se pensar em vetores plurais para as escolhas dos escravos, como a relação das praças mercantis e os compradores, as conjunturas históricas dos grupos africanos fornecedores de escravos aos europeus, elas também se davam pelos conhecimentos que os escravos poderiam fornecer aos seus senhores em determinadas atividades econômicas.

A preferência pelos Mina no processo da mineração certamente deve-se à sua ligação histórica com essa atividade econômica. A nomenclatura Mina já é em si parte da ligação desses grupos com a mineração. Os escravos que recebiam esse nome faziam parte de grupos étnicos que habitavam a Costa da Mina. Apesar da imprecisão geográfica dos limites dessa região<sup>198</sup>, parte dela era conhecida como o País dos Acãs. Segundo Silva quando os portugueses chegaram nessa região eles “colocavam os pés na borda da região aurífera mais rica da África Ocidental” (2002, p.197). O domínio dessa tecnologia antecedia em alguns séculos ao da chegada dos europeus.

E, também é fato, elas foram transportadas para o Brasil. E o reconhecimento desse aprendizado é explícito para muitos viventes do século dezoito. É o que se pode perceber em uma memória escrita por um especialista em Ciências Naturais<sup>199</sup>, José Manoel de Sequeira, em 1802. Nela são descritas cinco formas de extração do ouro realizadas nas regiões das minas – Minas Gerais, Goiás e Mato Grosso. Após findar a descrição ele afirma:

---

<sup>197</sup> Carta a Luis Pinto de Souza Coutinho. Mss.; Avulsos, Pará, 4-6-1769, doc. 14, Lata 1769, APMT.

<sup>198</sup> Para Verger ela se localizava na parte do golfo de Benin entre o rio Volta e Cotonu (1987, p.19), para Boxer ela correspondia ao que os ingleses chamavam de Costa do Marfim, Costa do Ouro e Costa dos Escravos, abrangendo desde o Cabo Palmas até os Camarões (1969, p. 196).

<sup>199</sup> Professor Real da Filosofia Racional e Moral da Vila do Cuiabá, Acadêmico da Real Academia das Ciências de Lisboa. Sobre o autor ver: **Revista do IHGB**, v. 203, p. 95, abr./ jun., 1949.

Tenho exposto métodos que conheço se praticam nas Minas do ouro, e também não duvido afirmar que são os mesmos que nos ensinaram os pretos da Costa do Ouro e os mesmos que se praticaram. A 100 anos a esta parte de forma que hoje o conhecimento maior ou menor do mineiro consiste na melhor ou pior disposição do serviço [...]<sup>200</sup>

A Costa do Ouro, à qual se refere Sequeira, é o berço dos grupos identificados no Brasil como Mina. Mariza de Carvalho Soares escreve, em relação aos Mina, que eles "não são um grupo étnico e sim o resultado da reorganização de diferentes grupos étnicos procedentes da Costa da Mina que, a partir do século XV, em função da configuração do Império português, passam a ser assim designados" (SOARES, 1999, p.689). Segundo Lara

De todos os lados do Atlântico, a diferença entre os reinos litorâneos da Costa da Mina era bem conhecida e as rivalidades entre eles bastante exploradas por portugueses e baianos que comerciavam naquela região. De um certo ponto de vista, a denominação *mina* remete a uma unidade dada mais pelo tráfico que por elementos étnicos ou políticos propriamente africanos. Por outro lado, apesar de aquela costa abrigar vários povos e estados independentes e presenciar conflitos constantes, há uma proximidade cultural e lingüística entre eles (LARA, 1999).

Thornton identifica trinta e oito Estados Acãs (2004, p.20-22), o que demonstra uma diversidade política. No entanto afirma que "a Baixa Guiné era mais homogênea linguisticamente do que a Alta Guiné, pois todos os povos falavam línguas da família Kwa", ainda que a "sua ramificação mais a oeste, acã, é bem diferente de sua divisão mais ao leste, Igbo" (2004, p.260).

É interessante perceber que a identificação Mina, tão presente no Brasil do XVIII, é uma nomenclatura construída mais na relação do tráfico atlântico do que de uma especificidade africana. Mais uma vez ocorre uma reorganização dos grupos, assumindo novas identidades e formando novos grupos ou nações.

Retornando a carta do governador do Rio de Janeiro para o Conselho Ultramarino, há que se observar que ele atribui os dotes dos mina à uma análise dos próprios proprietários de escravos das minas. No entanto, se for dada continuidade a leitura de sua carta se observará que ele dá ao fato uma outra interpretação. No seu entendimento os mina

---

<sup>200</sup> SEQUEIRA, José Manoel. Memória sobre a decadência atual das três capitanias de minas e os meios de a reparar; no ano de (1802). In: HOLANDA, Sérgio Buarque. **Monções**. São Paulo: Alfa-ômega, 1976, p. 133-143.

[...] adquiriram aquela reputação por serem tidos por feiticeiros e tem introduzido o diabo que só eles descobrem ouro e pela mesma causa não há mineiro que possa viver sem uma negra mina, dizendo que só com elas têm fortuna;

Ainda que seja possível acreditar que a opinião do governador estivesse sob a influência de disputas de mercadores de escravos, isso não retira a forma de desqualificação dos conhecimentos dos mina da tecnologia da mineração e sua releitura, agora atribuída a um universo de práticas de feitiçarias. Esse discurso apresenta, de forma bastante explícita, o escamotear de conhecimentos tecnológicos sob a égide do feitiço.

Apesar de não ter sido encontrado na documentação referente ao Mato Grosso uma forma tão explícita de escamoteamento de conhecimentos, merece destaque que em todas as referências aos feiticeiros apenas uma identidade é registrada. Ela ocorre na denúncia de Antônio Mina. A trama é desvelada a partir da denúncia de João Pedroso de Almeida, branco, que revela à mesa do visitador que Antônio “é feiticeiro, e que com seus malefícios danificara outro escravo do mesmo Alferes chamado Joze” (DVGCEC, 1785, p. 16). Ao ser chamado como testemunha referida Antônio, de alcunha Orinol, também é identificado pela mesa. Como “preto Angola”. Em seu depoimento ele confirma a denúncia anterior dizendo que “é verdade que seu parceiro Joze de nação benguela, estava por vezes enfermo deitando pela boca várias coisas como agulhas, e outras imundícies, e que ele testemunha, e que o mesmo danificado se queixara do negro Antônio mina” (DVGCEC, 1785, p. 105).

É nesse contexto, onde o conhecimento se apresenta como oriundo de diversas matrizes que o uso das práticas mágicas e feitiçarias farão parte do discurso dominante, sucumbindo, escamoteando esses papéis no processo histórico.

#### 6.4 A tecnologia da guerra

Um dos aspectos mais presentes no cotidiano mato-grossense é o confronto realizado com as sociedades indígenas. Ataques desses grupos se faziam presentes desde o processo da viagem para a região. Em sua rota, de Araritaguaba até Cuiabá, os relatos demonstram o temor e o conhecimento demonstrado pelos monçoeiros<sup>201</sup> sobre alguns desses grupos.

No sentido litoral interior – Araritaguaba-Cuiabá - O primeiro grupo a apresentar-se nas viagens era o dos Caiapó. Eles se faziam presentes desde o início do Rio Grande ou Paraná. Um dos cronistas das monções, escreve “dizem que vem muitas vezes o gentio Caiapó em suas jangadas. Este é o gentio que usa de porrete, ou bilro, e o mais traidor” (TAUNAY, 1981, p.182).

Suas habilidades para guerra eram bem conhecidas. Eles recebiam adjetivos como sendo “forçosos e ligeiros” e durante as suas investidas utilizam “por armas arco e flecha, e porretes”. O relato de viagem do Governador Rolim de Moura à Cuiabá em 1751, classifica uma de suas formas de guerrear como sendo realizada “atraiçoadamente”. Tal tática era realizada “tomando sentido onde alguma tropa se arrancha, e parecendo-lhes que têm partido, a vem atacar quando a acham descuidada” Contudo, o modo mais comum “é esperar os que saem ao campo a caçar, escondem-se de modo que não é fácil vê-los, por se pintarem de modo que ficam da cor do mato, e de repente darem sobre os que vão passando”. Aproveitando-se do efeito surpresa iniciam o ataque “atirando-lhes primeiro com as flechas, e depois quebrando-lhes as cabeças de perto com porretes; o que feito, fogem logo, deixando a arma com que fizeram morte” (TAUNAY, 1981, p. 209).

Quando da entrada no Rio Pardo o nosso cicerone da Notícia 8<sup>a</sup>. Prática adverte: “Não largueis também nunca as vossas armas por respeito do gentio Caiapó que ainda aqui chegam...”. Confirmando o relato anterior escreve “Costuma-se este gentio esconder-se em qualquer moita de mato untados todos de terra e em forma que estando olhando para eles não distinguireis facilmente se é gente ou terra”. Aproveitando-se dessa estratégia permitem que o inimigo passe “mas pelas

---

<sup>201</sup> Nome dado aos viajantes dessa rota náutica.

costas vos darão tiros com os seus porretes e tão certos que quando vos derem no pescoço atirando-vos à cabeça darão pelo mal empregado o golpe...”. Tamanha eram as qualidades de guerra desse gentio que “basta um só Caiapó para destruir toda uma tropa” Tal fato devia-se a outra estratégia onde um do grupo “escondido no caminho faz tiro ao último da retaguarda, e partindo logo correndo com mais ligeireza que um cavalo a esconder-se e a dizimar a tropa” (TAUNAY, 1981, p. 186).

Um outro relato descreve o grupo como uma nação “que nunca foi conquistada pelos sertanistas [...] guerreiam com traição, nem tem domicílio certo, nem plantas ou lavouras: são volantes, e de curso, e se sustentam das imundícies do mato”. Ainda que os mesmos, na visão do autor do texto, são poucos os que “chegam ao Rio Pardo” são suficientes “para fazerem despovoar as roças, que ali havia, matando-lhe a gente, e queimando-lhe as casas” (TAUNAY, 1981, p. 158). Outro relato confirma essa presença no Pardo advertindo os viajantes para que “nos pousos desse rio vos hajais com cautela e cuidado no gentio Caiapó, que também cursa esse rio” (TAUNAY, 1981, p. 184).

