



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE FEIRA DE SANTANA – UEFS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA - DCHF
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA – PGH



FELIPE AUGUSTO BARRETO RANGEL



AOS SINAIS DAS AVE MARIAS:

Furtos de hóstias, feituas de proteção e o desenho religioso da Bahia setecentista. O caso das *Diligências de Muritiba*.

Feira de Santana / BA
2015

FELIPE AUGUSTO BARRETO RANGEL

AOS SINAIS DAS AVE MARIAS:

Furtos de hóstias, feituas de proteção e o desenho religioso da Bahia setecentista. O caso das *Diligências de Muritiba*.

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós Graduação em História - PGH, do Departamento de Ciências Humanas e Filosofia - DCHF, da Universidade Estadual de Feira de Santana – UEFS, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em História.

Orientador(a): Prof^a. Dr^a. Adriana Dantas Reis.

Feira de Santana / BA
2015

Ficha Catalográfica – Biblioteca Central Julieta Carteado

Rangel, Felipe Augusto Barreto
R154s Aos sinais das Ave Marias : furtos de hóstias, feitura de proteção e o
desenho religioso da Bahia setecentista : o caso das *Diligências de Muritiba*
/ Felipe Augusto Barreto Rangel. – Feira de Santana, 2015.
162f. : il.

Orientadora: Adriana Dantas Reis.

Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Feira de Santana,
Programa de Pós-Graduação em História, 2015.

1. Religião – História – Recôncavo baiano. 2. Bolsas de mandinga.
3. Crioulização. I. Reis, Adriana Dantas, orient. II. Universidade
Estadual de Feira de Santana. III. Título.

FELIPE AUGUSTO BARRETO RANGEL

AOS SINAIS DAS AVE MARIAS:

Furtos de hóstias, feitura de proteção e o desenho religioso da Bahia setecentista. O caso das *Diligências de Muritiba*.

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós Graduação em História - PGH, do Departamento de Ciências Humanas - DCHF, da Universidade Estadual de Feira de Santana – UEFS, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em História.

Data de aprovação: 12 de fevereiro de 2015.

Prof^a. Dr^a. Adriana Dantas Reis (Orientadora)
Universidade Estadual de Feira de Santana – UEFS

Prof^a. Dr^a. Vanicléia Silva Santos
Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG

Prof^a. Dr^a. Grayce Mayre Bonfim Souza
Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia – UESB

Prof^a. Dr^a. Suzana Maria de Souza Santos Severs
Universidade do Estado da Bahia – UNEB, *Campus V* (Suplente)

“Todos temos um motivo para continuarmos vivos.
O meu tem até nome: Gal Barreto.”

AGRADECIMENTOS

Os agradecimentos...Confesso que sempre leio bastante animado estas considerações especiais dos trabalhos que tive a sorte de conhecer. São a parte, a meu ver, em que o pesquisador se revela de forma bastante peculiar. Que conta uma história mais íntima da sua pesquisa, ao apresentar *outros sujeitos*.

Devo reverenciar, inicialmente, os *Sagrados* que me acompanham e iluminam meu caminho. Desde muitos anos sou agraciado pela Senhora da Conceição, a qual sempre me amparou, e é visível em minhas escolhas. Em especial nesta fase a Virgem do Rosário assumiu os caminhos, titulada em meus floreios, herdeiros destes trabalhos, de *Rosário do Porto da Cachoeira*. Nada mais era que a Virgem da Conceição que segura o Menino, tão evocada nos últimos dois anos, bem como no último quarto de século. Senhora das terras de cá, *ora pro nobis!*

Mudança talvez seja a palavra mais interessante para definir estes dois últimos anos. Falar de mudança é difícil para mim, pois me situo entre aqueles que conservam todos os lampadários e arcasno mesmo lugar. Além de ver belos ornatos onde muitos enxergam apenas teias de aranha e pó. Salve os meus cem anos, e o negrume de minhas sextas-feiras!

A presença de minha família foi fundamental. Engraçado como posso chamar de presença morando em outra cidade. Minha mãe Gal, minhas tias-avós Loló e Edite, meu pai Ailton, minhas irmãs Poliana e Tatiana, meu cunhado Zulmário, meus sobrinhos Halanna, Neto, Clara e (meu afilhado-brinho) João Vicente. Meu agradecimento pelo carinho e cuidado. Devo mencionar também os cachorros da casa – Thuca e Luquinho – por me receberem de forma calorosa em todas as voltas. (risos)

A Eduardo Oliveira Miranda, meu companheiro, por ter me amparado tantas vezes durante o desenrolar destes últimos tempos.

Aos meus colegas de turma, em especial aos que integraram a minha linha de pesquisa *Cultura, Identidades e Linguagens*, que, coincidências ou não, tive um maior contato. Tiago Machado, Izac Evangelista, Iracélli Alves, Aline Santos, Chablik Morgado, Hernandes Souza, Dulcinéia Coutinho, Bruno Goés, Michelle Souza, João Pedro, Djalma Santos (“Tio baiano”, que me exigiu um parágrafo todo de agradecimento. Seria merecido, mas vale acumular esta dívida! [risos]), Eneida Virgínia, Liliane Pedreira (minha vizinha de *Tanque da Nação!*) e Tadeu Baliza.

Ao grupo de pesquisa *Artes do Corpo*, pelas contribuições, mesmo indiretas. Foram proveitosas todas as vezes que figurei enquanto penetra em seus domínios. Agradeço a recepção *festeira* de Victor Castro, Ana Rita Ferraz, Cales Alves e Adriana Cavalcanti, além de Edu...

Aos meus professores da graduação que me acompanharam nestes novos desafios: Bel Pires, Bel de Fátima, Adriana Albert, Regiane Luzia, Virginia Mota, Irandir Silva, Márcia Gonçalves, Cristiane Batista, Rodrigo Lopes, Sidney Oliveira, Silene Arcanja, Mara Rabelo, Lígia Santana, Carlos Nássaro, Luiz Alberto, Kleber Simões, Elisângela Ferreira (e suas “crias inquisitoriais”, em especial à lilás Andréia Belmont!). Também aos professores Grayce Mayre e Belarmino, pela hospitalidade em que me receberam, além de outros colegas de estudos coloniais, em evento na UESB e em sua própria residência.

A banca de qualificação deu um importante direcionamento a este trabalho com valiosas indicações. Suzana Severs mostrou-me um bom caminho.

Vanicléia Santos, também da qualificação, amparou-me nos primeiros passos e me orienta desde priscas eras...

Adriana Dantas, minha orientadora, me acolheu com grande paciência e doçura. Agradeço a ela por se mostrar sempre aberta para ouvir todos os meus planos e ideias, contribuindo muito para o bom andamento delas. Sua forma de pensar a história contribuiu grandiosamente para a minha forja neste ofício.

Ao pessoal da “primeira fase” do Pensionato Aconchego, por terem formado minha primeira família de alhures. Jane me acolheu de forma calorosa. Também a Iasmin (Sr^a Caracas!), Mônica, Lucas (de Jane!), Lucas (de Iasmin!), Lu, Jasmine, Emile, Lizzie... Minha família feirense tornou-se bem grande!

Aos colegas e amigos que foram me construindo pelo caminho: Tais Borges, Renny Moreira, Nara Tanajura, Adriana Suzart, Priscila Natividade, Mayra Queiroz, Rui Marcos, Camila Noêmia, Layla, Thaíse, Rafaela, Francine, Rosana, Mara... Agradeço ao meu amigo Edielson Brito do Carmo pelas valiosas indicações em nossas proveitosas “conversas de passeio”. Também a Hellen Mabel e D. Suely pelos bons abraços.

Agradeço ao corpo docente do PGH da UEFS pelas contribuições. Elizete da Silva me situou, magistralmente, no âmbito das pesquisas sobre as religiões e religiosidades. José Augusto Luz me esclareceu sobre os reveses entre a cultura e a sociedade. Marcia Barreiros, Ana Maria Carvalho (de riso inconfundível...), Sharyse

Piroupo, Eurelino Coelho, Cida Sanches, Ione Celeste, me instrumentalizaram nesta empreitada. Clóvis Ramaiana me mostrou que a história precisa de poesia. Também a Julival, sempre bastante solícito, por me ajudar a resolver muitas das querelas burocráticas.

A FAPESB, pela concessão da bolsa de estudos, sem a qual este trabalho não teria o suporte suficiente para se desenrolar.

A banca de seleção, por acreditarem que meus rabiscos - de projeto, prova escrita e entrevista - poderiam gerar uma pesquisa de respeito. Ainda não sei se dei conta de alguma expectativa criada. Mas aqui está o que construí nestes dois anos.

Engana-se quem diz que “escrever é um ato solitário”. Em minha escrita, todos os mortos que perfilarão por estas linhas, estavam do meu lado, contando e recontando o que aconteceu e foi grafado. Entre vivos e mortos, nesta grande *kalunga*, posso afirmar que não trabalhei sozinho.

Estes dois últimos anos me fizeram aprender a respeitar mais o *tempo*. Nossas querelas estão “temporariamente” em decantação.

Enfim, obrigado a todos que me toleraram e contribuíram com meu crescimento nestes tempos de exílio nos sombrios do século XVIII.



“(...) reconstruir mundos é uma das tarefas essenciais do historiador, e ele não a empreende pelo estranho impulso de escarafunchar arquivos e farejar papel embolorado – mas para conversar com os mortos. Fazendo perguntas aos documentos e prestando atenção às respostas, pode-se ter o privilégio de auscultar almas mortas e avaliar as sociedades por elas habitadas. Se rompermos todo o contato com mundos perdidos, estaremos condenados a um presente bidimensional e limitado pelo tempo; achataremos nosso próprio mundo.” (Robert Darnton)

“O objeto fundamental de uma história que se propõe reconhecer a maneira como os atores sociais dão sentido a suas práticas e a seus enunciados se situa, portanto, na tensão entre, por um lado, as capacidades inventivas dos indivíduos ou das comunidades e, por outro, as restrições e as convenções que limitam – de maneira mais ou menos clara conforme a posição que ocupam nas relações de dominação – o que lhes é possível pensar, dizer e fazer.” (Roger Chartier)

RESUMO

Os estudos das práticas mágicas e religiosidades populares têm revelado importantes facetas das mestiçagens modernas. As *bolsas de mandinga*, um dos inúmeros instrumentos mágicos de proteção, congregavam elementos e experiências de universos sociais e culturais díspares, fruto das dinâmicas religiosas atlânticas. Os processos de compreensão, elaboração e comercialização destes amuletos não eram tão diretos e revelados, por contadas atividades repressoras das instâncias religiosas, que vasculhavam o ultramar luso em busca das “afrontas do demônio” ao cristianismo católico, feitas através das variáveis heterodoxias que se desenhavam no além mar. Neste sentido, traçamos enquanto objetivo empreender uma micro análise do que tratamos enquanto processos de feitura de proteção, através das informações documentais, ao enfocarmos a predileção pela inserção de hóstias consagradas no interior das bolsas de mandinga, atentos, ainda, às motivações, contextos, experiências e entendimentos dos sujeitos envolvidos. Utilizamos um vasto corpo documental, com clara opção qualitativa, especialmente dos arquivos inquisitoriais. Elegemos a narrativa grafada nas *Diligências sobre o caso do desacato e sacrilégio cometido na igreja paroquial de São Pedro do Monte de Moritiba, na Baía*, referente ao Recôncavo baiano, na primeira metade do século XVIII, como espinha dorsal de nossa proposta. Ao cruzarmos informações presentes em nossas fontes, através do referencial indiciário proposto por Carlo Ginzburg, e embebidos pelas propostas teóricas de estudos micros e trajetórias, buscamos entender os processos de criouliização religiosa no Recôncavo baiano setecentista. Os pequenos fragmentos coletados por entre as acobreadas linhas documentais nos revelaram como a vida cotidiana dos sujeitos investigados dimensionava o universo espiritual dos mesmos, permitindo as elaborações que chamamos aqui de *feituras de proteção*.

Palavras-chave: Recôncavo baiano; Freguesia de Cachoeira; Século XVIII; Bolsa de mandinga; Crioulização.

