

A COR DO FEITIÇO* PRÁTICAS E PRATICANTES DE MAGIA E FEITIÇARIA NO MATO GROSSO SETECENTISTA

Mario Teixeira de Sá Junior*

RESUMO: O presente artigo tem por finalidade apresentar o resultado de uma pesquisa relacionada às sociedades que habitaram o Mato Grosso (1719-1830), e o papel das práticas mágicas e feitiçarias realizadas por esses grupos. Busca-se desenvolver um entendimento das possibilidades do uso das práticas mágicas e feitiçarias nesse cotidiano, como resultado do diálogo entre as diversas matrizes culturais. E, de forma mais específica, o papel desses grupos nas práticas citadas, percebendo o ônus e o bônus de suas participações e o papel que essas práticas puderam proporcionar em suas sujeições históricas.

PALAVRAS-CHAVE: História, Brasil Colônia, Mato Grosso, Práticas Mágicas, Feitiçaria.

ABSTRACT: The current article aims to present the results of a previous research related to the societies that used to live in Mato Grosso (1719-1830), and the role of magical practices and witchcraft developed by these groups. We sought to develop an understanding of the usage of such practices in this context as a result of a dialogue between different cultural bases. And, more specifically, the role of these groups concerning these practices, being aware of the burdens and the bonus of their participation and the role that such practices could provide for their historical subjections.

KEY-WORDS: History, Colonial Brazil, Mato Grosso, Magical Practices, Witchcraft.

* Esse artigo é parte modificada do capítulo quatro da tese "Malungos do sertão: cotidiano, práticas mágicas e feitiçaria no Mato Grosso setecentista" UNESP (2008), ainda inédita.

**Doutor em História pela Universidade Estadual de São Paulo –UNESP. Atua na área de História, com ênfase em História do Brasil, História da África Atlântica, História dos Negros em Mato Grosso e História das Religiões Afrobrasileiras, Professor Adjunto I Universidade Federal da Grande Dourados – UFGD / Faculdade de Direito – FADIR / Curso de Relações Internacionais e-mail: mariosa@ufgd.edu.br

Os espaços das crenças das práticas mágicas e feitiçarias

A utilização de práticas de magia e feitiçaria¹ faz parte da história de várias sociedades humanas e apresentam registros milenares. Nas sociedades americanas, européias e africanas que se encontraram no século XVI, no início da colonização do Brasil, esse processo não se deu de forma diferente (SOUZA, 2001). As transformações pelas quais essas sociedades passavam trouxeram à tona, dentre outras, explicações imateriais para buscar entender e solucionar os desafios pelos quais viviam. Ainda que de grande utilização, essas práticas foram observadas e a busca sobre seu controle foi permanente pelos colonizadores europeus.

O órgão que sistematizou e perseguiu esse tipo de prática foi a Inquisição, criado no século XIII e revitalizado no XV pela Igreja Católica. Em relação a Portugal Novinsky escreve que

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 Feiticeiras, 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).

¹ Os conceitos de magia e feitiçaria estão expostos no texto nos subtítulos práticas mágicas e feitiçaria.

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, Eclesiásticas 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-Pará². 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 (1975) cita terem ocorrido cinco vezes. As que se referem aos anos de 1727, 1743, 1750 e 1767, não foram localizadas. A única documentação de uma Visita Pastoral localizada, até o momento, foi a *Devassa da Visita Geral da Comarca Eclesiástica de Cuiabá* realizada em (1785) pelo Visitador Bruno Pina³.

A 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

² 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).

³ Doravante DVGCEC.

do Brasil (TINÔCO, 2003) não faz alusão às práticas mágicas e feitiçarias⁴. Isso não quer 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 pelourinho⁵

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).

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

⁴ Maggie (1992), 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.

⁵ 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.

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 fazer⁶”. 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”⁷.

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.

Passados cinquenta 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

⁶ Fonte: Inquisição de Lisboa, Caderno do Nefando, 19, fl. 288.apud Mott, Luiz. Op. cit.; 13 (150).

⁷ 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.

camarada, ao lado dos tipos livre e escravo; foram conceitos utilizados para identificarem os autores das práticas mágicas e feitiçaria e seus denunciante.