A presença dos Caiapó na região do Rio Pardo foi de tamanha preocupação que acabou por contribuir com a mudança das monções, trocando o Rio Verde pela “barra do Rio Pardo” buscando-se esquivar dos ditos gentios (TAUNAY, 1981, p. 157).

O segundo grupo a surgir nas monções eram os Paiaguá. Os registros nos apresentam esse grupo como portadores de armas onde “servem-se de arco e flecha e também de lanças pequenas, compostas de ferro, muito agudas com as quais ofendem de perto e também de arremesso” (TAUNAY, 1981, p. 210). Enquanto a qualidade de guerra atribuída aos Guaicuru era o de serem “exímios cavaleiros”, aos Paiaguá destacava-se a destreza com que moviam em suas canoas nos rios e através delas organizavam eficientes combates onde “os seus ataques são de ordinário nos rios, e em canoas, porque em terra não valem nada...” (TAUNAY, 1981, p. 210).

A preparação desse grupo para o combate era meticulosa. “A sua cautela é grande, e nunca atacam tropa alguma sem que primeiro a venham vigiando muito tempo”. Nessa vigia “escondem-se pelos ribeirões e sangradouros que desembocam nos rios por onde é nossa viagem [...]. Quando nos vêem descuidados, saem de repente com uma grande gritaria, e o seu empenho todo é molhar-nos as armas, e abordar para se livrarem do dano que delas recebem...” (TAUNAY, 1981, p. 210).

O terceiro grupo de índios era o dos Guaicuru. Chamados também de Cavaleiros “por andarem sempre a cavalo”. Vivem “à borda do Rio Paraguai”. Segundo relato da viagem do Conde de Azambuja, feita em 1751, as armas que os Guaicuru usavam eram “lanças compridas e laços porém nunca nos rios se podem servir tão bem delas” (TAUNAY, 1981, p. 209-210). Os mesmos necessitavam de campos abertos para realizarem as suas táticas de guerra que envolviam além das armas, cavalos e velocidade. Assim a melhor forma de se defender dos Cavaleiros era manter-se em locais fechados ou em rios.

Em alguns relatos os informes sobre os ataques são ofertados de forma coletiva. Um relato de 1744 registra que “subiram pelo Paraguai mais de vinte índios Guaicuru ou Cavaleiros e acima da barra do Jaurú mataram aleivosamente quinze pessoas”. No mesmo Rio Paraguai, continua o relato, “pouco depois os índios Paiaguá mataram também 28 pessoas [...] pregando-lhes as cabeças em pontas de paus e incendiando-lhes as casas”. É ainda no mesmo período que “fizeram insultos de mortandades os Bororo no Coxipó-Assu” (COELHO, 1850, p. 188).

Apesar dos relatos demonstrarem a capacidade desses grupos no que diz respeito às técnicas de guerra, em determinadas interpretações elas são atribuídas a fenômenos mágicos ou composições textuais que mais parecem visões de um inferno católico.

Em relação à atribuição a fenômenos mágicos encontra-se o relato do cronista Barbosa de Sá sobre um conflito com os paiaguá. Segundo ele, em 1734, tinha saído da Vila de Cuiabá uma “armada do posto do posto desta Vila [...] composta de vinte e oito canoas de guerra, oitenta de bagagem e montaria três balsas...”. Quando chegaram em lugar chamado bocaina

[...] viram ao serrar da noite fogos ao longe rodaram mansamente sem fazer estrondo antes da meia noite chegaram aos fogos que estavam em um campestre a parte esquerda onde estavam pousados alguns payagoas dormindo com os fogos acesos e as canoas imbicadas; e eram os que andavam na espia da nossa armada que já sabiam lá ia por revelação dos seus feiticeiros” p 34.

Ao contrário de interpretar o conhecimento que tinham os paiaguá sobre a trajetória das embarcações como sendo parte de sua estratégia de guerra, Barbosa de Sá prefere atribuí-la a uma “revelação” feita “por seus feiticeiros”.

Um outro confronto ocorrido demonstra um pouco dessa aproximação feita do real com elementos do imaginário diabólico cristão, retirando os acontecimentos de um campo humano de conflito, mesclando-o com um espaço imaterial e, mais que isso, lugar do mal.

Em maio de 1730<sup>202</sup> o Dr. Ouvidor Antônio Álvares Lanhas Peixoto embarcou em uma monção. Seu destino final seria a Cidade de São Paulo. Ao iniciar mais um dia de viagem, o ataque é anunciado através de “um grande urro” que os monçoeiros ouviram vindo da parte direita e de dentro de um sangradouro saíram os temidos Paiaguá. O grupo era constituído de aproximadamente cinqüenta canoas<sup>203</sup> contendo de dez a doze homens “de agigantada estatura, todos pintados e emplumados” (TAUNAY, 1981, p. 134).

O ataque teve início com flechas que de tantas se criou uma “espessa nuvem” e “escureceu o sol”. Aturdidos com o ocorrido “os negros que remavam, saltaram na água” e deixaram as canoas “em desamparo”. Tal atitude lhes custou a vida. Os Paiaguá lançaram-se sobre eles “a flechadas, lançadas e porretadas” e os dizimaram. Alguns se entregaram, outros “pelejaram com valor”. O fim de ambos foi a morte (TAUNAY, 1981, p. 134).

A personagem principal, homem branco e membro da elite, é constituído no texto com ares de herói. Ele “ficou só na sua canoa com um moço que trazia nela doente”, e, diante da situação adversa “disparou quatro armas, que tinha nela, e por falta de quem lhas carregassem, pegou um estoque e se defendeu com ele...”. (TAUNAY, 1981, p. 134).

Segundo o relato o conflito durou de nove horas da manhã às duas da tarde. Nele morreram “quatrocentos cristãos entre brancos, pretos e índios e dos inimigos cinqüenta”, afirma Barbosa de Sá (1975, p. 28).

A cena que se sucedeu ao confronto nos foi apresentada pelo autor acima como se relatasse uma cena do Inferno como o apresentado pelo Peregrino da América, dando aos negros o papel das forças das trevas. Na sua leitura ao se

---

<sup>202</sup> Apesar de ocorrido em 1730 esse acontecimento era muito vivo nos textos escritos a partir da segunda metade do XVIII. Ver Barbosa de Sá, op. cit.; COELHO, Filipe José Nogueira . Memórias cronológicas da Capitania de Mato Grosso: principalmente da Provedoria da Fazenda Real e Intendência do Ouro. In: **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, 2º. Trimestre de 1850; Taunay, 1981.

<sup>203</sup> Já o cronista Barbosa de Sá afirma que a frota do gentio Paiaguá era formada por “oitenta e três canoas com melhor de trezentos lugares”. BARBOSA DE SÁ, op. cit.; 28; enquanto Capitão Lourenço Araújo registra a presença de oitenta até cem canoas. TAUNAY, op. cit.; p. 141.

perceber “em um lugar cercado de muitos negros, que vos vêm matar, que são demônios, e da parte para onde podeis escapar está um precipício tão alto e despenhado é o inferno” (PEREIRA, 1988, p.235). No caso abaixo os demônios são paiaguá.

Enquanto os portadores vieram e voltaram ouviam os que estavam falhados para dentro do sangradouro de onde saiu o gentio, que era por detrás de uma ilha, umas vozes que bradavam como gente humana. E seguindo esta vox [sic] a ver que era e a revistar o lugar não acharam gente viva que pudesse bradar e só muitos corpos. Uns em terra outros em pantanal, alguns pendurados em forcas, outros com as cabeças quebradas a porretadas, atravessados de lanças. Alguns esquartejados abertos tiradas as entranhas que eram os que escaparam do conflito e tornados prisioneiros ali lhes deu o gentio a todos morte por aqueles modos. Ai acharam caixas quebradas, roupas espalhadas, papéis rasgados e entre isso uma Imagem de Santo Antônio com a cabeça dividida do corpo a quem atribuíram os brados para que tivesse aquele lastimoso espetáculo (BARBOSA DE SÁ, 1975: 28)<sup>204</sup>.

Em relação ao nosso protagonista, Dr. Lanhas, seu fim não foi menos trágico. Na madrugada seguinte ao confronto foi preparada uma canoa “com bastante remeiros e algumas armas” para “espiar o gentio” e ver a possibilidade de sobreviventes. Escreve o autor da Notícia 2<sup>a</sup>.: “acharam-se muitos destes, mas todos mortos, entre eles estava o Dr.Lanhas, que trouxeram na canoa, e se lhe deu sepultura no tojucal em que estávamos: vinha nu e só trazia os calções e uns borzeguins” (TAUNAY, 1981, p. 136).

Os relatos acima são eivados de cenas que mais se enquadram em uma obra do realismo fantástico. O ataque, que é anunciado através de “um grande urro”, tem início com uma “espessa nuvem” de flechas, que de tantas “escureceu o sol”. Algumas desgraçadas narradas em textos desse período são prenunciadas por acontecimentos oriundos do céu. Em 1758, Barbosa de Sá, escreve que apareceu

[...] um cometa que saiu uma hora antes manhaá (da manhã) sumiu-se logo este e apareceu outro que se via da boca da noite até o amanhecer declinado para o sul durou quase três meses no fim deles sobreveio uma peste de cursos de sangue e tosse que matou muita gente (1975, p. 49).

---

<sup>204</sup> É provável que esse relato tenha sido originariamente fornecido por uma escrava do Dr. Lanhas que presenciou todo o acontecido no sangradouro, conforme afirma a Notícia 2<sup>a</sup>. Prática. TAUNAY, op. cit.; p. 136)

Os Anais do Senado da Vila de Cuiabá contém texto semelhante ao do cronista

Viu se em principio de Abril hum cometa ao nascente sobre a madrugada, passados alguns dias apareceu outro, que se mostrava logo a boca da noite para o Sul, e passados alguns meses digo alguns dias apareceu outro, digo, e passados alguns meses começou a laborar a peste com tosses, e cursos de sangue, de que morreu muita gente, principalmente velhos, e crianças; e durou até o seguinte ano<sup>205</sup>.