ABSTRACT

Studies of magical practices and popular religiosities have revealed important facets of modern miscegenation. The *bolsas de mandinga*, one of the numerous magic instruments of protection, congregated elements and experiences of social and cultural universes disparate, fruit of religious atlantic dynamics. The processes of comprehension, elaboration and commercialization of these amulets were not as direct and revealed, because of the repressor activities of religious instances, which scoured the Portuguese overseas in search of the devil affronts to Catholic Christianity, made through the variable heterodoxies that drew in overseas. In this sense, we trace as objective to undertake a micro analysis of what we treat, while production of development processes, through documentary information, focusing on the predilection by the insertion of consecrated hosts inside the *bolsas de mandinga*, attentive, yet, to the motivations, contexts, experiences and understandings of involved subjects. We use a large body of documents, with a clear qualitative option, especially the inquisitorial files. We elected the written narrative in *Diligências sobre o caso do desacato e sacrilégio cometido na igreja paroquial de São Pedro do Monte Moritiba, na Baía*, concerning the Bahian Reconcavo, in the first half of 18th century, as the backbone of our proposal. Crossed the information present in our sources, through the evidentiary framework proposed by Carlo Ginzburg, and soaked by theoretical proposals of micro studies and trajectories, we seek to understand the religious creolization processes in Bahian Reconcavo eighteenth century. The small fragments collected through the coppery documentary lines show us how the everyday life of investigated subjects measured their spiritual universe, allowing the elaborations, called here *Feituras de Proteção*.

Key-Words: Bahian Reconcavo; Cachoeira Parish; 18th Century; Bolsa de Mandinga; Creolization.

LISTA DE ABREVIATURAS

IANTT – Instituto Arquivo Nacional da Torre do Tombo
IL – Inquisição de Lisboa
IPHAN - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
TSO – Tribunal do Santo Ofício
TSTD – The Trans-Atlantic Slave Trade: a Database

Cx. – Caixa
Fl. - Fólio
Fls. – Fólios
Liv. - Livro
Mç. - Maço
Núm. – Número
Proc. - Processo

LISTA DE FIGURAS E TABELAS

LISTA DE TABELAS

Tabela I: Africanos desembarcados na Bahia – séculos XVI e XVII	47
Tabela II: Africanos desembarcados na Bahia – século XVIII	48
Tabela III: Relação das testemunhas das <i>Diligências</i>	128

LISTA DE FIGURAS

Figura I: Mapa do Recôncavo baiano: cidades e paróquias.....	36
Figura II: Vista da Vila de N ^a S ^{ra} do Rosário do Porto da Cachoeira (parte superior) e, na outra margem, a povoação originária de São Félix; separadas pelo rio Paraguaçu – 1792	65
Figura III: O crioulo Francisco ao entregar a hóstia consagrada a Pedro Gonçalves Pereira, na porta da igreja matriz de São Pedro do Monte da Moritiba.....	88
Figura IV: Pedro Gonçalves Pereira, em casa, ao confeccionar sua bolsa de mandinga	96
Figura V: Mapa das freguesias e capelas do Recôncavo baiano setecentista.....	119
Figura VI: “Dança de moços”, na festa de Nossa Senhora do Bom Sucesso, em frente à igreja da Ordem primeira do Carmo da Vila de Cachoeira	126
Figura VII: A dança do calundu, por Zacharias Wapener (1614- 1668)	127

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS	6
RESUMO	10
ABSTRACT	11
LISTA DE ABREVIATURAS	12
LISTA DE FIGURAS E TABELAS	13
LISTA DE TABELAS.....	13
LISTA DE FIGURAS.....	13
INTRODUÇÃO - O desafio das connected histories	15
PARTE I: RELIGIOSIDADE CRIOLA NO RECÔNCAVO DA BAHIA.	35
Capítulo I - O RECÔNCAVO DA BAHIA.....	35
Capítulo II - A PRESENÇA AFRICANA E OS PROCESSOS DE CRIOLIZAÇÃO	44
Capítulo III - CRISTIANISMO AFRO-ATLÂNTICO E RECRIAÇÕES RELIGIOSAS	52
PARTE II: FEITURAS DE PROTEÇÃO NO RECÔNCAVO DA BAHIA	64
Capítulo IV - O FURTO DE HÓSTIAS, OU, A TRAMA DAS DILIGÊNCIAS	64
Capítulo V - A BOLSA DE MANDINGA, OU, A FEITURA DE PROTEÇÃO DE PEDRO GONÇALVES PEREIRA	91
Capítulo VI - VIVÊNCIAS RELIGIOSAS NA FREGUESIA DE CACHOEIRA.....	116
CONSIDERAÇÕES FINAIS	141
FONTES E BIBLIOGRAFIAS	144
FONTES MANUSCRITAS	144
FONTES IMPRESSAS.....	146
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	148
SÍTIOS ELETRÔNICOS	158
ANEXOS	159
Anexo I: Instituições eclesíásticas e Freguesias do Arcebispado da Bahia – 1792.....	159
Anexo II: Quantitativo de oficiais da Inquisição na Bahia.....	163

INTRODUÇÃO - O desafio das *connected histories*

Miguel Moniz Teles era *pardo* e morador na Vila de Nossa Senhora do Rosário do Porto da Cachoeira, Recôncavo da Bahia. Acusado de ser um feiticeiro, em 1749, devido ao “embrulho pequeno” que estava em seu poder, recheado de pós, cabelos e uma folha de papel escrita, entre outros elementos. Este embrulho foi encontrado no interior de uma canastra de posse do dito acusado.¹

Pedro Rodrigues era *mestiço forro* e morador na Freguesia de Santo Amaro da Purificação, Recôncavo da Bahia. Acusado de ser um supersticioso, em 1790, devido às suas práticas de adivinhação e curandeirismo. Nesta mesma data, foi chamado por Antônio Ferreira Essa, homem *branco*, para tentar curar sua escrava que padecia por feitiços. Pedro Rodrigues se afirmava capaz de “fechar corpo”. Além disso, afirmou ter benzido uma conta – que imaginamos semelhante à de um rosário - atravessada por um fio, a qual, de acordo com determinadas palavras, poderia correr de um lado a outro, sendo capaz de revelar quem poderia ter falado mal de seu portador.²

Anastácio de Santa Ana era *pardo*, casado, morador da Freguesia da Sé, na Cidade da Bahia. Acusado de superstição e feitiçaria, em 1796, por conta de uma série de heterodoxias cometidas, como a de poder responder qualquer questão a ele direcionada através de um lenço que portava em suas mãos ao aproxima-lo de seu nariz; e também de ter cuspidos nos dedos depois de ter tocado nas contas de um rosário.³

Francisco Álvares de Brito, conhecido como “Diabo Menino”, era morador da Vila de Nossa Senhora do Rosário do Porto da Cachoeira, Recôncavo da Bahia. Na documentação não consta sua cor. No entanto, por este mesmo motivo, desconfiamos que ele figurava entre as variáveis *parda* ou *branca*. Acusado de sacrilégio e feitiçaria, em 1792, por ter ido até a mesa da comunhão, comungado, retirando posteriormente a hóstia da boca, envolvendo-a em um corporal e orações, colocando tudo dentro de uma bolsa. Ele afirmava que com isso nunca morreria, nem que lhe cortassem a própria cabeça.⁴

¹ IANTT – TSO, IL, *Sumário de Miguel Moniz*. Proc. núm. 1562, Portugal, Lisboa, 1749 – 1750. (Disponível em: <<http://digitarq.dgarq.gov.pt/details?id=2301459>>, acesso no dia 18/03/2013)

² IANTT – TSO, IL, *Processo de Pedro Rodrigues*. Proc. núm. 6681, Portugal, Lisboa, 1790 – 1792. (Disponível em: <<http://digitarq.dgarq.gov.pt/details?id=2306741>>, acesso no dia 29/04/2013)

³ IANTT – TSO, IL, *Processo de Anastácio de Santa Ana*. Proc. núm. 7037, Portugal, Lisboa, 1796 – 1797. (Disponível em: <<http://digitarq.dgarq.gov.pt/details?id=2307106>>, acesso no dia 29/04/2013)

⁴ IANTT – TSO, IL, *Processo de Francisco Álvares de Brito*. Proc. núm. 6693, Portugal, Lisboa, 1792. (Disponível em: <<http://digitarq.dgarq.gov.pt/details?id=2306753>>, acesso no dia 31/05/2012)

Pedro Gonçalves Pereira era morador de São Pedro do Monte da Muritiba, termo da Vila e Freguesia de Nossa Senhora do Rosário do Porto da Cachoeira, Recôncavo da Bahia. A documentação inquisitorial é omissa no que concerne à sua cor, no entanto, entre os arquivos seculares que encontramos, ele é referido enquanto *branco*⁵. Foi acusado de desacato e sacrilégio, em 1738, por ter feito uma *bolsa de mandinga*. Esta bolsa era um amuleto de proteção, que congregava diversos ingredientes em seu interior, defendendo o corpo do seu portador de inúmeras demandas. Neste caso, o principal ingrediente era uma hóstia consagrada. Pedro Gonçalves falou que conheceu pela primeira vez uma bolsa de mandinga através de um *preto*, escravo de um cigano, que transitava pela região. O incentivo em fazer a bolsa com a hóstia veio por prescrição do capitão mor das Entradas, o *pardo* Valentim Pereira. É preciso mencionar, entre esta série de minúcias, que foi o escravo *crioulo*, chamado Francisco, sacristão da matriz de São Pedro da Muritiba, quem retirou a hóstia do sacrário, da igreja citada, para a feitura do amuleto de Pedro Gonçalves Pereira.⁶

Os cinco casos elencados acima são uma pequena parcela do universo das práticas mágicas modernas. A dimensão das feituas de proteção que se desenvolveram a partir das dinâmicas atlânticas, ao englobar elementos culturais de todas as suas margens, pululam das acobreadas documentações das repressões religiosas. Miguel Moniz Teles, Anastácio de Santa Ana, Pedro Rodrigues, Pedro Gonçalves Pereira, Francisco Álvares de Brito, dentre tantos outros que não pudemos acessar por conta das limitações desta pesquisa, compreendem apenas a uma amostragem do uso de magias de proteção corporal que circularam pelo ultramar luso. Algumas foram reveladas e registradas, chegando até nós. Muitas ficaram ocultas, aos sabores da “tirania do passado”, de acordo com Marc Bloch.⁷

Entre os acervos inquisitoriais, os casos de furtos de hóstias consagradas, para serem inseridas em bolsas de mandinga ou outros usos mágicos, nos chamaram a atenção, durante os mapeamentos documentais ainda nos tempos de elaboração da

⁵ *Consulta do Conselho Ultramarino ao Rei D. João V sobre o que o vice-rei do estado do Brasil da conta do desacato que se cometera na Igreja de São Pedro do lugar da Moritiba termo da Vila de Cachoeira por um moleque crioulo de nome Francisco, escravo do padre Manuel da Silva Teixeira*. Bahia, 10 de outubro de 1738. Fundo: Documentos Avulsos. APEB – Cx. 63, doc. nº 5356. AHU – Baía, cx. 67, doc. nº 09 / cx. 68 doc. 01. Fólio 0113. Agradeço a Urano Cerqueira de Andrade por compartilhar comigo este documento.

⁶ IANTT – TSO, IL, *Diligências sobre o caso do desacato e sacrilégio cometido na igreja paroquial de São Pedro do Monte de Moritiba na Baía*. Proc. núm. 18003, Portugal, Lisboa, 1738 – 1740. (Disponível em: <<http://digitalq.dgarq.gov.pt/details?id=4616960>>, acesso no dia 29/05/2012)

⁷ BLOCH, Marc Leopold Benjamin. *Apologia da história, ou, O ofício do historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001, p. 75.

monografia de graduação.⁸ Tais registros contemplam todas as possessões do ultramar português, bem como do próprio Reino – afinal, não esqueçamos que lá era a *Metrópole das Mandingas*⁹, de acordo com pesquisa de Daniela Buono Calainho. No entanto, na tentativa de fecharmos o recorte de uma proposta de investigação que permitisse a exploração destes casos, selecionamos alguns, ocorridos na América portuguesa, em especial ao Recôncavo da Bahia. Sem perder de vista o diálogo entre os casos referentes ao espaço citado com o restante do ultramar luso.