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 práticas⁸ 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 Oliveira, homem branco, acusa Manoel Quiçamá, preto

⁸ Nesse caso foi levado em conta o número de acusações, onde um mesmo acusado pode ser denunciado mais de uma vez por testemunhas diferentes.

quartado⁹, 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 (ANAI 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 Guaicurú ou Paiaguá “rodaram mansamente sem fazer estrondo e antes da meia noite chegaram aos fogos que estavam num campestre 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

⁹ 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, 1995, p. 97-98).

dos seus feiticeiros”. A convicção de Barbosa de Sá é extremamente afirmativa da sua crença nesses poderes. Segundo ele a descoberta foi feita com 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 Araritaguaba. (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 Pisarro, 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).

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 enfeitizada, 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 manójo (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”¹⁰.

Além de acusados como praticantes, africanos e afro-descendentes figuram nas listas de testemunhas ou acusadores. Esse é o caso de Antônio, de alcunha o Rinol (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 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 afro-descendentes acusam um outro, de mesma ascendência africana, mas diferente na ocupação profissional¹¹.

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. 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

¹⁰ 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.

¹¹ 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

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

[...] 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).

Nesse universo, onde as práticas mágicas eram compartilhadas por todos, os papéis desses atores como vilões - mágicos e feiticeiros -, ou de mocinhos - denunciante 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.

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 Suçu¹². 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 morte dos referidos escravos¹³. Em sua justificação ele, através de seu representante legal, explica que

O dito Alferes Joaquim Leite Paes achando-se bastante 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 presumível¹⁴

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 frieldade, 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 alguma¹⁵

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 “frieldade”, “friagem” e de “tempo frio” que “por cuja causa vieram falecer”. Entre denúncia e defesa estão colocadas as possibilidades de excesso de

¹² 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

¹³ 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.

¹⁴ Auto de justificação de José Góes Barros, Juízo da Provedoria, 1799, Vila Bela, Fundo Tribunal da Relação, processo 1133 – APMT.

¹⁵ Idem.

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. 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 justificante¹⁶”.

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.

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

¹⁶ Ação de Justificação contra Francisco Preto,opus cit.

“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 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”.

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 1 – Denunciados: benzer na Visita de Bruno Pina em 1785

Nome do acusado	Identificação	Prática 4ª.
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.

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 consequência, 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 2 – Denunciados: adivinhar na Visita de Bruno Pina em 1785

Nome Acusado	Identificação	Prática 4ª.
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

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.

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.

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 3 - Denunciante na Visita de Bruno Pina em 1785 / Prática 5ª.

	Denunciante	Identificação	Prática 5ª
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 dominados e excluídos 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 documentos apontam para os habitantes pré-colombianos, os indígenas, e os novos habitantes, africanos e seus descendentes. Afinal de contas quem denuncia quem? Quem é denunciado por quem?

Práticas mágicas: os brancos denunciam todos os tipos sociais

Ainda nessa abordagem quantitativa, vejamos quem os denunciante denunciavam. Ou seja, quem um determinado tipo social denuncia.

Quadro 4 – Denunciados: Visita de Bruno Pina em 1785 / Prática 5ª

Denunciados	Identificação	Prática 5ª.
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” (idem, 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 duas¹⁷ 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.

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

¹⁷ Luiza Leme é referida em duas denúncias.

pode constatar no quadro composto a partir dos que realizaram denúncias sobre a prática de feitiçaria – denúncias espontâneas ou referidas¹⁸ - quando da Visita de Bruno Pina (DVGCEC, 1785).

Quadro 5 – Denunciante: visita de Bruno Pina em 1785 / Prática 4ª.

	Denunciante	Identificação	Denunciado
1	Ignácio de Almeida Lobo (João Pedroso de Almeida – irmão de Ignacio)	Branco	Antonio, escravo - feitiçaria
2	Antonio – alcunha o Rinol (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
22	Maria Rosa da Assumpção (índio Matheus Cugarede)	Índia castelhana	João Vicente Índio – Fazer Feitiços

¹⁸ 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.

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 denunciante e a quem eles denunciam. Vamos encontrar trinta denunciante 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.¹⁹

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 6 – Denunciados: Visita de Bruno Pina em 1785 / Prática 4ª