Essa similaridade não é por acaso. Na apresentação de Carlos Rosa sobre os referidos anais ele afirma que

De início, pode-se afirmar que os *Anais* da Vila Real resultaram da combinação de quatro vetores: os Estatutos ou Posturas da Vila Bela da Santíssima Trindade, o trabalho individual do advogado licenciado José Barbosa de Sá, a “carta proposta” do provedor da Fazenda Real Felipe José Nogueira Coelho, doutor em leis pela Universidade de Coimbra, e uma Ordem Régia de Dona Maria Primeira<sup>206</sup>.

O que interessa ressaltar aqui é que o registro do fenômeno ultrapassou a um registro individual do cronista Barbosa de Sá, para um documento público, aprovado, ou seja, com a aquiescência, dos vereadores dessa câmara. A associação do escurecer do sol seguida de uma desgraça é bastante comum nesse universo do dezoito. É possível perceber que esses simbolismos textuais remetem a vitória paiaguá muita mais a um fenômeno imaterial e diabólico, retirando a percepção de sua capacidade na arte da guerra, tão familiar, como apresentas acima. Enquanto aos inimigos dos paiaguá, como o Dr. Lanhas, são atribuídos valores de um herói humano, do outro lado a vitória paiaguá é retirada desse cenário para anuviá-lo com deslocamentos para o campo das explicações da malignidade espiritual.

## 6.5 O mercado do feitiço

Uma outra face em que o feitiço se apresenta associada é a da obtenção de renda. Muitos dos chamados feiticheiros e praticantes de magia buscavam com essas

<sup>205</sup> *Anais do Senado da Câmara*, op. cit.; p. 88 [fl. 35].

<sup>206</sup> *Ibid.*; p.23.

práticas, além de outras finalidades já demonstradas, o seu sustento ou um complemento para ele. No caso do feitiçeiro escravo isso poderia colaborar para que ele dispusesse de uma vida melhor e até contribuir para uma futura alforria. No Mato Grosso, do período estudado, escravos, forros e índios conseguiram obter algum ganho ao utilizar a prática de feitiçaria. Além desses há indícios de que alguns senhores de escravos também obtivessem lucro nesse negócio.

É bastante conhecida no mundo escravista brasileiro a obtenção de lucro através da chamada “escravidão de ganho”<sup>207</sup>. Ela foi bastante desenvolvida nas regiões das minas durante o século XVIII, lugares onde o espaço urbano realizou um grande desenvolvimento. Segundo Algranti o “sistema de escravos de ganho adaptava-se perfeitamente à cidade, pois freqüentemente necessitava-se de trabalhadores para serviços provisórios”<sup>208</sup>.

Elas não passaram despercebidas por um viajante do setecentos. Quando de sua passagem pelas minas, 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” (PEREIRA, 1988, p.178).

Através da escravidão de ganho os senhores obtinham lucros através dos conhecimentos mais variados de seus escravos. Em sua passagem pelo Rio de Janeiro, no primeiro quartel do século dezanove, 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” (GRAHAM, 1988, p. 141).

---

<sup>207</sup> 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.

<sup>208</sup> *Id-ibidem*.

É possível perceber que, entre os serviços oferecidos, um é bastante associado às práticas de feitiçaria: as poções de amor. 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” (BAPTISTA, 1999, p. 70).

A utilização desse tipo de escravidão se faz 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” (1996, p.132-133). 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 oitava<sup>209</sup>”.

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; [...] <sup>210</sup>.

O documento descreve uma teia de relações onde mulheres escravas ou livres, vendendo “ridicularias comestíveis”, ou, a mando de homens brancos, recebendo jornais, 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 encobertamento para os seus partícipes. Em uma sociedade em que o escravo é uma propriedade privada o Estado, quando desejava atuar, esbarra nos limites do chamado “mundo do senhor”.

<sup>209</sup> Código de Postura apreciado pelos Vereadores, Nobreza e Povo – 15/09/1762. APMT

<sup>210</sup> Estatutos Municipais ou Posturas da Câmara de Vila Bela 1753. In: ROSA & NAUK, Estatutos ..., op. cit.; p. 144.

É, mais uma vez, ocupando os espaços que as tensões sociais propiciavam, que o *homo magus* 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 e juntos compuseram um novo personagem para essa atividade: o feitiçeiro de ganho. Se o uso da feitiçaria é um fenômeno histórico, que aparece em muitas sociedades, o feitiçeiro de ganho será mais uma das especificidades de nossa história colonial e imperial.

No espaço e período pesquisado o *homo magus*, feitiçeiro de ganho, será uma personagem já bem conhecida nessa pesquisa: o escravo Moxiba. Como a escravidão de ganho se faz através do binômio senhor e escravo, outra personagem vem à baila para o entendimento da trama: o proprietário de Moxiba.

A história do suposto feitiçeiro de ganho vem à tona com a denúncia realizada por Francisco de Oliveira Garcia, homem branco. A princípio a sua denúncia parece ser uma resposta aos supostos malefícios que Moxiba, fizera a um escravo do próprio Garcia, “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. Assim, ele afirma “que o mesmo é curador de feitiços sabe 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 e o seu senhor. (DVGCEC, 1785, p. 50)

Não se sabe o motivo da denúncia envolvendo tantos nomes mas, por certo, o autor sabia do comprometimento que sua denúncia traria ao expor os referidos nomes ao visitador. Por não ser comum, no conjunto documental do dezoito mato-grossense, homens brancos expondo outros brancos em questões de feitiçaria é possível imaginar que algum tipo de conflito viesse permeando as relações dos envolvidos e tenha culminado com o atribuir culpa ao escravo Moxiba pela morte do escravo. O desdobramento, consciente ou não, acabava por atingir o dono do escravo e os utilizadores dos serviços de Moxiba.

Reforçando a tese de que 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<sup>211</sup> 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, 1785, p. 59).

Francisco Joze de Oliveira, homem branco, é o segundo a se apresentar ao tribunal. 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 feiticeiro, 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, 1785, p. 60).

Os discursos mantêm a lógica já discutida nesse trabalho. É afirmada a prática de feitiçaria e seu autor. No entanto, a procedência do conhecimento e a participação no mesmo são geralmente negadas pelas testemunhas. 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 um pouco diferenciado 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, 1785, p. 62).

Ao contrário dos depoimentos anteriores, ele assume ter presenciado o ato de Moxiba. No entanto, ele retira a certeza da prática ser de feitiçaria ou outro mal

---

<sup>211</sup> Como o proprietário do escravo Moxiba terá um papel importante, nesse momento da pesquisa, merece algumas informações sobre sua pessoa. Seu nome é Domingos Carlos de Oliveira. Homem branco, de sessenta anos, natural da Freguesia da Se da Cidade, Bispado do Porto. Morador da Freguesia de Cuiabá, onde vivia “de minerar”. DVGCEC, op. cit.; p. 52.

físico. No entanto, em relação ao pagamento de jornal, repetindo os discursos anteriores, ele diz ignorar.

Em um outro depoimento, prestado pelo Capitão Pedro Joze do Amaral, homem branco, mais que ignorar ou negar a paga o depoente afirma que "...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 ouviu dizer vulgarmente que o tal senhor quando lhe pedem o dito escravo para fazer alguma cura liberalmente concede..." (DVGCEC, 1785, p. 66).

Por um lado ele isenta o Capitão Carlos como recebedor de jornais 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 do relato demonstrar o conhecimento do senhor sobre os atos de seu escravo, o conjunto dos depoimentos, acima analisados, parecem não ser suficientes 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, que havia negado o pagamento de jornal ao Capitão Carlos pelos serviços de Moxiba 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, 1785, p. 66).

Apesar de breve, o discurso sinaliza para algumas questões. Logo a princípio, o autor da cura, Bento, é apresentado como Cabra. Segundo Karasch, ao analisar o uso dessa expressão no Rio de Janeiro (1808/1850), ele "parece ter sido um termo pejorativo para escravos de raça mista". Afirma também que "no contexto do uso oficial, 'cabra' parece ter definido os escravos brasileiros menos considerados nas cidades, os de ancestralidade e mistura racial indeterminada". Mas, ainda segundo a pesquisadora "a categoria 'cabra' incluía provavelmente os outros escravos de raça mista, como os 'cafuzos' ou 'caribocos', bem como os índios de origem não mista" (KARASCH, 2000, p.39).

Assim, o uso do termo cabra permite duas interpretações. A primeira, a impossibilidade de afirmar Bento como um escravo afro-descendente, apesar de uma forte existência dessa possibilidade. A segunda, a que a utilização do termo cabra acaba por proporcionar uma desqualificação ao autor da cura. Apresentando o curador dessa forma o denunciante retira o peso da sua ação, ao desmerecer o seu agente. Confirmando essa espécie de tolice cometida pelo denunciante ele apresenta a cura de forma confusa “com várias raízes” e “sem efeito”.

No entanto, em relação ao pagamento pela cura não há dúvida no depoimento. Ele afirma categoricamente que “pagou a um cabra do mesmo Capitão Domingos Carlos chamado Bento para lhe curar uma escrava...”. 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 possibilidades da chamada escravidão de ganho.

A presença do Capitão Carlos nesse universo de práticas de feitiçarias 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 visitado nessa pesquisa é o escravo Quiçamá. A sua entrada nos documentos da Visita de Bruno Pina em 1785, se faz pelas mãos do Capitão Carlos Domingos de Oliveira, o mesmo 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, 1785, p. 52).

O embrulho de feitiço, utilizado neste episódio por Manoel Quiçamá, já foi abordado nessa pesquisa e sua finalidade para o malefício, ao contrário da bolsa de mandinga, também. A volta a essa questão nesse momento é para demonstrar a proximidade que o referido Capitão Carlos possui com as práticas de feitiçaria e, indo além, chamar a atenção para a importância que o mesmo dá a elas. É possível

que sua denúncia seja mais dirigida ao seu congênere, Capitão Pedro Joze, do que à prática realizada pelo 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, componham os seus interesses com os de seus senhores, buscando beneficiar a ambas as partes. 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 contra a estrutura vigente, ao buscar se beneficiar da mesma.