De início, estes levantamentos documentais mostraram a plasticidade do que chamamos aqui de *feituras de proteção*, já que se revelaram processos de compreensão e elaboração de amuletos, com destaque para as *bolsas de mandinga*. Estas feiturarias abarcam uma compreensão particular do sobrenatural, materializadas na manipulação de elementos culturais/religiosos distintos, através de aspectos das vivências dos indivíduos que construam estes amuletos. No ato do fazer – que define a feitura - estes sujeitos históricos lançavam mão de compreensões de mundos particulares, que perpassavam suas próprias experiências sociais e culturais. Mesmo que existisse um conhecimento anterior, fruto das dinâmicas atlânticas, as vivências e necessidades dos indivíduos que participavam destas *feituras* contribuíam grandiosamente na compreensão e elaboração dos instrumentos mágicos.

Importante também é a multiplicidade do uso destas *feituras*, que atravessou todas, ou quase todas, as camadas sociais – entre africanos, crioulos, pardos, mestiços, brancos etc. Segundo Laura de Mello e Souza, “Todas as camadas sociais se viam às voltas com estes tipos de práticas, sendo sujeito e objeto delas”¹⁰. De uma ou outra forma, todos estes indivíduos aparecem nas tramas das magias em todos os quadrantes dos domínios portugueses. Cada um deles trazia motivos para ter uma blindagem corporal, selecionando os elementos que lhes eram mais próximos, tornando extremamente elásticas as possibilidades de proteção. Deste modo, a primeira questão construída perante os instigantes arquivos foi: como articular as possibilidades abertas por cada um dos casos? Respeitando, logicamente, seus elementos de interseção, fronteiras e barreiras, inserindo-os na discussão. A solução, também inicial, foi

⁸ RANGEL, Felipe Augusto Barreto. *O Império português e o soldado feiticeiro*: traduções religiosas na Angola setecentista. Monografia de Graduação em Licenciatura em História, Itaberaba: UNEB, 2012.

⁹ CALAINHO, Daniela Buono. *Metrópole das Mandingas*: religiosidade negra e inquisição portuguesa no antigo regime. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.

¹⁰ 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, 2009, p. 260.

interliga-los nesta perspectiva das *feituras* – seus processos de compreensão e elaboração. Esta é a noção principal que ampara estas linhas.

Serge Gruzinski nos apontou um interessante caminho, ao discutir as possibilidades da Monarquia Católica no tempo da União Ibérica (1580 – 1640). O autor sugeriu, utilizando a expressão do historiador Sanjay Subrahmanyam, de *connected histories*, que existiu uma história múltipla na qual sujeitos e situações se intercalaram. O prisma de análise foi o de uma história feita de intensas conexões, através da reflexão de pequenos pontos do todo. O autor nos mostrou que estudos de indivíduos podem desvelar como o local e o global estão intimamente articulados.¹¹ De acordo com Gruzinski,

Esta perspectiva significa que estas histórias estão ligadas, conectadas, e que se comunicam entre si. Diante de realidades que convém estudar a partir de múltiplas escalas, o historiador tem de converter-se em uma espécie de eletricista encarregado de restabelecer as conexões internacionais e intercontinentais que as historiografias nacionais desligaram ou esconderam, bloqueando as suas respectivas fronteiras.¹²

Tarefa complexa, novas perspectivas analíticas tem retomado, com novas metodologias, estudos de caso, biografias e trajetórias – como as premissas da *Black Biography Atlantic* -, dotando de vida algumas dimensões e abordagens históricas. Destacamos, nesta seara, os trabalhos de Rebecca Scott & Jean Hébrard¹³, James Sweet¹⁴, Paul Lovejoy¹⁵ - analisando as trajetórias de *Rosalie Poulard*, *Domingos Álvares* e *Mahommah Baquaqua*, respectivamente -, dentre outros. Estes trabalhos, com metodologia própria, voltam seus olhares para trajetórias de indivíduos excepcionais, questionando antigas premissas historiográficas, em especial ao que se refere às dinâmicas atlânticas. No Brasil, seguindo estes caminhos em maior ou menor medida,

¹¹ GRUZINSKI, Serge. Os mundos misturados da monarquia católica e outras *connected histories*. *Topoi*, Rio de Janeiro, pp. 175 – 195, março de 2001, p. 189. (Disponível em: <<http://www.revistatopoi.org/numerosanteriores/Topoi02/topoi2a7.pdf>>, acesso no dia 13/03/2014)

¹² Idem, p. 176.

¹³ SCOTT, Rebecca J.; HÉBRARD, Jean M. Rosalie nação Poulard: liberdade, direito e dignidade na era da Revolução haitiana. *Afro-Ásia*, Salvador, n.º 46, pp. 61 – 95, 2012.

¹⁴ SWEET, James. *Domingos Álvares: African Healing, and the Intellectual History of the Atlantic World*. Chapel Hill: The University of Carolina Press, 2011. Tivemos acesso às ideias centrais do livro através da resenha: LARA, Silvia Hunold. Uma biografia africana. *Afro-Ásia*, Salvador, n.º 44, pp. 301 – 307, 2011.

¹⁵ LOVEJOY, Paul E. Identidade e a miragem da etnicidade: a jornada de Mahommah Garbo Baquaqua para as Américas. *Afro-Ásia*, Salvador, n.º 27, pp. 09 – 39, 2002.

temos os trabalhos de Roquinaldo Ferreira¹⁶, Luis Nicolau Parés & Lisa Earl Castillo¹⁷, Luiz Mott¹⁸ e João José Reis¹⁹, mostrando-se afinados com este enfoque biográfico.

O caminho metodológico destes autores baseia-se em trajetórias pouco convencionais, evidenciando sujeitos capazes de circular por entre as diversificadas configurações do mundo moderno. Tarefa fascinante! No entanto, entre as documentações que selecionamos, parcialmente apresentadas nas primeiras linhas desta introdução, não encontramos nenhum indivíduo, salvo um olhar pouco treinado, capaz de evocar movimentações em maior escala, semelhantes às produções elencadas acima. Nem documentações suficientemente fartas para revelar um grande trajeto, no sentido *lato* do termo. O que encontramos foi uma série de atitudes, de crenças religiosas, geradas no âmbito de intensas circulações, construídas secularmente, e que tiveram pares em todas as margens atlânticas.

A nosso ver, talvez os alfarrábios documentais não apresentem uma grande trajetória, mas o desenho das crenças sim, configurando-se como fruto das *recriações* africanas no Novo Mundo, nos termos de James Sweet²⁰, ou das *religiões afro-atlânticas*, sugeridas por John Thornton²¹. Falar de bolsas de mandinga e deste mundo imediato da proteção é adentrar no universo da intensa presença africana pelo ultramar luso e seus desdobramentos. Neste conjunto, as perspectivas apontadas acima por Gruzinski, Sweet e Thornton, nos fazem enxergar esta proposta nos vieses de uma História do Atlântico, respeitando seus movimentos e conexões. Uma ressalva: as premissas das *Black Biographys Atlantic*, elencadas acima, apenas nos inspiraram no trato de nossos sujeitos e situações, já que nos encontramos, inicialmente, nas fronteiras entre as trajetórias de indivíduos e crenças.

Focamos o nosso olhar nos pequenos fragmentos presentes nas documentações, intentando perceber os elementos comuns. Sem perder de vista as particularidades de

¹⁶ FERREIRA, Roquinaldo. Biografia como história social: o clã Ferreira Gomes e os mundos da escravização no Atlântico Sul. *Varia História*, Belo Horizonte, vol. 29, nº 51, pp. 679 – 695, set/dez 2013; FERREIRA, Roquinaldo. “Ilhas crioulas”: o significado plural da mestiçagem cultural na África Atlântica. *Revista de História*, Vol. 155, pp. 17 - 41, 2006.

¹⁷ PARÉS, Luis Nicolau; CASTILHO, Lisa Earl. Marcelina da Silva e seu mundo: novos dados para uma historiografia do candomblé Ketu. *Afro-Ásia*, Salvador, nº. 36, pp. 111 – 151, 2007.

¹⁸ MOTT, Luiz. *Rosa Egípcia: uma santa africana no Brasil*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1993.

¹⁹ REIS, João José. *Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008; REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos; CARVALHO, Marcus J. M. de. *O Alufá Rufino: tráfico, escravidão e liberdade no atlântico negro (1822 – 1853)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

²⁰ SWEET, James H. *Recriar África: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441 – 1770)*. Lisboa: Edições 70, 2007.

²¹ THORNTON, John. *A África e os africanos na formação do mundo Atlântico, 1400 – 1800*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

cada caso, buscamos as ditas *connected histories*, discutidas por Gruzinski. Deste emaranhado de casos e caminhos teóricos, elegemos a documentação das *Diligências sobre o caso do desacato e sacrilégio cometido na igreja paroquial de São Pedro do Monte da Moritiba, na Baía*²², enquanto espinha dorsal desta investigação. O caso, que tratamos superficialmente no início desta introdução, versa sobre facetas das religiosidades de fundo africano desenroladas na América portuguesa, e sua interlocução com práticas religiosas europeias. Compreende a um dossiê dotado de auto de perguntas de réus, pareceres diversos e sumário de testemunhas acerca de um furto de hóstias, na igreja matriz de São Pedro do Monte da Muritiba, termo da Freguesia e Vila de Nossa Senhora do Rosário do Porto da Cachoeira.²³ A Freguesia de São Pedro do Monte da Muritiba foi criada em 1705, por Dom Sebastião Monteiro da Vide, V Arcebispo da Bahia e Primaz do Brasil. Antes disso, ela estava vinculada a de Cachoeira, e algumas falas remetem a esta última, como centro religioso deste espaço. A hóstia foi furtada para a elaboração de uma bolsa de mandinga, segundo as falas documentadas.

A pouca experiência que temos no trato com arquivos inquisitoriais nos permite dizer que as análises deste tipo de material compreendem um intenso processo de desconstrução e reconstrução das falas/episódios, balizadas por uma *imaginação histórica*²⁴ contextualmente construída, segundo as opções e possibilidades do pesquisador. Segundo Giovanni Levi, também para o leitor, seria um “esforço de fantasia ativa”²⁵. As especulações e ilações foram extremamente necessárias, sanando as lacunas da narrativa, com os devidos cuidados de mantermos os “pés no chão”. Nestes termos, João José Reis²⁶ nos forneceu valorosos ensinamentos, mostrando que o uso de diversos casos, mais ou menos documentados, servem para “melhor perceber

²² IANTT – TSO, IL, *Diligências sobre o caso do desacato e sacrilégio cometido na igreja paroquial de São Pedro do Monte de Moritiba na Baía*. Proc. núm. 18003, Portugal, Lisboa, 1738 – 1740. (Disponível em: <<http://digitarq.dgarq.gov.pt/details?id=4616960>>, acesso no dia 29/05/2012) A partir deste momento, para facilitar a leitura, trataremos o documento apenas como *Diligências*.

²³ As atuais cidades de Muritiba e Cachoeira se distanciam em 15 km em linha reta, 31 km de condução. O tempo estimado de condução é de 28 minutos. (Disponível em: <<http://br.distanciacidades.com/distancia-de-muritiba-a-cachoeira>>, acesso no dia 06/07/2014)

²⁴ VAINFAS, Ronaldo. *Os protagonistas anônimos da história: micro-história*. Rio de Janeiro: Campus, 2002, p. 55.

²⁵ LEVI, Giovanni. *A herança imaterial: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, p. 90.

²⁶ REIS, João José. *Domingos Sodré, um sacerdote africano*, Op. Cit; REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos; CARVALHO, Marcos J. M. de. *O Alufá Rufino*, Op. Cit.

experiências coletivas e iluminar contextos e processos históricos mais amplos e complexos”²⁷.

Não lançamos mão apenas da linguagem escrita para cultivar e apresentar os frutos de nossa pesquisa. Sentimos a necessidade, em certos momentos, de externar algumas *construções mentais* que fizemos, de indivíduos e contextos, baseados nos indícios das fontes, nas leituras bibliográficas, e, em especial, em modelos iconográficos do período colonial. Estas *construções mentais* serviram como âncoras, e nos orientaram no sentido de situarmos algumas de nossas hipóteses. Para tanto, justificamos este recurso a partir dos estudos de Erwin Panofsky²⁸, pesquisador das iconografias, enquanto área de estudo no bojo da História da Arte. A proposta de Panofsky compreende em três etapas acerca do significado intrínseco e conteúdo das obras - primeiro uma descrição pré-iconográfica, atentando para a forma presente nos símbolos; em segundo, uma análise iconográfica, atentando para os conceitos, temas e histórias presentes nos símbolos; e, por último, uma interpretação iconográfica, ou iconológica, historicizando o espaço (contexto) de elaboração dos ditos símbolos, atentos aos princípios sociais e culturais adjacentes.²⁹ Estas etapas possuem fronteiras bastante tênues durante o processo. Em nosso trabalho, fizemos o “movimento inverso”, contextualizando através das fontes e bibliografias nossos sujeitos e contextos, para depois produzirmos impressões visuais – as iconografias aquareladas que navegam pelas linhas que se seguem.