	Denunciados	Identificação	Prática 4ª.
01	Antônio	Escravo	É feiticheiro ou faz malefícios
	Antônio Mina	Escravo	É feiticheiro
	Antônio Mina	Negro	Feiticheiro
02	Bento	Cabra	Curar uma escrava de uma moléstia
03	Cristóvão dos Santos	Não Identificado	Fazia ou formava cobra
04	Domingos / Moxiba	Escravo	Curou com raízes
	Domingos / Moxiba	Escravo	É feiticheiro
	Escravo do Capitão Domingos Carlos	Escravo	Costuma curar feitiços
05	Escravo do Capitão Francisco Ferreira de Azevedo	Escravo	faz feitiços, ou é curador deles
06	Francisca Cubas	Parda Mestiça	Sabe fazer feitiços
07	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
	Francisca de Senne	Parda Mestiça	é feiticheira, e faz malefícios contra os mesmos índios
08	Izabel Castelhana	Índia	É curadeira daqueles chamados feitiços
	Izabel Gonçalves Castelhana	Índia	É curadeira [de feitiços]
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
	João Vicente	Índio	Queimou [...] um lenço de tabaco
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

¹⁹ A identidade do bastardo Ignácio Soares Ferreira que acusa o escravo Moxiba, parece demonstrar que ele possua uma ascendência indígena, mas os documentos pesquisados não permitem garantir essa afirmativa.

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 Castelhana	Deitara feitiços
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-descendentes²⁰; sendo onze o total de acusados. Em relação aos representantes indígenas são realizadas vinte e cinco denúncias²¹, 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.

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

²⁰ Aqui foram considerados como africanos e afro-descendentes os tipos cabra, escravo, negro, preto e preto forro.

²¹ 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.

de Proença, um preto forro, como denunciante de Manoel Jozé. Segundo ele o denunciado

[...] 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)

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 outra denúncia onde 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 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 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 em que 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 Benguela, 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 nações²².

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 degredado 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 (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

²² "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.

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 depois dos escravos Mina em tudo preferem aqueles aos Angolas e Benguelas que é gente muito mais inferior, e de menos estimação²³.

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

²³ Carta a Luis Pinto de Souza Coutinho. Mss.; Avulsos, Pará, 4-6-1769, doc. 14, Lata 1769, APMT.

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 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 testemunhos tímidos que, mais que apresentar novos elementos, apenas confirmam os anteriores.

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 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 denunciante 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 pessoa²⁴, 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. Denunciantes e denunciados ganham mais especificidades. É assim que ao se buscar as especificidades dos tipos denunciados e denunciantes se encontra apenas uma índia, sem adjetivos - como castelhana -, denunciando uma outra índia.

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.

²⁴ 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.

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.

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 denunciantes 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 denunciantes eram oriundos, o universo indígena, e se aproximar de um outro, o branco, onde as melhores oportunidades eram oferecidas.

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 magia 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 denunciados. 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 denunciados 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 feitiços²⁵, 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 Ponesse, capitão dos índios espanhóis, comparece ao tribunal, como testemunha referida de Izabel. Em seu depoimento afirma 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 (DVGCEC, 1785, p. 42).

²⁵ 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).

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.

Considerações finais

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 e 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 atuarem. 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 avesso, do avesso, do avesso...”.

Referências

AMADO, Janaína & ANZAI, Leny Caselli. *Anais de Vila Bela 1734-1789*. Cuiabá: Carlini e Caniato. EdUFMT, 2006.

BARBOSA DE SÁ, Joseph. *Relação das povoações do Cuiabá e Mato Grosso de seus princípios até os presentes tempos*. Cuiabá: EdUFMT, 1975.

BOSCHI, Caio C. Estruturas eclesiásticas e Inquisição. In: Bethencourt, Francisco; CHAUDURI, Kirti. *História explicativa portuguesa*. [s. l.]. [s. d.]

CALAINHO, Daniela Buono. *Cristianismo africano em Portugal: um visionário negro nas malhas do Santo Ofício*. Disponível em:
<http://www.uff.br/ichf/anpuhrio/Anais/2004/Simposios%20Tematicos/Daniela%20Buono%20Calainho.doc>, Acesso em: 15 de setembro de 2005.

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.

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.

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.

KARASCH, Mary C. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro 1808-1850*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

MAGGIE, Yvonne. *Medo do Feitiço: Relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MAINKA: Peter Johann (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.

NOVINSKY, Anita. O tribunal da Inquisição em Portugal. In: *Revista da Universidade de São Paulo*. São Paulo: 1987.

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

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.

REIS, João José. Magia jeje na Bahia: a invasão do calundu de Pasto de Cachoeira, 1785. In: *Revista Brasileira de História*. São Paulo: ANPUH, 1988.

REIS, João José & GOMES, Flávio dos Santos (orgs.). *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

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

SILVA, 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.

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.

_____. *Inferno Atlântico: – demonologia e colonização séculos XVI – XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

TINÔCO, Antonio Luiz Ferreira. *Código Criminal do Império do Brasil anotado*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2003.