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 lucros monetários. 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 escravo que ocupavam lugar de maior destaque nesse mundo escravista.

Iniciando pelo mundo dos escravos é possível perceber a figura do acusado de práticas de feitiçaria ou envenenamento que levava à morte de cinco escravos do seu senhor. Francisco, o Suçu, ocupava uma função de destaque no mundo escravo: a de 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”<sup>212</sup>.

A fama de feiticeiro, curador de feitiço e conhecedor de fauna e flora curativa ou venenosa, deve ter contribuído como 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 africanos 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,

---

<sup>212</sup> Auto de justificação de Francisco Preto.op. cit.

conhecedor da fama de seu feitor, conforme afirma em sua denúncia, deve ter se beneficiado dela e, em troca dado alguns benefícios diferenciados de Suçu para o 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”. Como já foi dito, 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 Perdigão Malheiros, já com vários privilégios de livre (CUNHA, 1985, p. 42).

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 Portuguesa (PAIVA, 1995).

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 improcedente 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 *homo magus* pesquisados.

Isso remete a 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, também já conhecido dessa pesquisa. Ele se faz registrar na Visita de Bruno Pina a partir da denúncia de Gaspar da Silva Rondon ao colocar que Miguel “...tem fama de feiticeiro, e adivinhador” e que ele tinha “adivinhado quem tinha achado certa barra de ouro que o mesmo Fontes tinha

perdido...” (DVGCEC, 1785, 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 feiticeiro costumava “curar de feitiços com rezas” (DVGCEC, 1785, 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”<sup>213</sup>, devem ter contribuído para engordar a sua poupança na busca de sua libertação.

---

<sup>213</sup> Fundo: Governadoria, Grupo: Séc. de Governo, Série: Correspondência Passiva, Local: Cuiabá 1778, Fot: 44 - APMT

## Considerações Finais

Quando chega a hora de finalizar a pesquisa um conjunto de questionamentos, que foram sempre uma constante durante a confecção dessa tese, mais uma vez, se fazem presentes. Que tipo de contribuição uma pesquisa referente ao cotidiano, praticas mágicas e feitiçarias no Mato Grosso do setecentos traria para o entendimento da história do próprio Mato Grosso, do Brasil Colônia, da Idade Moderna e da própria história como um todo? E, de igual forma, para os indivíduos e coletividades que fizeram parte dessa história? Um objeto tão específico poderá ter contribuído com a compreensão de uma “história total”? Ou, ao contrário disso, acabaria por se enquadrar nas chamadas “perfumarias da história”, com pouca ou nenhuma contribuição para a mesma?

Esta é uma preocupação presente nas críticas produzidas sobre as questões epistemológicas da chamada Nova História. Peter Burke chamou a atenção em A escrita da História para os seus problemas de síntese. Nela ele afirma que “a disciplina da história está atualmente mais fragmentada que nunca” (1991, p.35). Em Os domínios da História um dos seus organizadores, Cardoso, pauta como questão central das discussões os dois grandes paradigmas da ciência histórica, questão que é comentada pelo outro organizador, Ronaldo Vainfas. São eles

[...] o iluminista, partidário de uma historia científica e racional e portanto convencido da existência de uma realidade social global a ser historicamente explicada, e o pós-moderno, cético em relação a explicações globalizantes e tendente a enfatizar, em maior ou menor grau, as representações construídas historicamente (1997, p. 621).

Para responder a essas questões será tomado de empréstimo o conto “Por que o negro é preto”, recolhido por Câmara Cascudo em seu livro *Contos tradicionais do Brasil*. Ele será o ponto de partida nessa reflexão final.

O conto afirma que Jesus andava pela Paraíba e, em uma dessas “visitas de inspeção” foi avistado por uma mulher de um camponês que, “envergonhada de ser muito moça e já possuir 16 filhos” escondeu parte deles em um quarto para que Jesus não os visse. Ao aproximar-se Jesus perguntou “se aqueles meninos que estavam no terreiro eram seus filhos, obtendo resposta afirmativa...” Ihe perguntou sobre outras questões ligadas à satisfação com a vida até que, ao observar os

cômodos da casa “se mostrou com a curiosidade de saber o que havia no tal quarto onde as crianças se achavam ocultas”. A mãe “um tanto embaraçada” respondeu que era um depósito de carvão. Ao se despedir Jesus “teve essas palavras sentenciosas: - Sendo carvão não mudará de cor”. Ao rever os filhos a mulher ficou surpresa em ver que eles “estavam pretos”. Por causa de uma mentira se tornara mãe de oito filhos negros. Seu desgosto não podia ser senão enorme. A mulher “revoltada consigo mesma” e não conseguindo esconder sua tristeza procurou São Pedro que a aconselhou a banhá-los no Rio Jordão para desfazer o processo.

Ao chegar ao referido rio a mulher verificou que ele estava “inexplicavelmente seco”, somente sendo possível “que as crianças pudessem molhar a sola dos pés e a palma das mãos. E como estivessem com sede, beberam gotas apenas para enganar o desejo, resultando de tudo isso ficarem brancas aquelas partes do corpo” e clareando um pouco a boca “puxando mais para o roxo” (CASCUDO, 2001, 262-263).

O início dessa tese teve como elemento motivador a mesma questão geradora do conto: a vergonha que uma mãe possui por ter tantos filhos. Esse foi o primeiro incômodo, o que gerou o deslocamento para a análise da temática abordada. A percepção que a história produzida para explicar a trajetória do conjunto da sociedade brasileira escondia parte de seus filhos. Naquele momento o olhar estava voltado mais precisamente para africanos e seus descendentes.

No entanto, ao contrário do conto, as idiossincrasias desses grupos, simbolizadas pela cor da pele, não eram motivo de castigo. A primeira percepção foi a de que ao esconder parte dos seus filhos, como a mãe, a história não apresentava todos os integrantes de sua histórica família e, com isso, não podia apresentar seu enredo, pois a ausência de muitos comprometeria o entendimento de sua história.

Nesse sentido meus sentimentos se aproximaram do da mãe: um misto de desgosto, revolta e tristeza, ao perceber que parte da família brasileira não estava incluída na cena histórica. Não fui o único, nem o pioneiro a compartilhar desses sentimentos e, conforme foi apresentado em todo o trabalho, também não fui o pioneiro no arregaçar as mangas para buscar subsídios que contribuíssem para que as narrativas históricas recolocassem os ausentes, ou no mínimo, parte deles de volta nos textos da vida.

Mas, todos aqueles me antecederam nessa caminhada poderão testemunhar que as marcas que apontam para a presença dessas personagens não são muito

claras. Muitas não foram sequer registradas nos anais da história; outras foram queimadas ou destruídas visando apagar a mancha negra da escravidão de nossa história. No entanto, foi seguindo as próprias trilhas e marcas deixadas por aqueles que buscaram esconder parte de seus filhos, que se fez possível contribuir, um pouco mais, para o reconhecimento do papel desses sujeitos históricos na resultante que, para o bem e para o mal, colocaram o Brasil nas condições atuais. É parte fundamental, resultante de uma reflexão contida nesse trabalho, que somente com a inclusão dessas personagens históricas se tornará possível compreender um pouco mais apropriadamente a nossa história.

Como as práticas de magia e feitiçaria serviram historicamente como categoria de acusação, visando à manutenção de um *status quo* vigente em nossa sociedade colonial, elas se apresentaram como excelente objeto a ser pesquisado. Ainda que de forma indireta essas fontes, como outras tantas existentes, continham as palavras desses membros da família, ainda que como eles escondidos não em quartos mas nas entrelinhas dos textos ditos. Naquilo que não se pretendia dizer. Nas ausências textuais presentes ou nas presenças ausentes, lembrando Chartier (1986).

Através desses documentos que tentavam imputar a pecha de seres inferiores, diabólicos, animais aos africanos, foi possível perceber um pouco mais de sua humanidade e, com ela, suas inferioridades mas também suas superioridades; suas atitudes diabólicas mas também as divinas; suas propensões animais mas também seu brilhantismo humano. Pois é justamente essas contradições que definem de forma mais apropriada o “ser humano”, independente de questões fenotípicas, étnicas ou quaisquer outras tentativas de apartar a espécie humana.

Através do conhecimento e análise dessas práticas se tornou possível compreender a presença de um diálogo transatlântico entre culturas formadoras da sociedade brasileira que ocorria no século XVIII. Assim, como a presença do Rio Jordão no conto acima, foi possível identificar os elementos de culturas forâneas ao continente americano (e boa parte dessa família é de fora) e observar um pouco mais de perto a construção da cultura brasileira.

E, olhando para o mesmo conjunto documental foi possível perceber as tensões ocorridas entre metrópole e colônia e entre os membros desta. As práticas de magia e feitiçaria puderam contribuir para afirmar as tensões existentes entre

metropolitanos e colonos e, no Brasil entre colonos (elite branca) e colonizados (escravos e livres pobres).

A falta de apoio e as exigências da metrópole sobre a colônia refletiam nas práticas de nosso *homo magus*. A dicotomia entre a exploração da colônia e os limites dos investimentos para atingirem a esse fim se colocaram como alguns dos elementos motivadores dos praticantes de magia e feitiçaria. A ausência de agentes da saúde e de uma farmacopéia oficial foi respondida com as ações de curandeiros e suas mezinhas. Na falta de um controle sobre as questões ligadas ao judiciário os embrulhos de feitiço se colocavam a serviço daqueles que clamavam por justiça, embora sem deixar de contribuir para a produção de novas injustiças.

Na luta contra a escravidão as práticas serviram como instrumentos que visavam amansar seus senhores, enfeitiçá-los, envenená-los. Serviram de forma de obtenção de proteção contra os males da escravidão, como forma de trabalho para os escravos, como os de ganho, na obtenção de jornais que puderam contribuir com uma vida menos indigna ou até mesmo com um processo de alforria.