O trabalho de Natalie Zemon Davis³⁰, acerca dos reveses de *Martin Guerre*, nos permitiu outro olhar sobre os documentos. Trilhando o caminho das *possibilidades históricas*, a autora reconstrói fragmentos da vida camponesa, mostrando como, através de uma reconstrução específica, foi possível perceber fraturas da vida cotidiana – discutindo ainda a importância e os significados inerentes a estas fraturas. A forma como os indivíduos moldam a sua realidade social a partir dos elementos de que dispõem, transpondo as dificuldades às quais estavam inseridos, foram destaque para Davis. Inúmeros códigos normativos, da vida social e religiosa, como exemplo, podem fornecer modelos das diversas dinâmicas da vida social. No entanto, os episódios que se revelam contrários a estas estruturas – e justamente definidos pela diferença delas –

²⁷ REIS, João José. *Domingos Sodré, um sacerdote africano*, Op. Cit., p. 316.

²⁸ PANOFSKY, Erwin. *Estudos de Iconologia: temas humanísticos na história do renascimento*. Lisboa: Editora Estampa, 1995.

²⁹ Idem, pp. 26 - 27.

³⁰ DAVIS, Natalie Zemon. *O retorno de Martin Guerre*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

podem apresentar o que existe de vivência, de incoerência dentro de determinados universos. Desvela os dilemas da vida cotidiana. Assim, entre as preocupações, de fundo *positivista*, de reconstrução do passado ou das configurações das diversas *possibilidades* deste passado, optamos pelo segundo prato desta balança.

Nossos objetivos iniciais se formularam nestes moldes: reconstruir as possibilidades da atmosfera imersa nas falas presentes nas *Diligências*, tratando-as enquanto um micro cosmos, atentando para as crenças e atitudes dos sujeitos envolvidos. Os outros casos de mesmo perfil foram alinhados nessa proposta, ora contribuindo na elaboração desta atmosfera, ora tomando autonomia em suas próprias especificidades. Os caminhos se estilhaçaram em muitos questionamentos, como: quais os motivos pelos quais as crenças se materializaram naqueles formatos? Quais as implicações para o uso de hóstias nestas feituas de proteção? E quais as possibilidades de interpretação perante as atitudes daqueles sujeitos? Este foi parte de nosso arsenal indiciário para enveredar nesta pesquisa.

A narrativa das *Diligências* gravita em torno das vivências do sapateiro Pedro Gonçalves Pereira, acusado de construir um complexo mágico, e de Francisco *crioulo*, acusado de furtar o elemento da ritualística católica – a hóstia consagrada – para entregar ao primeiro. Confissões, pareceres, testemunhos, nos permitiram visualizar uma parcela das vivências religiosas que se desenharam nesta porção do Recôncavo da Bahia. Escolhemos as *Diligências* pelas imbricações e riqueza de detalhes que oferece sobre a realidade que evoca, partindo do pressuposto de que um documento inquisitorial é uma composição ampla, como um dossiê, incluindo as produções de diversos indivíduos em temporalidades e espaços distintos. Segundo Ronaldo Vainfas,

Um processo da Inquisição, dependendo da heresia ou do herege em causa, pode alcançar mais de mil fólhos manuscritos, cuja leitura exige conhecimentos paleográficos e pesquisa paralela de tipo filológico e/ou vocabular, considerando as alterações de uma mesma língua nos últimos 400 ou 500 anos. Além disso, o processo inquisitorial não é um prontuário homogêneo com indicação fria e explícita de informações, senão um dossiê complexo, composto de peças variadas. Há documentos administrativos inerentes à processualística inquisitorial prevista nos regimentos; há pareceres de funcionários especializados, a exemplo dos qualificadores, no caso de ser necessária a identificação e refutação de proposições heréticas, nos quais não raro ocorrem citações eruditas e em latim; há documentos resultantes das diligências mandadas fazer pelos inquisidores, nas quais são arguidas testemunhas em número variado, por vezes sobre um detalhe das acusações contra o réu ou relativo às suas contraditas; há os documentos acusatórios dos denunciadores ou mesmo confissões de cúmplices que contém delações – em regra trasladados e incluídas no dossiê; há libelos acusatórios, contraditas de procuradores e, sobretudo, documentos relacionados aos

interrogatórios – havendo por vezes inúmeras sessões de inquirição IN GENERE e IN SPECIE, consistindo essas peças na maior evidência da relação dialógica estabelecida entre juiz e réu em um processo inquisitorial ou de tipo inquisitorial.³¹

Vainfas sistematizou de forma bastante clara a natureza dos processos do Santo Ofício. As fontes que trabalhamos não são processos, em sua maioria são apenas denúncias. No entanto, as assertivas acima são aplicáveis às *Diligências*, pela relativa complexidade da trama apresentada - compreendendo em denúncias, pareceres de prisão e outros, inquirição de réus e testemunhas etc. Ou seja, compreende a um dossiê bastante rico em informações sobre o caso e o seu respectivo contexto. Vale dizer aqui que a administração do tempo e as transcrições paleográficas foram uma grande barreira a transpor, e nos responsabilizamos por eventuais deslizes nos sentidos de algumas palavras. Diante da quantidade de nomes e casos, e de suas intrincadas relações, nos reservamos o direito de um ou outro equívoco de informações e/ou conexões.

Nosso recorte espacial situa-se no entorno da Freguesia de Nossa Senhora do Rosário do Porto da Cachoeira, criada na segunda metade do século XVII, na vila de mesmo nome. A Vila de Cachoeira era o principal nó urbano do Recôncavo setecentista, congregando diversos trânsitos em seu território. O foco nesta espacialidade se justifica por que boa parte da narrativa das *Diligências* se vincula a este lugar, além da própria localidade de São Pedro da Muritiba, que também é citada, sendo termo da Vila e Freguesia da Cachoeira. Estas localidades integravam as dinâmicas da região designada como Recôncavo da Bahia

Temporalmente, numa perspectiva micro, discutiremos as fronteiras do caso das referidas *Diligências*, que se situam na primeira metade do século XVIII, período de acirramento da atuação inquisitorial na América portuguesa. De acordo com Marcocci & Paiva, em obra recente acerca da atuação inquisitorial lusa,

Diferentemente do que se passava no reino, onde a magnificência barroca dos castigos se associaria a um gradual mas inexorável declínio do volume repressivo, no final do século XVII, abriu-se uma fase de incremento de pressão sobre o império. (...) foi a partir de então que o Santo Ofício adquiriu uma atração crescente pelos cristãos-novos no Brasil, a grande colônia americana em forte desenvolvimento económico no século XVIII.³²

³¹ VAINFAS, Ronaldo. *Os protagonistas anônimos da história*, Op. Cit., pp. 100-101.

³² MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. *História da Inquisição portuguesa (1536 – 1821)*. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2013, p. 305.

Deste modo, no fim do século XVII e início do XVIII verifica-se uma intensificação da atuação inquisitorial na América portuguesa. Daniela Buono Calainho também trata do aumento das perseguições às práticas mágicas no setecentos, particularmente entre os anos de 1710 a 1760, tanto no Reino quanto no Brasil.³³ As datações das *Diligências* compreendem aos anos circunscritos à transição das décadas de 30 e 40 do século XVIII. No entanto, o caso se retrai a um período anterior, já que as datas citadas compreendem apenas ao ápice da narrativa documental, momento em que o caso em questão foi conhecido e registrado pelo Santo Ofício. Ainda sobre esta temporalidade, devemos dizer que em alguns momentos extrapolamos estas circunscrições, devido às datações de nossas fontes. Mesmo respeitando os caminhos próprios que definem o *metier* do historiador, entendemos que não extrapolar alguns passos fora dos círculos temporais e espaciais é retirar do pesquisador dois instrumentos fundamentais de compreensão dos processos históricos: as rupturas e as continuidades.

Devemos dizer ainda que, no século XVIII, a rede de oficiais do Santo Ofício na América lusa teve aumento significativo, se comparado a outros períodos. No entanto, este avanço não significou necessariamente uma preocupação com a ortodoxia cristã na colônia, figurando, em muitos casos, uma busca por *status* social, pois o número de familiares e comissários aumentou apenas durante o período em que a Inquisição entrou em decadência.³⁴ Foram eles os familiares³⁵, notários³⁶, qualificadores³⁷ e comissários³⁸,

³³ CALAINHO, Daniela Buono. *Metrópole das Mandingas*, Op. Cit., pp. 221 e 222.

³⁴ SOUZA, Grayce Mayre Bonfim. *Para remédio das almas: comissários, qualificadores e notários da Inquisição portuguesa na Bahia (1692 – 1804)*. Tese de Doutorado em História Social, Salvador: UFBA, 2009, p. 83.

³⁵ Eram oficiais leigos que atuavam informando os comissários sobre os casos da alçada do Santo Ofício. Faziam diligências, e poderiam acompanhar a prisão de acusados e de seus respectivos bens. SOUZA, Grayce Mayre Bonfim. *Para remédio das almas: comissários, qualificadores e notários da Inquisição portuguesa na Bahia (1692 – 1804)*. Tese de Doutorado em História Social, Salvador: UFBA, 2009, p. 89.

³⁶ Eram responsáveis pelo registro rigoroso dos depoimentos dos réus, sendo uma função bastante criteriosa. Deveriam ser clérigos e portadores de boa imagem, postura, consciência e costume. Seu cargo era tão importante que as investigações para a habilitação eram as mais severas, sendo feitas diligências sobre seu lugar de origem e seus progenitores. SOUZA, Grayce Mayre Bonfim. *Para remédio das almas: comissários, qualificadores e notários da Inquisição portuguesa na Bahia (1692 – 1804)*. Tese de Doutorado em História Social, Salvador: UFBA, 2009, p. 90.

³⁷ Deveriam ser clérigos regulares, egressos de Universidades e com reconhecidas capacidades intelectuais. Eram encarregados institucionais de revisar livros (impressos ou por imprimir) e dar censura a proposições. Em suma, investigavam em livros, pinturas, entre outros, elementos que afrontassem a ortodoxia católica. SOUZA, Grayce Mayre Bonfim. *Para remédio das almas: comissários, qualificadores e notários da Inquisição portuguesa na Bahia (1692 – 1804)*. Tese de Doutorado em História Social, Salvador: UFBA, 2009, p. 91.

³⁸ Ocupavam os postos mais altos da Inquisição na colônia. Deveriam ser eclesiásticos, dotados de virtude e prudência reconhecida pelo grupo social ao qual estavam inseridos. Deveriam ter segredo em suas ações, reconhecer e ouvir denúncias, e interrogar testemunhas. SOUZA, Grayce Mayre Bonfim. *Para remédio das almas: comissários, qualificadores e notários da Inquisição portuguesa na Bahia (1692 – 1804)*. Tese de Doutorado em História Social, Salvador: UFBA, 2009, pp. 87 e 88.

oficiais capacitados a prender, investigar e enviar os hereges a Portugal. (Anexo II) Parte de nossas documentações foi elaborada por estes indivíduos, habilitados pelo Conselho Geral da Inquisição para exercer funções em nome do Santo Ofício.

Neste período também ocorreu a promulgação das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, datada de 1707. Este corpo normativo figurou enquanto uma contextualização das deliberações do Concílio de Trento (1545 – 1563) nas terras coloniais, visando regular as práticas destoantes da cartilha social e religiosa na América lusa.³⁹

As perspectivas micro históricas fundamentaram teoricamente este trabalho. Segundo Levi, “A micro-história como uma prática é essencialmente baseada na redução da escala da observação, em uma análise microscópica e em um estudo intensivo do material documental”⁴⁰. O autor acrescenta, mais à frente, que para esta abordagem historiográfica “a redução de escala é um procedimento analítico, que pode ser aplicado em qualquer lugar, independentemente das dimensões do objeto analisado”⁴¹. Assim, nos propomos a explorar as *Diligências* enquanto o ponto de partida e o próprio caminho para a análise de parte do universo religioso do Recôncavo setecentista.

Giovanni Levi, tratando ainda da micro-história, nos diz que este modelo de escrita rompe com hábitos generalizantes, primando pela generalização das perguntas e não das respostas. De acordo com o autor, “quais são as perguntas que podemos criar e aplicar também em situações totalmente diferentes? Sendo bem sintético: estamos interessados na pergunta geral que emerge de uma situação local”⁴². A generalidade das perguntas, para nós, soa como um cuidado com as possibilidades históricas que cada caso documentado permite visualizar. É justamente o questionamento sobre aquilo que tratamos enquanto processo de *feitura* que abarca os diversos níveis, micro e/ou macro, das situações elencadas.

³⁹ VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2011; FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales. (orgs) *A Igreja no Brasil: normas e práticas durante a vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

⁴⁰ LEVI, Giovanni. Sobre a micro-história. In. BURKE, Peter. *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: Editora do Universidade Estadual Paulista, pp. 133 – 161, 1992, p. 136.

⁴¹ LEVI, Giovanni. Sobre a micro-história. Op. Cit., p. 137. Cf. também: REVEL, Jacques. (org) *Jogos de Escalas: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998.

⁴² Entrevista feita a Giovanni Levi. *Revista de História da Biblioteca Nacional* – RHBN. Ano IV, n° 41, pp. 50 – 55, Fevereiro/2009, p. 52.

Inúmeros trabalhos nos inspiraram neste trato de pequenos casos, por fundarem-se em métodos e teorias condizentes aos nossos objetivos, com interesses por trajetões, conexões, vivências, entre outros. Vale citá-los, mesmo que rapidamente. O historiador francês Emanuel Le Roy Ladurie, em seu *Montaillou, povoado occitânico (1294 – 1324)*, trabalhando numa perspectiva histórico-antropológica, objetivou reconstruir as vivências dos indivíduos no sul da França, através dos inquéritos inquisitoriais. O autor utilizou farta documentação – sorte de poucos pesquisadores -, e suas reflexões acerca do trato documental foram preciosas. Segundo ele, “Todo estudo histórico deve ou deveria começar por uma crítica das fontes”⁴³.

Giovanni Levi, por seu turno, em *A herança imaterial*, discutiu as diversificadas relações socioeconômicas na região do Piemonte italiano, no século XVII. Utilizando um conjunto diversificado de fontes, partindo de documentos inquisitoriais, rastreou indícios das vivências locais, entre minudências sociais, políticas e materiais. De acordo com Levi, o alvo destas premissas é entender os “problemas, incertezas, escolhas, enfim, uma política da vida cotidiana cujo centro é a utilização estratégica das normas sociais”⁴⁴.

Carlo Ginzburg, historiador italiano, expoente da micro-história, assim como Levi, reconstruiu o universo mental do moleiro friuliano, Domenico Scandella, conhecido como *Mennochio*, em *O Queijo e os Vermes*. Utilizando documentações inquisitoriais, o autor interpretou o que os religiosos chamaram de proposições heréticas, que na verdade era uma forma especial de interpretar os preceitos religiosos. O autor, munido da ideia de *circularidade cultural*, investigou as particularidades da concepção religiosa de seu investigado, que conjugava elementos do cristianismo com o paganismo. A partir daí a ideia de circularidade é discutida, na qual as culturas ditas populares e de elite possuíam grande interação, de forma circular: de baixo para cima e de cima para baixo.⁴⁵

Ginzburg, através deste e de outros importantes trabalhos⁴⁶, nos ensinou que o papel das fontes não é ilustrar as proposições do historiador, tratando ainda do caráter

⁴³ LE ROY LADURIE, Emmanuel. *Montaillou, povoado occitânico (1294 – 1324)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 12.

⁴⁴ LEVI, Giovanni. *A herança imaterial*, Op. Cit., p. 45.

⁴⁵ GINZBURG, Carlo. *O Queijo e os Vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 10.

⁴⁶ GINZBURG, Carlo. *Os Andarilhos do Bem: feitiçarias e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010; GINZBURG, Carlo. *História Noturna: decifrando o sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012; GINZBURG, Carlo. O Inquisidor como antropólogo. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, Vol. I, n.º. 21, pp. 09-20, 1990/1991.

etnográfico das documentações inquisitoriais. Este mesmo historiador formulou um método de análise histórica – a *metodologia indiciária* –, baseado nas perspectivas epistemológicas de alguns estudiosos do final do século XIX – como Morelli, Doyle e Freud. Ginzburg, exemplificando sua proposta com base no método *morelliano* de crítica artística – de Giovanni Morelli, da década de 1870 – aponta que,

Os museus, dizia Morelli, estão cheios de quadros atribuídos de maneira incorreta. Mas devolver cada quadro ao seu verdadeiro autor é difícil: muitíssimas vezes encontramos-nos frente a obras não-assinadas, talvez repintadas ou num mal estado de conservação. Nessas condições, é indispensável poder distinguir os originais das cópias. Para tanto, porém (dizia Morelli), é preciso não basear, como normalmente se faz, em características mais vistosas, portanto mais facilmente imitáveis, dos quadros: os olhos erguidos para o céu dos personagens de Purigino, o sorriso dos de Leonardo, e assim por diante. Pelo contrário, é necessário examinar os pormenores mais negligenciáveis, e menos influenciados pelas características da escola a que o pintor pertencia: os lóbulos das orelhas, as unhas, as formas dos dedos das mãos e dos pés.⁴⁷

O trecho acima nos revela, seguindo apenas um dos autores trabalhados por Ginzburg, os termos de um método de análise, voltado para a distinção de obras de arte, que prima pelos detalhes. Para a disciplina histórica, Ginzburg formula um novo paradigma, no qual os pequenos fragmentos de informação, ditos negligenciáveis, presentes na documentação, podem ser elementos reveladores de determinados contextos. De acordo com o autor, “O que caracteriza esse saber é a capacidade de, a partir de dados aparentemente negligenciáveis, remontar uma realidade complexa não experimentável diretamente”⁴⁸. Não é o detalhe pelo detalhe, mas o indício, compondo um intrincado mosaico de relações sociais, econômicas, culturais etc. Utilizamos esta base metodológica para visualizar e coletar os indícios documentais das vivências dos sujeitos deste trabalho.

A riqueza destas informações, ao evidenciar parte das experiências das diversas camadas da sociedade, foram registradas de forma indireta. Tendo em vista que, na elaboração de um processo inquisitorial, por exemplo, diversas pessoas tornavam-se depoentes, registrando uma série de elementos circundantes à realidade do possível réu. Para além do crime propriamente dito, o contexto em que este foi efetuado deveria ser evidenciado também, considerando a possibilidade de outros participantes serem autuados, além de se objetivar conhecer de onde vinham as ideias de cunho herético.

⁴⁷ GINZBURG, Carlo. Sinais: Raízes de um paradigma indiciário. In. GINZBURG, Carlo. *Mitos, Emblemas e Sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 143-179, 1989, p. 144.

⁴⁸ GINZBURG, Carlo. Sinais: Raízes de um paradigma indiciário. Op. Cit., p. 152.

Figura, então, como parte de uma realidade documentada, que fornecia subsídios para que a própria ação dos religiosos se configurasse nos moldes da efetivação do crime. No entanto, não podemos perder de vista que, por mais ricas e numerosas que sejam as informações, elas terão sempre o caráter de amostragem, independente se a análise caminha por um viés quantitativo ou mesmo qualitativo. Seguimos, pela própria natureza de nossas fontes, pelos caminhos qualitativos.

Falar de “cotidianidades e minudências etnográficas”⁴⁹ nos faz evocar enlaces histórico-antropológicos. Os autores elencados transitaram, conscientes ou não, entre estes universos, em perspectivas indiciárias ou micro analíticas, nos inspirando grandiosamente. Le Roy Ladurie, entre os mais sugestivos, intitula a sua introdução como “Da Inquisição à Etnografia”⁵⁰. Mostrou como o trabalho com minúcias solicita instrumentais da antropologia interpretativa⁵¹, ao mergulhar nos registros do Santo Ofício em busca dos sujeitos e suas respectivas vivências. Luiz Mott é o maior expoente no Brasil que conhecemos, pensando uma *ethnohistória*⁵², com sua célebre análise acerca da vida de *Rosa Egípcíaca*.⁵³

A historiografia brasileira acerca das práticas mágicas e religiosidades, em suas imbricações socioculturais, possui trabalhos bastante significativos, construídos, em sua maioria, a partir das documentações do Santo Ofício. Laura de Mello e Souza⁵⁴ - com estudo pioneiro acerca das feitiçarias e religiosidades populares na colônia -, Ronaldo Vainfas⁵⁵, Luiz Mott⁵⁶, Daniela Buono Calainho⁵⁷, Vanicléia Silva Santos⁵⁸ e Alexandre

⁴⁹ VAINFAS, Ronaldo. *Os protagonistas anônimos da história*, Op. Cit., p. 131.

⁵⁰ LE ROY LADURIE, Emmanuel. *Montaillou*, Op. Cit.

⁵¹ LEVI, Giovanni. Sobre a micro-história. Op. Cit., p. 144.

⁵² De acordo com Mott, a Etnohistória seria “um casamento bem sucedido do método e problemática da Antropologia adaptados ao estudo das populações do passado. É o antropólogo fazendo o papel de historiador, descobrindo no ontem o que mais interessa no estudo do homem: sua cultura, as representações que faz do seu universo terreno ou do sobrenatural, suas práticas sexuais e sistemas familiares”. MOTT, Luiz. *Escravidão, homossexualidade e demonologia*. São Paulo: Ícone, 1988, p. 7

⁵³ MOTT, Luiz. *Rosa Egípcíaca*, Op. Cit.

⁵⁴ SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, Op. Cit; SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno Atlântico: demonologia e colonização (séculos XVI – XVIII)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

⁵⁵ VAINFAS, Ronaldo. *Trópicos dos pecados: Moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Campus, 1989; VAINFAS, Ronaldo. *Traição: um jesuíta a serviço do Brasil holandês processado pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

⁵⁶ MOTT, Luiz. *Rosa Egípcíaca*, Op. Cit; MOTT, Luiz. Acotundá: raízes setecentistas do sincretismo religioso afro-brasileiro. In. MOTT, Luiz. *Escravidão, homossexualidade e demonologia*. São Paulo: Ícone, pp. 87 – 117, 1988; MOTT, Luiz. Dedo de Anjo e Osso de Defunto: os restos mortais na feitiçaria afro-luso-brasileira. *Revista da USP*, São Paulo, n° 31, pp. 112 - 119, set./nov. 1996; MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In. SOUZA, Laura de Mello e. (org) *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. Vol. I. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 155 – 220, 1997; MOTT, Luiz Roberto de Barros. Feiticeiros de Angola na América portuguesa vítimas da Inquisição. *Revista Pós Ciências Sociais*, Vol. 5, n° 9/10 jan./dez. 2008; MOTT,

Almeida Marcussi⁵⁹, podem ser citados como expoentes. Alguns historiadores portugueses que exploraram este universo da magia também contribuíram com nossas reflexões.⁶⁰

A ideia de magia que ampara estas linhas foi gestada a partir da leitura dos trabalhos do sociólogo francês Pierre Bourdieu, em suas discussões acerca do *camporeligioso*. De acordo com Bourdieu,

A oposição entre os detentores do monopólio da gestão do sagrado e os leigos, objetivamente definidos como profanos, no duplo sentido de ignorantes da religião e de estranhos ao sagrado e ao corpo de administradores do sagrado, constitui a base do princípio da oposição entre o sagrado e o profano e, paralelamente, entre a manipulação legítima (religião) e a manipulação profana e profanadora (magia ou feitiçaria) do sagrado, quer se trate de uma profanação objetiva (ou seja, a magia ou a feitiçaria com religião dominada), quer se trate da profanação intencional (a magia, como anti-religião ou religião invertida.)⁶¹

Não perdemos de vista que esta ideia de Pierre Bourdieu corrobora com os aparatos de dominação da própria Igreja, pois a utiliza como referência para outras instâncias de manipulação do Sagrado, por exemplo. Por tratarmos de crenças mágicas, com enfoque na manipulação de elementos do cristianismo - que obviamente deveriam ser feitas por sacerdotes cristãos católicos - a dualidade entre religião (manipulação legítima do sobrenatural) e magia (manipulação profana ou profanadora do sobrenatural), traduzida na relação entre padres e feiticeiros, define o espaço que exploramos. Neste sentido, os *feitores* das magias de proteção rivalizavam com os religiosos cristãos, por se habilitarem em manipular um universo místico restrito, além de utilizarem alguns dos próprios elementos do catolicismo, como as hóstias consagradas. Este é o prisma de análise que elegemos, apesar de reconhecermos a existência de outros também. Para nosso caso, a autonomia dos sujeitos ao se

Luiz Roberto de Barros. A vida mística e erótica do escravo Jose Francisco Pereira. *Tempo Brasileiro*, Vol. 153, nº 1, pp. 85 - 104, 1988.