Foi através da análise das práticas, instrumentos, ritos, composições, enfim, de todos os recursos utilizados que se tornou possível perceber a ligação histórica do continente africano com esse momento colonial. Perceber como o arcabouço cultural, oriundo de povos desse continente, contribuiu para solucionar os desafios que surgiram para o conjunto da sociedade colonial.

Foi possível perceber também que mais que “os pés e as mãos dos senhores de engenho” os africanos, indígenas e descendentes contribuíram com tecnologias ligadas à agricultura, a pecuária, a mineração, tecnologias de navegação, de guerra, geográficas que muitas vezes foram travestidas em práticas de magia e feitiçaria, escamoteando, de forma consciente ou não, o valor desses atores sociais na construção da história do país.

Foi ainda através desse conjunto documental que se tornou possível contribuir na discussão sobre o papel de Mato Grosso nesse cenário colonial brasileiro. De um lado as práticas mágicas e feitiçarias apresentaram uma contemporaneidade dessa região com o restante da colônia, de parte do mundo europeu e africano. Muitas das práticas realizadas pelo *homo magus* mato-grossense se mostraram contemporâneas as praticadas por seus congêneres em outras áreas coloniais ou européias e da África. Isso reforça a tese da participação dinâmica dessa região com outras nesse século XVIII.

Mas em contrapartida serviu também para apresentar as especificidades, as peculiaridades de algumas dessas práticas, demonstrando ao mesmo tempo em que a região de Mato Grosso estava sintonizada com boa parte dos outros espaços, ela também desenvolvia uma feição cultural própria. Suas práticas, que em muito se assemelhavam às de fora da região, também demonstravam especificidades valorizando símbolos, estórias e diálogos com sociedades específicas daquela região.

O movimento de aproximação e afastamento entre os membros das sociedades de origem africana com as de origem indígena foi, sem sombra de dúvidas, uma grata surpresa oferecida pelo conjunto documental estudado. Há poucos estudos realizados para a região do Mato Grosso, não apenas para o século XVIII, sobre as relações existentes entre indígenas, africanos e seus descendentes. Estudos dessa natureza podem contribuir na percepção de que a sua ligação foi muito mais intensa do que se tem percebido até então. Não há dúvida de que uma análise mais aprofundada dessas relações irá contribuir no entendimento do posicionamento desses grupos e em seus papéis de sujeitos históricos.

É o que demonstram, por exemplo, as composições sociais dos quilombos onde os dois grupos compartilharam espaços de crenças, técnicas e lutas contra as adversidades enfrentadas. Se por um lado é verdade que muitas dessas composições se fizeram através de raptos ou de espólios de guerra, como forma de obtenção de seus membros, é também verdade que elas proporcionaram um contato entre essas matrizes e, é somente através deles, que poderemos fornecer alguns dos elementos explicadores de nossa história. Se, em relação ao Mato Grosso de forma específica, mas também ao Brasil de uma forma geral, temos avançado na composição de histórias que envolvam europeus e indígenas ou africanos e europeus, o mesmo não se dá em relação aos africanos e os americanos oriundos das sociedades indígenas. Ainda que tenhamos a percepção do resultado desse encontro como formador de uma cultura cafuza, não há um grande esforço no sentido de se estudar essas relações.

Outra contribuição que a pesquisa pôde trazer foi a de recuperar algumas histórias de vida como a de Maria Eugênia, Muxiba, Quiçamá e de tantos outros membros da sociedade mato-grossense que raramente tiveram seus nomes escritos nos anais da história. Não é uma busca de valorização de histórias individuais no sentido de fazer uma história positivista às avessas. Fazer uma história de heróis

africanos e descendentes. É uma contribuição no sentido de fortalecer a idéia de que o conceito coletivo de escravos não retira a existência de sujeitos históricos com nomes e histórias. É auxiliar no sentido de dar feição a um grupo, de percebê-los como seres humanos e não como uma coisa social que, como um gado, somente é percebido em sua coletividade.

Essas histórias ao serem conhecidas simbolizam, exemplificam mais que a história de supostos praticantes de magia e feitiçaria. Elas trazem à tona histórias de homens que fizeram parte da construção do Mato Grosso e, por conseguinte do Brasil. Homens que fizeram parte das bandeiras, monções e colonização. Mas partícipes não apenas como “mãos e pés”. Homens que forneceram suas tecnologias de navegação, seus conhecimentos farmacológicos, suas técnicas de criação de gado, agricultura, técnicas de extração de metais preciosos dentre muitas outras contribuições.

Se não cabe ao branco o título de herói da colonização mato-grossense, menos ainda cabe ao restante da sociedade o papel de bandido. Os documentos demonstram que mais que sujeitos e objetos históricos, brancos, negros e índios, americanos, africanos e europeus, foram companheiros. Não companheiros no sentido de ocuparem o mesmo espaço social nessa empreitada. Não há como deixar-se de lado a horrenda história da escravidão. Mas foram companheiros porque, muitas vezes no cotidiano, compartilharam dos mesmos desafios. Por vezes respostas diferentes foram fornecidas. Por outras elas se aproximaram visando a solução às questões da vida. Como os que atravessaram o atlântico, aqueles que fizeram parte da história da construção do Mato Grosso foram companheiros. Muitas vezes, como os escravos oriundos da rota atlântica, foram companheiros compulsórios. Em muitos momentos sem o direito de escolhas. Mas companheiros, **malungos: malungos do sertão.**

## REFERÊNCIAS

### FONTES

#### Impressas

**Anais do Senado da Câmara do Cuiabá: 1719-1830** / [transcrição e sua organização Yumiko Takamoto Suzuki]. Cuiabá, MT: Entrelinhas / Arquivo Público de Mato Grosso, 2007.

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

ARAUJO, Marlene G. (Transcrição). **“Diário da Diligência que por ordem do Illustrissimo e Excellentissimo João d’Albuquerque de Mello Pereira e Cáceres, Governador e Capitão General da Capitania de Mato Grosso, se fez no anno de 1795, a fim de se destruírem vários Quilombos, e buscar alguns logares em que houvesse ouro”.** In: ROSA, C. A. & JESUS, N. M. de. A terra da conquista. História de Mato Grosso colonial. Cuiabá: Ed. Adriana, 2003, p.212-223.

BARBOSA DE SÁ, Joseph. **Relação das povoações do Cuiabá e Mato Grosso de seus princípios até os presentes tempos.** Cuiabá: EdUFMT, 1975.

Carta de um passageiro de monção (1785). In: TAUNAY, Afonso d’Escragnolle. **Relatos monçoeiros.** Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1981.

**Codigo Philippino ou Ordenações e Leis do Reino de Portugal** recopilados por mandado d’el-rey D. Philippe I 14 ed segundo a primeira de 1603, e a nona de Coimbra de 1824. ALMEIDA, Candido Mendes. Rio de Janeiro, Typografia do Instituto Philomathico. 1870.

**Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia Feitas, e Ordenadas pelo Illustrissimo e Reverendissimo Senhor D. Sebastião Monteiro da Vide.** (1707) São Paulo, Typographia 2 de dezembro. 1853.

Diário de Navegação do Rio Tietê, Rio Grande Paraná, e Rio Guatemi em que se dá Relação de todas coisas mais notáveis destes Rios, seu curso, sua distância, e de todos os mais Rios, que se encontram, ilhas, perigos, e de tudo o acontecido neste Diário, pelo tempo de dois anos, e dois meses. Que principia em 10 de Março de 1769. Escrito pelo Sargento-Mor Theotônio José Juzarte. In: TAUNAY, Afonso d’Escragnolle. **Relatos monçoeiros.** Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1981.

COELHO, Filipe José Nogueira . Memórias cronológicas da Capitania de Mato Grosso: principalmente da Provedoria da Fazenda Real e Intendência do Ouro. In: **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, 2º. Trimestre de 1850.

**DVGCEC - Devassa da Visita Geral da Comarca Eclesiástica de Cuiabá.** (1785), Visitador Bruno Pina, Série Visitas Pastorais, Notação VP3, (transcrição datilografada).

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.

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

Notícia 2ª. Prática: do que lhe sucedeu na volta que fez [Camello] das mesmas minas para São Paulo. In: TAUNAY, Afonso d'Escragnolle. **Relatos monçoeiros.** Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1981.

Notícia 3ª. Prática: dada pelo CAP:m Dmingos Lourenço de Araújo ao R. : Diogo Soares sobre o infeliz sucesso, que tiveram no Rio Paraguai as tropas que vinhan para São Paulo no ano de 1730. In: TAUNAY, Afonso d'Escragnolle. **Relatos monçoeiros.** Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1981.

Notícia 4ª. Prática: vinda da Cidade do Paraguai à nova Colônia do Sacramento com aviso da venda, que fizeram os Paiaguas dos cativos portugueses naquela mesma cidade, e escrita por D. Carlos de Los Rios Valmaseda. In: TAUNAY, Afonso d'Escragnolle. **Relatos monçoeiros.** Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1981.

Notícia 6ª. Prática: e relação verdadeira da derrota e viagem, que fez da Cidade de São Paulo para as minas dCuiabá o Exmo. Sr. Rodrigo César de Meneses governador e capitão general da Capitania de São Paulo e suas minas descobertas no tempo do seu governo, e nele mesmo estabelecidas. In: TAUNAY, Afonso d'Escragnolle. **Relatos monçoeiros.** Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1981.

Notícia 7ª. Prática: e roteiro verdadeiro das minas dCuiabá, e de todas as suas marchas, cachoeiras, itaipavas, varadouros, e descarregadores das canoas, que navegam para as ditas minas, com os dias da navegação, e travessia, que se costumam fazer por mar, e terra. In: TAUNAY, Afonso d'Escragnolle. **Relatos monçoeiros.** Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1981.

Notícia 8ª. Prática: exposta na cópia de uma carta escrita em Cuiabá aos novos pretendentes daquelas minas. In: TAUNAY, Afonso d'Escragnolle. **Relatos monçoeiros.** Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1981.

Notícia Prática: das minas dCuiabá e Goiases, na Capitania de São Paulo, que dá ao Ver. Padre Diogo Juarez, o Capitão João Antônio Cabral Camello, sobre a viagem que fez às minas dCuiabá no ano de 1827. In: TAUNAY, Afonso d'Escragnolle. **Relatos monçoeiros.** Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1981.