⁵⁷ CALAINHO, Daniela Buono. *Metrópole das Mandingas*, Op. Cit.

⁵⁸ SANTOS, Vanicléia Silva. *As bolsas de mandinga no espaço Atlântico*, século XVIII. Tese de Doutorado em História Social, São Paulo: USP, 2008.

⁵⁹ MARCUSSI, Alexandre A. Estratégias de mediação simbólica em um calundu colonial. *Revista de História* (USP), Vol. 155, pp. 97 - 124, 2006. (Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/19036/21099>>; acesso no dia 06/07/2014)

⁶⁰ BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feiticeiros, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004; PAIVA, José Pedro. *Práticas e crenças mágicas: o medo e a necessidade dos mágicos na diocese de Coimbra (1650-1740)* Coimbra, Portugal: Livraria Minerva, 1992.

⁶¹ BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In. BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. 5ª Ed. São Paulo: Editora Perspectiva, pp. 27 - 78, 2007, p. 43.

habilitarem a construir seus instrumentos de contato com o sobrenatural se sobressaiu acima das outras possibilidades.

A plasticidade do universo da magia chama atenção pela forma com que se interligam as crenças com o substrato social e cultural de seus envolvidos. Momentos de tribulação e perigos, desejos imediatos, moldaram instrumentos sobrenaturais de solução de problemas. Para a América lusa, pela perspectiva de uma mestiçagem sócio cultural, o tom dado às magias seguiu a formatação dos contatos entre indígenas, africanos e europeus.⁶² *Cartas de tocar, filtros de amor, bolsas de mandinga*, entre outros, representaram a materialização dos acordes espirituais do mundo colonial.

As *bolsas de mandinga*, com grande destaque no setecentos, revelaram os graus desta plasticidade religiosa colonial, no qual o cotidiano, o imediato, é elemento preponderante. Nos estudos que trataram das bolsas de mandinga no espaço luso-africano destacamos Laura de Mello e Souza⁶³, já citada em outro momento, com uma discussão mais geral acerca das magias em todo o período colonial brasileiro. Em seguida, Daniela Buono Calainho⁶⁴ abordou as manifestações religiosas de negros e mulatos em Portugal, durante os séculos XV ao XVIII. As duas autoras, entre suas discussões, dedicaram alguns espaços de seus trabalhos às bolsinhas de proteção.

A pesquisadora Vanicléia Silva Santos⁶⁵ aprofundou, em sua tese de doutoramento, o uso destas bolsas de proteção por africanos e crioulos no contexto do império português. Propôs explorar este amuleto como fruto das recriações africanas nas sociedades atlânticas, atentando para os elementos da cultura banto associados ao cristianismo. De acordo com a autora, “O uso de amuletos protetores fazia parte do conjunto de práticas culturais e religiosas dos africanos tanto do Oeste como da parte Centro-Occidental: as duas regiões fornecedoras de escravos para o Novo Mundo”⁶⁶. Sua proposta centra-se no argumento de que

os negros marcados pela heterogeneidade cultural e pela criouliização demográfica e cultural da sociedade em que estavam inseridos no contexto escravista praticavam a religião dos senhores e dos agentes da Igreja. Os negros ressignificaram os objetos cristãos mágico-religiosos, à luz de suas

⁶² SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, Op. Cit.

⁶³ SOUZA, Laura de Mello e. *Bolsas de Mandinga*. In. SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, Op. Cit., pp. 279 – 300.

⁶⁴ CALAINHO, Daniela Buono. *Metrópole das Mandingas*, Op. Cit.

⁶⁵ SANTOS, Vanicléia Silva. *As bolsas de mandinga no espaço Atlântico*, Op. Cit.

⁶⁶ Idem, p. 15.

culturas de origem, buscando proteção do mundo sobrenatural nas bolsas de mandinga, e principalmente soluções para os problemas deste mundo.⁶⁷

Seguindo por esta linha, não é proposta nova explorar os indícios históricos deste amuleto de proteção, atentando para as circulações diaspóricas e das recriações religiosas atlânticas. O que nos propomos, embebidos nas premissas elencadas acima, é uma micro análise dos processos de *feitura de proteção*, através das informações presentes nas *Diligências*, enfocando a predileção pela inserção de hóstias consagradas no interior das bolsas de mandinga, atentos, ainda, às motivações, contextos, experiências e entendimentos dos sujeitos envolvidos. Nosso olhar está voltado para aquele contexto, e, de acordo com Edward Palmer Thompson, a história é uma disciplina do *contexto* e do *processo*, pois “todo significado é um significado-dentro-de-um-contexto”⁶⁸. Isto é o que buscamos como centro desta pesquisa: refletir acerca das vivências religiosas de uma porção conectada do mundo atlântico moderno, tendo enquanto palco o Recôncavo baiano setecentista. Buscamos, então, as facetas do que Giovanni Levi chamou de uma “modulação local da grande história”⁶⁹.

Nosso tema especial, podemos colocar assim, é a religiosidade popular de fundo africano no Brasil colonial. Nossas hipóteses apontaram no sentido de que os sujeitos que habitavam o Recôncavo baiano, no setecentos, que foram registrados nas documentações acessadas por nós, possuíam uma forma particular de compreensão e manipulação do sagrado, utilizando conhecimentos culturais distintos para formular seus instrumentos espirituais, voltados para a proteção corporal. A problemática suscitada, neste sentido, seria a de investigar as motivações e importância da inserção de hóstias consagradas no interior de amuletos mágicos, como as bolsas de mandinga.

Retomando ainda a linha dos estudos histórico acerca das bolsas de mandinga, nossas análises prévias da documentação nos revelaram que brancos e pardos também utilizavam estes amuletos de proteção, e esse fato não é novidade. Apesar disso, consideramos a impossibilidade de explorar esta dimensão sem tratar do lastro africano, e assim, elegemos a noção de *crioulização* para nos amparar no que concerne às transformações nas culturas africanas, aportadas no Novo Mundo.

⁶⁷ SANTOS, Vanicléia Silva. *As bolsas de mandinga no espaço Atlântico*, século XVIII. Op. Cit., p. 185.

⁶⁸ THOMPSON, Edward Palmer. *Folclore, Antropologia e História Social*. In. THOMPSON, Edward Palmer. *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, pp. 227 – 267, 2001, p. 243.

⁶⁹ LEVI, Giovanni. *A herança imaterial*, Op. Cit., p. 25.

Assim, o pano de fundo que melhor deu o tom a nossos caminhos foi traçado entre as noções dos processos de *crioulização* no Recôncavo da Bahia, tendo como base teórica as considerações de Luis Nicolau Parés⁷⁰, principalmente, e de Roquinaldo Ferreira⁷¹. Os autores, em maior ou menor medida, caracterizam estes processos afirmando o movimento de crioulização enquanto uma transformação cultural e identitária, iniciada em solo africano, no qual as dinâmicas atlânticas tiveram peso especial. As práticas mágicas que identificamos nas documentações evocam os movimentos sociais e culturais atlânticos, em especial da intensa presença africana na Bahia, e os desdobramentos da mesma, formando um plástico conjunto de saberes sobrenaturais. Nesta seara, as estimativas do *Trans-Atlantic Slave Trade: aDatabase*, foram de grande valia, permitindo-nos visualizar as regiões de origem de uma parte dos africanos que desembarcaram na Bahia.

A forma que escolhemos para melhor estruturar este trabalho compreende em duas partes, divididas em alguns pequenos capítulos. Na primeira, intitulada *Religiosidade crioula no Recôncavo da Bahia*, procuramos introduzir as principais discussões que serão esteio desta pesquisa. Situamos o Recôncavo baiano em seus aspectos geográficos e humanos, pensando as movimentações históricas inerentes a estas dimensões, além de explorarmos as mestiçagens religiosas que se processaram. Na segunda parte, intitulada *Feituras de proteção no Recôncavo da Bahia*, promovemos uma análise mais localizada acerca dos sujeitos apresentados por nossas fontes, interpretando os processos e formatações espirituais específicos à circunscrição desta pesquisa.

À guisa de finalização desta introdução, apontamos que o entendimento de um sistema religioso não significa perder-se em grandes abstrações e subjetividades, como pensado em outros tempos. A questão é estar atento de que a dimensão espiritual, e suas diversas formas de manifestação, não se encontra desmembrada das movimentações das esferas sociais, econômicas e políticas. É preciso se pensar as manifestações humanas, de cunho espiritual, numa dimensão social, e não puramente subjetiva. E, para nosso caso, como os elementos do sagrado auxiliaram na configuração das sociedades coloniais, em especial na América portuguesa, moldando sistemas de crenças religiosas

⁷⁰ PARÉS, Luis Nicolau. O processo de crioulização no Recôncavo baiano (1750 – 1800). *Afro-Ásia*, Salvador, n° 33, pp. 70 – 101, 2005.

⁷¹ FERREIRA, Roquinaldo. “Ilhas crioulas”, Op. Cit.

contextualizadas, compondo espaços de contemplação (religião) e imediatismo (magia), citando apenas dois polos, na perspectiva de nossos citados referenciais.

Acreditamos na relevância deste trabalho, pela dimensão que abre entre as produções acerca das vivências religiosas na América colonial. Exímios pesquisadores já se debruçaram sob o mundo espiritual moderno, abarcando grandes movimentos das dinâmicas das margens atlânticas, e/ou também sob sínteses de longa duração. Nossa proposta se apresenta num viés mais reduzido, como tratado acima.

As críticas a trabalhos que primam pelo qualitativo alegam, muitas vezes, o perigo de se pensar sociedades a partir de sujeitos ou situações atípicos. Estes casos não estão desligados do seu mundo social de origem, por mais excepcionais que sejam as trajetórias. Cabe ao pesquisador estabelecer uma estrutura compreensiva de seus recortes, munido de clareza teórica e metodológica, para poder decifrar os indícios realmente pertinentes. Quantidades não definem, em regra, o mérito de uma pesquisa. Nas palavras de Ginzburg, “Uma leitura atenta de um número relativamente pequeno de textos, relacionados com uma crença possivelmente circunscrita, pode ser mais compensadora (penso eu) do que uma acumulação maciça de documentação repetitiva”⁷². Em suma, o método e as perguntas pertinentes para trabalhar as fontes é instrumental básico do historiador.



Em meados do desenrolar desta pesquisa algumas memórias afloraram. Tratava-se de uma tarde itaberabense, como tantas outras, em que eu ficava na casa de minhas tias-avós – Edite, Nenzinha e Loló -, ouvindo histórias de vivências remotas, de todos os calibres. Lembro-me que, certa feita, Loló, falou de um caso que aconteceu *na roça*, num momento em que sua família se deslocava, como muitas outras, para participar das celebrações e ritualísticas católicas, encabeçadas por um sacerdote, chamadas de *desobriga*.

Dos poucos fragmentos que os caprichos de minha memória deixaram resgatar, figura um caso de um indivíduo que, estando em *pecado mortal*, havia se atrevido a ingressar na fileira de distribuição eucarística. O resultado não foi outro: seus lábios se trancaram milagrosamente, segundo a demorada e cuidadosa narrativa, impedindo o fiel

⁷² GINZBURG, Carlo. O Inquisidor como antropólogo. Op. Cit., p. 20.

de comungar. Consternação dos participantes, constrangimento do dito devoto e de sua respectiva família. A moral tinha um fundo de ensinamento religioso, mas também condensava, nas entrelinhas, certo cuidado em passar fragmentos de um cotidiano saudoso, nas travessias entre o mundo rural e urbano, perfilado por grandes doses de espiritualidade e misticismo. Era uma tentativa de reviver aquele contexto, partindo de um caso específico.