Relação da viagem, que fez o Conde Azambuja, D. Antônio Rolim, da Cidade de São Paulo para a Vila de Cuiabá em 1751. In: TAUNAY, Afonso d'Escragnolle. **Relatos monçoeiros**. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1981.

SEQUEIRA, José Manoel. Memória sobre a decadência atual das três capitanias de minas e os meios de a reparar; no ano de (1802). In: HOLANDA, Sérgio Buarque. **Monções**. São Paulo: Alfa-ômega, 1976:133-143.

**Ordenações Affonsinas** (1446) Lisboa, Real Imprensa da Universidade de Coimbra. 1792.

**Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil: confissões de Pernambuco 1594-1595**. Coleção: Documentos para a História do Nordeste, v. III. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 1970.

## Manuscritas

Ação de Justificação contra Francisco Preto, Vila Bela, 1799. Tribunal da Relação, caixa 2, ano 1793 a 1800, doc. nº 47. Vila Bela, ano de 1799-APMT

Ação de Justificação contra José de Goes Barros, Vila Bela/1799. Tribunal da Relação, caixa 2, ano 1793 a 1800, doc. nº 48. Vila Bela ano de 1799-APMT.

Alvará de Concessão de Perdão de Francisco Suçu. Fundo: Governadoria, Grupo: Secretaria de Governo, Série: Portaria, Local: Cuiabá, Ano 1800 16 4, Doc. 142-APMT

Alvará de Perdão solicitado por Antônio Criolo. Fundo: Governadoria, Grupo: Secretaria de Governo, Série: Portaria, Local: Cuiabá, Ano 1800 24 12, Doc. 234-APMT

Alvará de Perdão solicitado por Francisco Suçu. Fundo: Governadoria, Grupo: Secretaria de Governo, Série: Requerimento, Local: Cuiabá, Ano 1800 11 4, Doc. 137-APMT

Alvará de Perdão solicitado por José Duarte. Fundo: Governadoria, Grupo: Secretaria, Série: Requerimento, Local: Vila Bela, Ano: 1796-26-3. - APMT

Alvará de Perdão solicitado por Francisco de Paula e Araújo Faustino. Fundo: Governadoria, Grupo: Secretaria de Governo, Série: Requerimento, Local: Cuiabá, Ano 1800-25-12, Doc. 235 – APMT.

Ato de Junta da Câmara, Nobreza, e Povo, a que preside o Doutor Ouvidor Geral. Código de Postura apreciado pelos Vereadores, Nobreza e o Povo – 15-09-1762. Doc. 13. APMT.

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

Auto de justificação de José Góes Barros, Juízo da Provedoria, 1799, Vila Bela, Fundo Tribunal da Relação, processo. Doc. n. 1133.

Carta a Luis pinto de Souza Coutinho. Msss., Avulsos, pará, 4-6 1769, doc. 14, 1769, APMT.

Carta de denúncia do punho de Antónia de Oliveira, moradora em Lisboa, casada com Gaspar de Cerqueira, sargento da companhia dos criados d'El Rei. A delata, acusada de feitiçaria, é Vicência de Faria, tecedeira. ANTT, Inquisição de Lisboa, liv. 227, Cadernos do Promotor, fl. 6r-7v, Lisboa, 1645. Transcrição: Rita Marquilhas, In: Published in Boullón Agrelo, A. I.(ed.), Novi te ex nomine. Estudos filológicos oferecidos ao Prof. Dr. Dieter Kremer. A Corunha, Fundación Pedro Barrié de la Maza, pp. 721-747.

Carta de João Lopes ao Forte da Beira. Fundo: Defesa, Grupo: Forte, Série: Correspondência Ativa, Local Forte Príncipe da Beira, Ano 1777

Carta de livre trânsito para Ignácio Batista. Fundo: defesa, Grupo: Forte, Série: Correspondência Ativa, Local: F. P. Beira, Ano 1779

Carta do Governador Caetano Pinto Miranda de Albuquerque ao ouvidor Francisco Lopes de Souza. Fundo: Governadoria, Grupo: Secretaria de Governo, Série: Correspondência , Local: Cuiabá, Ano, p. 1796 A 02 10, Doc. 88

Carta do Governador do Rio de Janeiro ao Rei de 5 de julho de 1726, Documentos Interessantes para a História e Costumes de São Paulo, 50 (1929), p. 60-61.

Carta reclamando os desmandos dos súditos de Castela. CT – AHU – ACL – CU – 010, cx. 31, DOC 1699.

Compra de um escravo barbeiro. Fundo; Governadoria, Grupo: Secretaria de Governo, Série: Correspondência Passiva, Local: Vila Bela, Ano, p. 1780 26 3, Doc. 87.

Correspondência de José Carlos Pereira ao Governador Luis de Albuquerque. Fundo: Câmara, Grupo: Câmara dos Vereadores, Série: Correspondência Ativa, Local: Cuiabá, Ano 1780 14 4, Doc: 21, APMT.

Correspondência de Manoel Joseph Soares ao Governador João Pedro de Câmara. Fundo: Justiça, Grupo: Ouvidoria Geral, Série: Correspondência, Local: Vila Bela, Ano, p. 1765 A, Doc. 32

Correspondência de Marcelino Ribeiro ao Governador. Fundo; Defesa, Grupo: Destacamento, Série: Correspondência, Local: Registro do Jaurú, Ano 1797 A 30 11, Doc. 40, APMT.

Denúncia José Corrêa Leitão ao Governador Luis Albuquerque de Melo Pereira e Cárcere contra Maria Eugênia. Fundo: Governadoria, Grupo: Séc. de Governo, Série: Correspondência Passiva, Local: Cuiabá 1778, doc. 44 – APMT.

Denúncia contra Domingas Criola. AEAM1, Devassas Eclesiásticas – 1743, fl. 10, apud, NOGUEIRA, 2007, p. 78-79.

Descrição de um ataque a quilombo. Fundo: Governadoria, Grupo: Secretaria de Governo, Série: Correspondência Passiva, Local: Cuiabá, Ano: 1779, Doc: 194 – APMT.

Documento de Fundação da Vila Maria do Paraguai. Arquivo Histórico Ultramarino, de Lisboa. Fundo: Documentos avulsos sobre Mato Grosso, caixa 18, Nº 1162. NDIHR/UFMT. Apud, MORAES, 2003, p.133.

Francisco dos Guimarães a Luis Pinto de Souza Coutinho. Vila do Cuiabá, 20 de setembro de 1771, Mss., Lata 1771 A-APMT, apud.Jesus, 2001, p.86.

Manoel Joseph Soares. Fundo: Justiça, Grupo: Ouvidoria, Série: Correspondência Ativa, Local: Vila Bela, Ano, p. 1763, Doc. 111

Manoel Joseph Soares ao Governador. Fundo: Justiça, Grupo: Ouvidoria Geral, Série: Correspondência, Local: Vila Bela, Ano, p. 1765 A, Doc. 32.L

Ofício da Câmara de Cuiabá ao Governador Rolim de Moura. Fundo: Câmara, Grupo: Câmara dos Vereadores, Série: Correspondência Ativa, Local: Cuiabá, Ano, p. 1764, Doc. 124.

Ofício de Antonio José Pinto de Figueiredo ao governador João Albuquerque de Mello Pereira e Cáceres. Mss.; Avulsos, Vila do Cuiabá, 19-6-1791, Lata 1791, APMT.

Ofício do Governador Antônio Rolim de Moura Tavares ao Conselho Ultramarino CT – AHU – ACL – CU – 070, cx. 07, DOC 451.

Ofício do Governador Luis de Albuquerque de Melo Pereira e Cáceres ao Conselho Ultramarino sobre a fuga de escravos. CT – AHU – ACL – CU – 010, cx. 19, DOC 1156.

Ofício do Governador Luis Pinto de Souza ao Conselho Ultramarino sobre acordo com a Espanha para devoluções de escravos. CT – AHU – ACL – CU – 010, cx. 14, DOC 868.

Ofício do Governador Luis Pinto de Souza ao Conselho Ultramarino informando sobre devoluções de escravos. CT – AHU – ACL – CU – 010, cx. 22, DOC 1349.

Parecer do Conselho Ultramarino de 18 de setembro de 1728, Documentos Históricos, 94 (1951), p. 28-30.

Petição de Soltura de Bartolomeu. Fundo: Justiça, Grupo: Juiz de Fora, Série: Correspondência, Local: Cuiabá, Ano, p. 1796 B, Doc. 14.

Processo de Brites Frazoa. Arquivo Nacional da Torre do Tombo – ANTT, Inquisição de Évora, processo n. 8910, fl. 82r, apud, BETHENCOURT, 2004, p. 59-60.

Processo de Antonia Maria casada com Vasco Janeiro natural e moradora da cidade de Beja Arquivo Nacional da Torre do Tombo – ANTT, Inquisição de Lisboa, processo n.1.377. , fl. 82r, apud SOUZA, 1986, p.159.

Processo de Margarida Borges. Arquivo Nacional da Torre do Tombo – ANTT, Inquisição de Lisboa, processo 1565, apud, SOUZA, 1986, p. 159.

Proposta de casamento entre índios e negros escravos. CT – AHU – ACL – CU – 010, cx. 09, DOC 527.

Relato sobre o Quilombo do Piolho. CT – AHU – ACL – CU – 010, cx. 31, DOC 1716

Registro das Portarias e Ordens Expedidas pela Presidência Ano 1827-1828. Cuiabá, 10-11-1827, Art. 5º, nº 417, APMT.

Requerimento de Soltura de José Duarte. Fundo: Governadoria, Grupo: Secretaria de Governo, Série: Requerimento, Local: Cuiabá, Ano 1800 25 12, Doc. 235.

Requerimento de exercício de advocacia de José Pereira dos Guimarães. Fundo: Governadoria, Grupo: Secretaria de Governo, Série: Requerimento, Local: Vila Bela, Ano, p. 1796 A 10 12, Doc. 133

Requerimento de exercício de advocacia de Manoel Moreira Farinha.Fundo: Governadoria, Grupo: Secretaria de Governo, Série: Correspondência Ativa, Local: Vila Bela, Ano, p. 1796 A 02 12, Doc. 130.