A narrativa que irá se desenrolar não se resume apenas na análise do fato acontecido no Recôncavo setecentista, confesso, mesmo respeitando todas as premissas teóricas levantadas nessa introdução e em alguns sulcos dos capítulos seguintes. A crença que mais me absolve neste trabalho se justifica, embebido ainda nas assertivas de Giovanni Levi, acerca da micro-história, de que “o ponto de vista do pesquisador torna-se uma parte intrínseca do relato”⁷³. Que as narrativas desenroladas nestas linhas sirvam também para preservar, mesmo que da forma mais subjetiva possível, as vivências daqueles que estiveram mais próximos de mim, e proporcionaram os meus primeiros deleites *em História*.



⁷³ LEVI, Giovanni. Sobre a micro-história. Op. Cit., p. 153.

PARTE I: RELIGIOSIDADE CRIOLA NO RECÔNCAVO DA BAHIA.

Nesse regime o negro aproximava-se. Invadia. Vieram então as negras que, nos pescocinhos dos seus *ioiôs*, penduraram os seus amuletos, os seus fetiches, misturando búzios e dentes de jacaré com medalhas de Nossa Senhora e bentinhos de Santo Antônio. Negras que ensinaram a rezar o mau-olhado, a “espinhela caída”, o “quebranto”. Negras que saíam pelas casas afugentando os maus espíritos com raminhos de “arruda” ou de “vassourinha” de relógio”. Nos engenhos havia negros conhecendo rezas fortes, capazes de fazerem cair o bicho das bicheiras ou livrar os canaviais das lagartas.⁷⁴

O fragmento acima faz uma alusão à presença negra no universo espiritual da América lusa, efervescente em manifestações religiosas de cunho diversificado. Elas possuíam em comum o caráter díspar da ortodoxia cristã, apesar de utilizar, a modo próprio, muitos de seus preceitos e instrumentos. Neste sentido, este capítulo tem como objetivo situar as fronteiras entre o *lugar* e o *espaço*, na perspectiva de Michel de Certeau, no qual as crenças que abordaremos, que possuem nítida presença africana, serão contextualizadas em seus processos de compreensão e elaboração, ou melhor, de *feitura*. Assim, exploraremos alguns aspectos acerca do Recôncavo baiano, com seus traçados sociais e culturais, a presença africana e algumas das facetas dos processos de *crioulização* que se configuraram, em especial no âmbito religioso.

Capítulo I - O RECÔNCAVO DA BAHIA

Nossa história começa na porção de terras chamada de Recôncavo baiano, circundante à baía de Todos os Santos. Salvo engano, quem deu o primeiro tom de definição para este lugar, de forma plural, foi Gabriel Soares de Souza, em fins do século XVI. Português, era dono de engenho entre o Jiquiriça e Jaguaripe. Ao tratar dos “primeiros descobridores da província do Brasil”, disse que “andando correndo a costa foi dar com a bocca da Bahia, a que pôz o nome de Todos os Santos, pela qual entrou

⁷⁴ VIANNA FILHO, Luis. *O negro na Bahia: um ensaio clássico sobre a escravidão*. 4ª Ed. Salvador: EDUFBA: Fundação Gregório de Mattos, 2008, p. 173.

dentro, e andou especulando por ella todos os seus reconcavos, em um dos quaes, a que chamam o rio elo Paraguassú”⁷⁵.

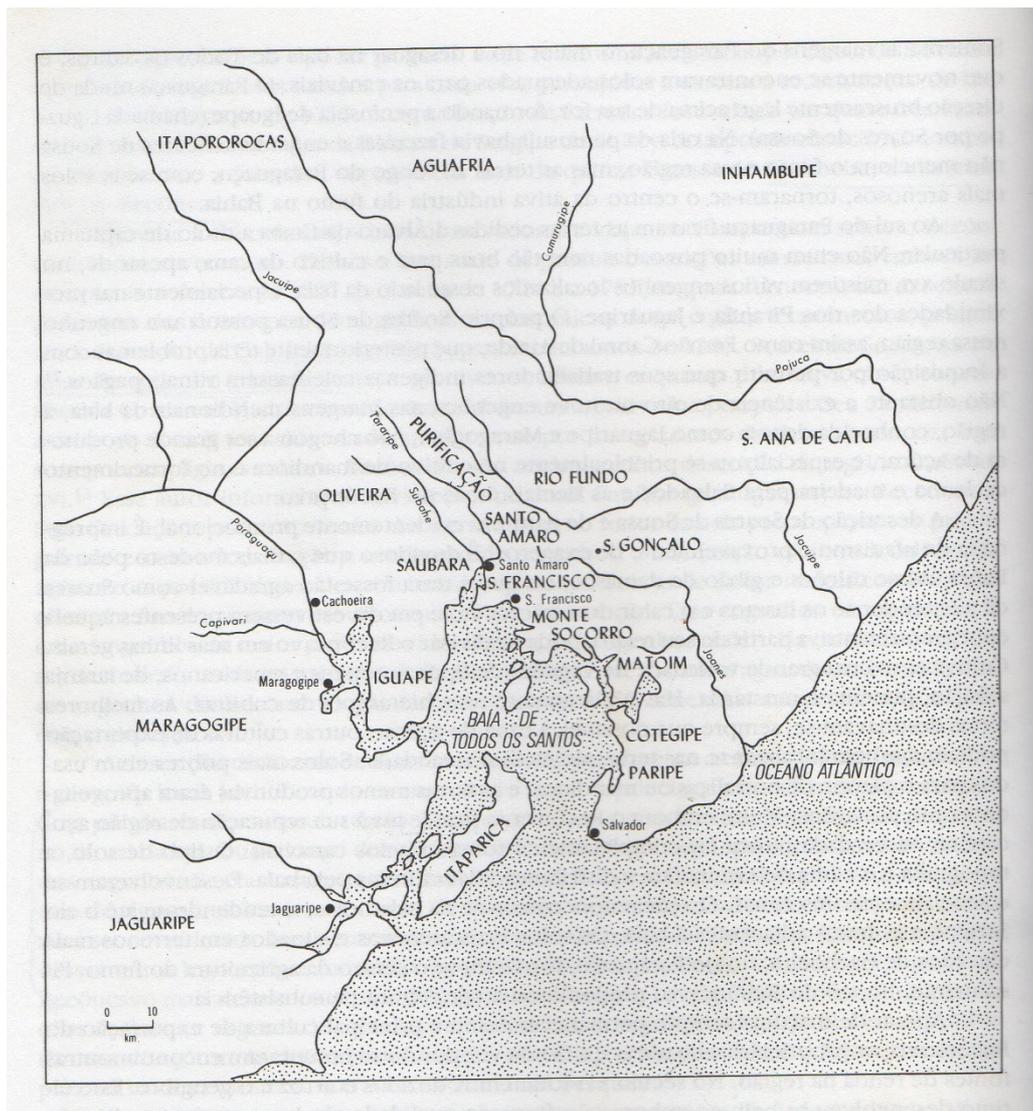
O Recôncavo era então as estradas e entrâncias, em especial dos rios, que desembocavam na baía de Todos os Santos; e o rio Paraguaçu era o mais extenso. Não era apenas um, mas vários, de acordo com Gabriel Soares de Sousa. Mais à frente, no mesmo trabalho, lemos que o alcance destes recôncavos compreendia a “extensão, sem metter os rios d’agua doce, avalia em 53 leguas; e n’essa extensão conta 39 ilhas além de 16 no interior dos rios”⁷⁶. O comentarista da crônica, Adolpho Varnhagem, nosso velho conhecido, acrescenta que, para os finais do século XIX, “A topografia do Reconcavo ainda até hoje não teve melhor, nem mais exacto alumno”⁷⁷. Assim compreendia o torrão do entorno da baía de Todos os Santos, como nos mostra o mapa a seguir, com as devidas atualizações cartográficas.

Figura I: Mapa do Recôncavo baiano: cidades e paróquias.

⁷⁵ SOUSA, Gabriel Soares de. *Tratado Descritivo do Brasil*, em 1587. Obra de Gabriel Soares de Sousa, Senhor de engenho da Bahia, n’ella residente dezessete anos, seu vereador da Câmara, etc. Edição castigada pelo estudo e exame de muitos codices manuscriptos existentes no Brasil, em Portugal, Hespanha e França, e acrescentada de alguns commentarios á obra por Francisco Adolpho de Varnhagen. Segunda Edição mais correcta e acrescentada com um additamento. Rio de Janeiro: Typographia de João Ignacio da Silva, 1879, p. 4. (Disponível em: <<http://www2.senado.gov.br/bdsf/item/id/242787>>, acesso no dia 17/02/2014)

⁷⁶ Idem, p. 346.

⁷⁷ Idem.



Fonte: SCHWARTZ, Stuart B. *Segredos Internos: engenhos e escravos na sociedade colonial (1550 – 1835)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p. 84.

Para além das descrições físicas do recôncavo, ou recôncavos, fornecidas pelo senhor de engenho Gabriel Soares de Souza, nos interessa pensar as múltiplas movimentações humanas neste cenário, com enfoque especial para as demandas religiosas que se configuraram e os desdobramentos da migração compulsória de africanos escravizados em meados da colonização portuguesa. Neste sentido, esta sessão objetiva situar o leitor neste palco principalde nossas narrativas – o Recôncavo baiano – atentando para algumas de suas transformações mais preponderantes.

Michel de Certeau, pensador francês, discutiu questões inerentes à existência de *espaços e lugares*, que são interessantes para nós neste momento, já que dimensionamos nossa escrita numa perspectiva de contextos e cenários. O espaço, de acordo com Certeau, seria o lugar transformado, vivenciado, a partir da presença humana. Para o

autor, “Em suma, *o espaço é um lugar praticado*”⁷⁸. Deste modo, o Recôncavo da Bahia, no século XVIII, com alguns de seus principais nuances, é o lugar apontado por nossas fontes, o qual se torna espaço, no momento em que pretensamente exploramos as movimentações de nossos sujeitos históricos.

Contextos e cenários são duas palavras extremamente significativas nestas linhas, aparecendo constantemente enquanto sinônimas. Ambas designam o espaço social de ação dos indivíduos, selecionados em nossas documentações, refletindo sobre suas atitudes, e não como mero discurso instrumental, apenas para ancorar figuras descarnadas e anônimas em narrativas estanques e genéricas. Na busca pelo trajeto de uma crença especial, indivíduos e contextos/cenários – dinâmicos e multifacetados - se articularam numa composição indissociável e complementar. Em outras palavras, buscamos o movimento de mão dupla de configuração de contextos e de materialização de crenças e atitudes. Neste sentido, também encarnamos os ditos sujeitos históricos.

É impossível não focar o universo dos engenhos ao tratarmos da Bahia colonial, em especial na parte da faixa litorânea e seu entorno. Principalmente se levarmos em consideração que parte da vida baiana rondava os trânsitos desta estrutura, digamos assim. Stuart Schwartz, em sua pesquisa acerca das configurações humanas da economia açucareira, na Bahia colonial, nos diz que “Falar da Bahia era falar do Recôncavo, e esse foi sempre sinônimo de engenhos, açúcar e escravos”⁷⁹.

No entanto, outras culturas também se destacavam neste espaço, de acordo com as pesquisas de Bert Barickman. O autor questionou a “visão plantacionista”, a qual desconsiderava a existência e importância de outros gêneros, na diversificada economia do Recôncavo. Ao tratar das configurações econômicas do mundo escravista, Barickman nos diz que, mesmo considerando a diversidade de atividades desenvolvidas neste lugar “prevalecia um certo grau de especialização geográfica no Recôncavo. O açúcar provinha sobretudo de São Francisco do Conde, Santo Amaro e da freguesia de Santiago do Iguape; o fumo de Cachoeira; e a farinha, das vilas do sul”⁸⁰. O autor mostrou em sua tese que existia, e era forte, um mercado de subsistência, para além das considerações acerca da grande lavoura monocultora. Tratou, principalmente, de um tripé, formado pela produção de cana, fumo e farinha de mandioca; exportação de

⁷⁸ CERTEAU, Michel de. “Espaços” e “Lugares”. In. CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*: 1. Artes de fazer. Petrópolis, RJ: Vozes, pp. 201 – 203, 1994, p. 202.

⁷⁹ SCHWARTZ, Stuart B. *Segredos Internos*, Op. Cit., p. 94.