SEQUEIRA, José Manoel. Memória sobre a decadência atual das três capitanias de minas e os meios de a reparar; no ano de (1802). In: HOLANDA, Sérgio Buarque. **Monções**. São Paulo: Alfa-ômega, 1976.

Trecho da Representação dos vigários das Igrejas Coladas de Minas Gerais. AHU. 05/03/1794, apud QUINTÃO, 2000.

## BIBLIOGRAFIA

### Livros

ALENCAR, José. **A Viuvinha**. Texto em formato eletrônico:  
[www.bibvirt.futuro.usp.br/index.php/content/view/full/1870](http://www.bibvirt.futuro.usp.br/index.php/content/view/full/1870).

ALGRANTI, Leila M. **O feitor ausente: estudo sobre a escravidão urbana no Rio de Janeiro 1808-1821**. Petrópolis: Vozes, 1988.

ALMEIDA, Fortunato de. **História da Igreja em Portugal**, Porto-Lisboa: Livraria Civilização, vol. 1, 1968.

AMADO, Janaína & ANZAI, Leny Caselli. **Anais de Vila Bela 1734-1789**. Cuiabá: Carlini e Caniato: EdUFMT, 2006.

ANTONIL, João André. **Cultura e Opulência no Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, [1711]1982.

ASSIS, Edvaldo de. **Contribuição para o estudo do negro em Mato Grosso**. Cuiabá: UFMT-NDIHR / Imprensa Universitária, 1988.

ASSIS, Machado de. **Memória Póstumas de Brás Cubas**. In: Obra completa. Vol. I, Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 1994

BANDEIRA, Maria de Lurdes. **Território negro em espaço branco**. São Paulo: Brasiliense, 1988.

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

BRAZIL, Maria do Carmo. **Fronteira negra: dominação, violência e resistência escrava em Mato Grosso 1718-1888**. Passo Fundo UPF Editora, 2002.

BENCI, Jorge. **Economia cristã dos senhores no governo dos escravos**. São Paulo: Grijalbo, [1700], 1977.

BETHENCOURT, Francisco. **História das inquisições: Portugal, Espanha e Itália séculos XV-XVIII**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

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

BOSCHI, Caio C. **Estruturas eclesiásticas e Inquisição**. In: Bethencourt, Francisco; CHAUDURI, Kirti. História explicativa portuguesa. [s. l.]. [s. d.]

BOSCHI, Caio César. **Os leigos e o poder: irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais**. São Paulo: Ática, 1986.

BOXER, Charles R. **Idades de Ouro do Brasil**. São Paulo: Cia. Ed. Nacional, 1969.

BRANDÃO, Ambrósio Ferreira. **Diálogos das Grandezas do Brasil**. Recife: Fundaj/Editora. **Massangana**, 1997.

BURKE, Peter (org.). **A escrita da história: novas perspectivas**. São Paulo: Editora UNESP, 1992.

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

CASCUDO, Câmara. **Dicionário do folclore brasileiro**. São Paulo: Ediouro, s/d [1954].

CASCUDO, Câmara. **Contos tradicionais do Brasil**. São Paulo: Global, 2001.

CARDOSO, Ciro Flamarion Santana, VAINFAS, Ronaldo. (org). **Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia**. Rio de Janeiro: Campus, 1997

CERTEAU, Michel de Certeau, GIARD, Luce, MAYOL, Pierre. **A invenção do cotidiano: 2. Morar, cozinhar**. Petrópolis: Vozes, 2005

CHALOUB, Sidney. **Visões da Liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CHARTIER, Roger. **História cultural: entre práticas e representações**. Lisboa: Memória e Sociedade, 1986.

CORREA FILHO, Virgílio. **Histórias de Mato Grosso**. Várzea Grande: Fundação Julio Campos, 1994. 4 Volumes.

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

DAVIS, Natalie Zemon. **O retorno de Martin Guerre**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ELIAS, Norbert. Zum Begriff des Alltags. In: **Materiellen zur Soziologie des Alltags.**: Opladen: Ed. K. Hammerich e M. Klein, 1978.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

FERNANDES, Gonçalves. **O folclore mágico do Nordeste**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938.

FERREIRA, Alexandre Rodrigues. **Enfermidades endêmicas da Capitania do Mato Grosso**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro – códice 21, 2, 040. [s.l.], [1791].

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo dicionário Aurélio**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, s/d.

FLORENCE, Hercules. **Viagem fluvial do Tietê ao Amazonas**. São Paulo: Melhoramentos, 1948.

FREYRE, Gilberto. **Casagrande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. São Paulo: Círculo do Livro, s/d.

FRAZER, James George. **La rama dorada: magia y religion**. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes. O cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GINZBURG, Carlo. **História noturna: decifrando o sabá**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

GINZBURG, Carlo. **Os andarilhos do bem: feitiçarias e cultos agrários nos séculos XVI e XVII**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

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

HAVEAUX, Georges L. **La tradition historique des Bapende orientaux**. Bruxelas: Mémoires de L'Institut Royal Colonial Belge, XXXVI, I, 1954.

ILIFFE, John. **Os africanos: história de um continente**. Lisboa: Terramar, 1995.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Monções**. São Paulo: Editora Alfa-ômega, 1976.

KARASCH, Mary C. **A vida dos escravos no Rio de Janeiro 1808-1850**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

KARNAL, Leandro. **O teatro da fé: formas de Representação Religiosa no Brasil e no México do Século XVI**. São Paulo: Hucitec, 1998. Versão on line disponível em [http://www.fflch.usp.br/dh/ceveh/public\\_html/biblioteca/livros/teatro\\_fe/tf-p-l-cap5.htm](http://www.fflch.usp.br/dh/ceveh/public_html/biblioteca/livros/teatro_fe/tf-p-l-cap5.htm) capturado em 12 outubro de 2006.

LACERDA E ALMEIDA, Francisco José de. **Diários de Viagem de Francisco José de Lacerda e Almeida**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1944.

LENHARO, Alcir. **Crise e mudança na frente Oeste de colonização**. Cuiabá. UFMT, Imprensa da Universidade, PROEDI, 1982.

LEUILLIOT, Paul. Prefácio. in: THUILLIER, Guy. **Pour une histoire du quotidien au XIX siècle em Nivernais**. Paris et La Haye: Mouton, 1977.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O feiticeiro e sua magia**. In: **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro, 1996.

LÉVY-BRUHL, Lucien. **La mentalité primitive, paris: Les presses universitaires de France**. Collection Bibliothèque de philosophie contemporaine. première édition, 1922. 15e édition, 1960, 544 pages. Edição Eletrônica disponível em: [http://classiques.uqac.ca/classiques/levy\\_bruhl/mentalite\\_primitive/mentalite.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/levy_bruhl/mentalite_primitive/mentalite.html), capturada em 02/04/2007.

Lery, Jean. **Historia de uma viagem á terra do Brasil**. In:

<http://www.calendario.cnt.br/jeandelery/reference/library/1575212684/ch16/ch16.htm>

LOPES, Nei. **Novo dicionário Banto do Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

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

MAGGIE, Yvonne. **Medo do Feitiço: Relações entre magia e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Magia, ciência e religião**. Lisboa: Edições 70, 1988.

MARQUES, Vera Regina B. **Natureza em boiões: medicinas e boticários no Brasil setecentista**. São Paulo: Editora da UNICAMP/Centro de Memória-UNICAMP, 1999.

MARQUESE, Rafael Bivar. **Feitores do corpo, missionários da mente: senhores, letrados e o controle dos escravos nas Américas, 1660-1860**. São Paulo: Companhia das letras, 2004.

MATOSO, Kátia de Queirós. **Ser escravo no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1982.

MAUSS, Marcel. **Esboço de uma teoria geral da magia**. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia, Volume II**. São Paulo: Editora Pedagógica Universitária Ltda. - EPU, 1974.

MONTEIRO, John Manuel. **Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MONTERO, Paula. **Magia e pensamento mágico**. São Paulo: Ática, 1986.

MOTT, LUIZ. Cotidiano e vivência religiosa: entre capela e o calundu. In: **Historia da Vida Privada no Brasil: Cotidiano e Vida privada na América portuguesa**; Editora Schwarcz Ltda. São Paulo, 1997.

MOTT, LUIZ. Acotundá: raízes setecentistas do sincretismo afro-brasileiro. In: **Escravidão, homossexualidade e demonologia**. São Paulo: Ícone, 1988.

MURY, Paul. **História de Gabriel Malagrida** (trad. Camilo Castelo Branco); 2ª ed. São Paulo: Loyola/Giordano, 1992.

NÓBREGA, Humberto de Mello. **História do Rio Tietê**. São Paulo: Governo do Estado, 1978.

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

OLSON, James S. **The Peoples of África: Na Ethnohistorical Dictionary**. Westport, CT (USA): Greenwood Press, 1996.

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

PEREIRA, Nuno Marques (1728) **Compêndio Narrativo do Peregrino da América**. Rio de Janeiro: Coleção Afrânio Peixoto. 1988.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

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

RADCLIFFE-BROWN. **Estrutura e função na sociedade primitiva**. Petrópolis: Editora Vozes, 1973.

REIS, João José & GOMES, Flávio dos Santos (orgs.). **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

REGO, Yvonne Cunha. **Feiticeiros, profetas e visionários**. Textos antigos portugueses. Lisboa: Imprensa Nacional / Casa da Moeda, 1981.

RIBEIRO, Márcia Moisés. **A ciência dos trópicos: A arte médica no Brasil do Século XVIII**. São Paulo: HUCITEC, 1997.

ROSA, Carlos Alberto. & JESUS, Nauk Maria de. **A terra da conquista. História de Mato Grosso colonial**. Cuiabá: Ed. Adriana, 2003.

SCHMIDEL, Ulrico. **Relatos de la conquista del Río de la Plata y Paraguay (1534-1554)**. In: <http://www.la-lectura.com/relatos/relatos.html>). Capturado em 18 abril de 2006.

SCHWARCZ, Lília Moritz. **O espetáculo das raças: cientistas sociais, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

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.

SILVA, Alberto da Costa e. **Um rio chamado Atlântico: a África no Brasil e o Brasil na África**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira: Ed. UFRJ, 2003.

Sociedade de Geografia de Lisboa. **Congresso Comemorativo do quinto centenário do descobrimento da Guiné**. Lisboa: Bertrand, 1946.

SOUZA, Laura de Mello e. **Inferno Atlântico: demonologia e colonização: séculos XVI-XVIII**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

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

TAUNAY, Afonso d'Escragnoille. **Histórias das bandeiras paulistas**. São Paulo: Edições Melhoramentos/Instituto Nacional do Livro, 1975. (Coleção Memória Brasileira, Tomo I, II e III).

TAUNAY, Afonso d'Escragnoille. **Relatos monçoeiros**. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1981.

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

TINHORÃO, José Ramos. **Os pretos em Portugal: uma presença silenciosa**. Lisboa: Editora Caminho, 1998.

TINÔCO, Antonio Luiz Ferreira. **Código Criminal do Império do Brasil anotado**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2003.

VANSINA, Jan. **Kingdoms of Savanna**. Madison: The University of Wisconsin Press, 1966.

VERGER, Pierre. **Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benim e a Bahia de todos os Santos dos séculos XVII a XIX**. São Paulo: Corrupio, 1987.

VOLPATO, Luiza Rios Ricci. **Cativos dos Sertão: vida cotidiana e escravidão em Cuiabá (1850-1888)**. São Paulo: Editora Marco Zero; Cuiabá: EUFMT, 1993.

VOLPATO, Luiza Rios Ricci. Quilombos em Mato Grosso: resistência negra em área de fronteira. In: REIS, João José & GOMES, Flávio dos Santos (orgs.). **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

## Artigos

BRAUDE, Benjamin. Cham et Noé: race, esclavage et exégèse entre islam, judaïsme et christianisme. In: **Annales HSS**, janvier-février 2002, no. 1:93-125.

CALAINHO, Daniela Buono. **Cristianismo africano em Portugal: um visionário negro nas malhas do Santo Ofício**. In:

<http://www.uff.br/ichf/anpuhrio/Anais/2004/Simposios%20Tematicos/Daniela%20Buono%20Calainho.doc>, capturado em 15 de setembro de 2005.

CALAINHO, Daniela. **Inquisição em África: africanos penitenciados pela inquisição portuguesa**.

<http://cienciareligioes.ulusofona.pt/47-64-DanielaCalainho.pdf>, capturado em 15 de setembro de 2005.

LARA, Silvia Hunold, Os Mina em Minas: linguagem, domínio senhorial e etnicidade. In: **História e Fronteiras**, XX Simpósio Nacional da ANPUH, (1999-Florianópolis). São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP: ANPUH, 1999

MACGAFFEY, Wyat. Kongo and the King of the Americans. In: **The journal of modern African studies**, v.6, n.2, 1968.

MAINKA: J. (Org.). A bruxaria nos tempos modernos – sintoma de crise na transição para a modernidade. **História: Questões & Debates**. ano 19, n. 37. Curitiba: Ed. da UFPR, jul./dez. 2002: 111-142.

MELGAÇO, Barão de. Apontamentos cronológicos da Província de Mato Grosso. In: **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional, Vol. 205, out-dez. 1949.

MOTT, Luiz. “Dedo de Anjo e Osso de Defunto - os restos mortais na feitiçaria afro-luso-brasileira”. In: **Revista USP- Dossiê Magia**. São Paulo: USP, nº31, set, out. nov., 1996. P.115.

NOGUEIRA, André. Relações sociais e práticas mágicas na capitania do ouro: o caso do negro angola Pai Caetano (Vila Rica – 1791). **Revista Estudos Afro-Asiáticos**, Ano 27, Jan-Dez, 2005.

NOGUEIRA, André. Negros calunduzeiros na sociedade do ouro – Minas Gerais, do século XVIII. **Revista Faces da Academia**. Campo Grande, v.2, n.1, p. 77-86, jun.2007.

NOGUEIRA, André. “O que digo que nessas danças / Satã tem parte ligada”: Calundus das Gerais. In: **Revista do Museu**. s/d. [www.revistamuseu.com.br/emfoco.asp?id=7503](http://www.revistamuseu.com.br/emfoco.asp?id=7503), capturado em 13 junho de 2007.

NOVINSKY, Anita. O tribunal da Inquisição em Portugal. In: **Revista da Universidade de São Paulo**. São Paulo: 1987.

PANTOJA, Selma. Inquisição em África: Inquisição, degredo e mestiçagem em Angola no século XVIII. In: **Revista Lusófona de Ciência das Religiões**, Ano 3, 2004, no. 5: 117-136.

PIERONI, Geraldo. O trono e o altar: discursos normativos, discursos imaginários: a legislação sobre degredo nos tempos da Inquisição (1536-1821). In: **Anais do VIII encontro de História Regional**: Curitiba, 2004:329-337.

QUINTÃO, Antônia Aparecida. **O significado das irmandades de pretos e pardos: o papel das mulheres** In: Anais do I Simpósio Internacional O desafio da diferença: articulando gênero, raça e classe. Salvador – Bahia. Universidade Federal da Bahia. 09 a 12 de abril de 2000. In: [www.desafio.ufba.br/gt4-015.html#\\_ftn1](http://www.desafio.ufba.br/gt4-015.html#_ftn1) capturado em 13 outubro de 2006.

REIS, João. Magia jeje na Bahia: a invasão do calundu de Pasto de Cachoeira, 1785. In: **Revista Brasileira de História**. São Paulo: ANPUH, 1988.

ROSA, Carlos Alberto. O Caso Maria Eugenia. **Diário Oficial do Estado de Mato Grosso – Suplemento Mensal Ano I**. Cuiabá: 31 de julho de 1986.

SIQUEIRA, Joaquim. da Costa. Chronicas do Cuyabá. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo**. VI: 4-214. São Paulo, 1898-99.

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

SOARES, Mariza de Carvalho. - **Os mina em Minas: tráfico atlântico, redes de comércio e etnicidade**. in: E. Nodari, J. M. Pedro e Z. M. G. Iokoi (orgs) - **História: Fronteiras. Anais do XX Simpósio Nacional da ANPUH**. S. Paulo: ANPUH / Humanitas, 1999, vol. 2, pp.689-695

SOUZA JUNIOR, Vilson Caetano. A vos bradamos os degredados filhos de Eva. In: **IX Jornadas Sobre Alternativas Religiosas Para a América Latina**. UFRJ, 1999. Disponível no endereço eletrônico

<http://www.ifcs.ufrj.br/jornadas/papers/09st0307.rtf>

**Dissertações e Teses**

AMORIM, Marcos Lourenço de. **O “segundo eldorado” brasileiro: navegação fluvial e sociedade no território do ouro. De Araritaguaba a Cuiabá (1719-1838), 2004.**

ANZAI, Leny Caselli. **Doenças e práticas de cura na capitania de Mato Grosso: o olhar de Alexandre Rodrigues Ferreira.** Tese de Doutorado. Brasília: UNB, 2004.

ARAÚJO, Carlos Eduardo Moreira. **O duplo cativo: escravidão urbana e o sistema prisional no Rio de Janeiro 1790 – 1821.** Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS, 2004.

CALAINHO, Daniela. **Em nome do Santo Ofício: familiares da inquisição portuguesa no Brasil colonial.** Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: UFRJ.

COUCEIRO, Luiz Alberto. **Pai Galvão e a coroa da salvação: crença e acusações de feitiçarias no Império do Brasil.** Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: IFCS/UFRJ, 2004.

CORREA, Valmir Batista Correa. **Mato Grosso: 1817-1840 e o papel da violência no processo de formação e desenvolvimento da Província.** Dissertação de Mestrado. São Paulo: USP, 1976.

GROSSI, Ramon Fernandes **O Medo na Capitania do Ouro: relações de poder e imaginário sobrenatural século XVIII.** Dissertação de Mestrado modificada. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

JESUS, Nauk Maria. **Saúde e doença: práticas de cura da América do Sul (1727/1808).** Dissertação de Mestrado. Cuiabá: UFMT, 2001.

MORAES, Maria de Fátima Mendes Lima. **Vila Maria do Paraguai: um espaço planejado para consolidar a fronteira Oeste 1778-1801.** Dissertação de Mestrado. Cuiabá: UFMT, 2003.

SÁ JUNIOR, Mario Teixeira de. **A invenção da alva nação umbandista: a relação entre a produção historiográfica brasileira e sua influência na produção dos intelectuais da Umbanda (1840-1960).** Dissertação de Mestrado. Dourados: UFMS, 2004.

SILVA, Cristiane dos Santos. **Irmãos de fé, irmãos no poder: a irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos na Vila Real do Senhor Bom Jesus do Cuiabá (1751/1819).** Dissertação de Mestrado. Cuiabá: UFMT, 2001.

PIMENTA, Tânia Salgado. **Artes de curar. Um estudo a partir dos documentos da Fisicatura–mor no Brasil do começo de Século XIX.** Dissertação de Mestrado, Campinas: UNICAMP, 1997.

QUINTÃO, 1997, **Lá vem meu parente: as irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco século XVIII.** Tese de Doutorado São Paulo: USP, 1997.

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.

SÁ JUNIOR, Mario Teixeira de. **A invenção da alva nação umbandista: a relação entre a produção historiográfica brasileira e a sua influência na produção dos intelectuais da Umbanda (1840 – 1960),** Dissertação de Mestrado. Dourados: UFMS, 2004.

TRIGUEIRO, Tatiane de lima. **Um caso de “feitiçaria” na inquisição de Pernambuco.** Dissertação de Mestrado. Recife: UFP, 2001

SILVA, Valderéz Antonio da. **Fantasmas do rio: um estudo sobre a memória das monções no Vale do Médio Tietê.** Dissertação de Mestrado. Campinas: UNICAMP, 2004.