⁸⁰ BARICKMAN, Bert J. *Um contraponto baiano: açúcar, fumo, mandioca e escravidão no Recôncavo, 1780 – 1860*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 44.

açúcar, importação de escravos e subsistência, respectivamente. Este era o complexo econômico do Recôncavo.

Nossa abordagem segue, nestes princípios, por um viés economicista, justamente por que os primeiros processos de ocupação da região em foco tiveram nas atividades econômicas o seu principal impulso. A economia interligou esta pequena porção de terras às dinâmicas atlânticas. De acordo com Joseph Miller, “O açúcar foi o produto dinamizador de uma amarga economia que ligava três continentes, ao longo de mais de três séculos, através de fluxos – ou, neste caso, também correntes – de povos, produtos e minerais preciosos”⁸¹. Miller coloca ainda que este processo foi lento e heterogêneo nas diversas partes do Atlântico, não perdendo a sua importância entre as dinâmicas que se configuraram a partir dele.

Vale repetir a colocação de Stuart Schwartz, citada acima, de que é impossível abordar a Bahia colonial desconsiderando o universo açucareiro, em seus imensos tentáculos que ligavam o Recôncavo ao além-mar. Todos estes espaços, complementares da América lusa, integravam, segundo Luiz Felipe de Alencastro, uma *realidade aterritorial*, interligada em uma economia mundo.⁸² Não é demais insistir: era uma América atlântica!

Apesar de sua economia não ser completamente açucareira, o Recôncavo construiu sua reputação neste pilar. Entre os séculos XVI e XIX o açúcar foi o principal produto de exportação brasileiro. Mesmo com a corrida do ouro no setecentos, o valor das exportações do açúcar sempre excedeu a de qualquer outro produto. A historiografia da economia brasileira produziu uma série de impressões, como a de um apogeu açucareiro no início do século XVII, mergulhando em seguida em um longo processo de estagnação e declínio. Houve tanto bons como maus períodos e, embora o Brasil nunca tenha conseguido recuperar sua posição como fornecedor de açúcar no mercado internacional, a indústria açucareira e a classe dos senhores de engenho permaneceram dominantes em regiões como Bahia e Pernambuco.⁸³ De acordo com Stuart Schwartz,

Em termos gerais, portanto, a periodização da economia açucareira brasileira não se resume a um “século do açúcar” (1570 – 1670) seguido de estagnação e declínio. É, antes, uma conjuntura em que o evento decisivo é a ascensão dos concorrentes antilhanos e a reação brasileira a essa situação. O período

⁸¹ MILLER, Joseph C. O Atlântico escravista: açúcar, escravos e engenhos. *Afro-Ásia*, Salvador, n° 19/20, pp. 09 – 36, 1997.

⁸² ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O Trato dos Viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

⁸³ SCHWARTZ, Stuart B. *Segredos Internos*, Op. Cit., p. 144.

após 1750, em termos econômicos, diferiu pouco do que o precedeu, exceto pelo fato de que, após aquela data, o governo português passou a tentar lidar com a nova situação de concorrência no mercado. Tais esforços, aliados a contextos políticos em transformação e a comoções sociais, criaram tensões no relacionamento colonial e no seio da ordem social da própria colônia.⁸⁴

Assim, a diversificação econômica, que se desenhava neste regime escravista, formava suas ondas. De forma mais localizada, segundo os cálculos do jesuíta Antonil, no início do século XVIII, “Contão-se no territorio da Bahia ao presente cento e quarenta e seis engenhos de assucar, moentes e correntes: além dos que se vão fabricando, huns no reconcavo á beira-mar, e outros pela terra adentro, que hoje são de maior rendimento”⁸⁵. Bert Barickman mostrou um avanço na criação de engenhos no Recôncavo, apontando os mesmos números de Antonil para o ano de 1710 - um total de 146 engenhos, nas regiões de Sergipe e Bahia. Em 1775, Barickman mostra, no mesmo espaço, que este número subiu para 172.⁸⁶

São imprecisas as contagens acerca do número de engenhos existentes na Bahia, em diversos momentos. Estas minúcias quantitativas fogem um pouco às nossas pretensões, apesar de serem um termômetro da prospera economia açucareira, expandindo-se e formulando diversas e importantes configurações sociais no Recôncavo, como a intensa presença de africanos, que irá perfilar no próximo ponto.

Num âmbito maior, a América portuguesa setecentista era uma porção principal dos domínios lusitanos. Segundo Antonil, ao tratar de sua “utilidade” para o reino de Portugal, não havia dúvidas de que era “a melhor e a mais útil conquista, assim para a fazenda Real, como para o bem público, de quantas outras conta o Reino de Portugal, attendendo ao muito que cada anno sahe destes portos, que são minas certas, e abundantemente rendosas”⁸⁷. As fontes americanas de riqueza eram várias.⁸⁸

⁸⁴ SCHWARTZ, Stuart B. *Segredos Internos*, Op. Cit., p. 147.

⁸⁵ ANTONIL, André João. *Cultura e Oculência do Brazil, por suas drogas e minas, com varias noticias curiosas do modo de fazer o assucar, plantar e beneficiar o tabaco; tirar ouro das minas, e descobrir as da prata, e dos grandes emolumentos que esta conquista da America Meridional dá ao reino de Portugal, com estes, e outros generos e contratos reais*. Impresso em Lisboa, na officina real deslenderina com as licenças necessárias, no anno de 1711. Reimpresso no Rio de Janeiro, 1837, p. 108. (Os trechos da documentação inseridos no corpo do texto estão *ipsis litteris*, devido a algumas palavras e abreviaturas que, durante a transcrição, se apresentaram com significados ambíguos. Assim, não optamos pela atualização ortográfica.)

⁸⁶ BARICKMAN, Bert J. *Um contraponto baiano*, Op. Cit., p. 74.

⁸⁷ ANTONIL, André João. *Cultura e Oculência do Brazil*, Op. Cit., p. 208.

⁸⁸ A extração mineradora não obscureceu completamente algumas zonas agrárias. O açúcar continuava predominante; além de aguardente; o tabaco, produzido em Pernambuco e Bahia; os couros do Nordeste, Norte e Rio Grande do Sul; o algodão em Pernambuco, Paraíba, Maranhão e Pará; o arroz do Maranhão; as drogas do sertão do Pará; o cacau da Bahia e Maranhão; erva-mate do Rio Grande; anil, linho e cochonilha do Rio de Janeiro e do Sul; e o sal e salitre de diversos pontos do litoral. Estes produtos

A cidade de São Salvador, como ponta Atlântica da Bahia – e dizendo isso não tratamos apenas de questões geográficas - era importante porto de importação e exportação das práticas culturais que se fundiam e se refundiam pelo ultramar luso. O brasilianista Russell-Wood nos fornece um amplo panorama das relações entre a Bahia e o império ultramarino português, mostrando como esta porção dos domínios lusitanos possuía importantes contatos com as outras partes, em intensas redes e circularidades.⁸⁹ De acordo com o autor, no que nomeia de uma “projeção baiana no Império português d’além-mar”, existiu uma importante visibilidade deste espaço fora da América lusa no âmbito imperial, que se estendeu desde as suas configurações e contatos portuários – num primeiro momento – até a participação na conformação de políticas mais consistentes, no que concerne aos inúmeros vetores econômicos que se desenharam durante todo o período colonial.

A relação entre a cidade de São Salvador, o Recôncavo e os sertões – interior da capitania – era de grande dependência, de forma especial pelos gêneros de origem bovina. Salvador necessitava da carne que o sertão fornecia, somada ao sebo e ao couro que eram utilizados para diversos fins. Este último era utilizado largamente na Vila de Cachoeira para embalar os rolos de fumo – produto de grande importância no comércio de africanos escravizados, na Costa da Guiné. Os bois ainda eram usados nos engenhos, para transporte e para fazer girar a moenda. De acordo com Schwartz, “Grandes boiadas percorriam às vezes sessenta quilômetros por dia com destino às feiras da orla do Recôncavo, onde um ativo comércio tinha lugar”⁹⁰.

Uma intensa circularidade de pessoas se processava nestes caminhos, e os portos de Salvador, além de outros no próprio Recôncavo, eram destino de toda a sorte de indivíduos. Ainda segundo Russell-Wood, “Do século XVI até o século XVIII, Salvador foi o principal porto do Brasil”⁹¹. O autor acrescenta ainda que, “Por volta de 1700 Salvador era a mais importante cidade do Império português, o principal exportador de açúcar e fumo para a Europa, e a capital da colônia mais rica de

figuravam na pauta de exportação do século XVIII, em menor ou maior escala. WEHLING, Arno; WEHLING, Maria José C. M. *Formação do Brasil colonial*. 4ª Ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005, pp. 224 – 225.

⁸⁹ RUSSELL-WOOD, A. J. R. A projeção da Bahia no Império ultramarino português. In. *Anais do IV Congresso de História da Bahia*. [Salvador 450 anos], 27 de setembro a 1º de outubro de 1999. Salvador: Instituto Geográfico e Histórico da Bahia; Fundação Gregório de Mattos, pp. 81 – 122, 2001.

⁹⁰ SCHWARTZ, Stuart B. *Segredos Internos*, Op. Cit., p. 88.

⁹¹ RUSSELL-WOOD, A. J. R. A projeção da Bahia no Império ultramarino português. Op. Cit., p. 99.

Portugal”⁹². No Recôncavo setecentista, perdendo apenas para Salvador, o porto da Vila de Cachoeira era o mais movimentado. Bert Barickman segue nos dizendo que

Cachoeira, sede da maior vila do Recôncavo, já era um importante entreposto de comércio inter-regional em meados do século XVIII. Boiadas vindas dos sertões passavam por seus arredores a caminho de Salvador. Navios e barcos atracados no rio Paraguaçu recebiam ali cargas pesadas de fumo e açúcar das freguesias rurais da vila e de algodão, couro e ouro provenientes de áreas mais remotas do interior. Descarregavam tecidos, ferramentas e outras manufaturas europeias que os comerciantes da vila, por sua vez, enviavam em lombos de mulas e cavalos para povoados de todo o interior da Bahia. Graças a este comércio rico e variado, Cachoeira cresceu e prosperou.⁹³

Esta vila, crescendo nestes moldes comerciais, foi uma das pontas de lança do povoamento do Recôncavo. Adriano Bittencourt, em pesquisa acerca dos elementos que contribuíram para a constituição e dinâmica da rede urbana no Recôncavo baiano setecentista, defendeu a hipótese de que neste período ficou mais evidente a construção de vilas – Nossa Senhora da Ajuda de Jaguaripe (1697), São Francisco da Barra de Sergipe do Conde e Nossa Senhora do Rosário do Porto da Cachoeira (ambas em 1698), São Bartolomeu de Maragogipe (1724) e Nossa Senhora da Purificação e Santo Amaro (1727)⁹⁴ - e uma alta na densidade demográfica da região. A partir deste período ficou mais nítida a formação desta rede urbana, articulando as principais vilas com o restante do mundo português. Segundo o autor, “Os fluxos circulavam por vias flúvio-marítimas e caminhos/estradas terrestres e tinham nos engenhos e pousos nós da malha que era comandada pelas nascentes formações urbanas”⁹⁵. Estes fatos se revelam no bojo da economia açucareira, potencializando-se, para o entorno da Vila de Cachoeira, com a cultura fumageira.

Sobre o cultivo do fumo, Antonil dedicou a segunda parte do seu *Opulência no Brasil*. De acordo com ele, “Se o assucar do Brazil o tem dado a conhecer a todos os

⁹² RUSSELL-WOOD, A. J. R. A projeção da Bahia no Império ultramarino português. Op. Cit.p. 86; Para uma visão mais ampla acerca das diversas relações desenroladas, e da importância da cidade de Salvador no Império luso e na Bahia Setecentista, ver: SOUSA, Avanete Pereira. *A Bahia no século XVIII: poder político local e atividades econômicas*. São Paulo: Alameda, 2012.

⁹³ BARICKMAN, Bert J. *Um contraponto baiano*, Op. Cit., p. 102.

⁹⁴ ANDRADE, Adriano Bittencourt. A espacialização da rede urbana no Recôncavo baiano setecentista à luz da cartografia histórica. In. *Anais do III Simpósio Luso-Brasileiro de Cartografia Histórica: Passado e Presente para o Futuro*. 10 a 13 de outubro, Ouro Preto - Minas Gerais, 2009, p. 04. (Disponível em: <https://www.ufmg.br/rededemuseus/crch/andrade_a-espacializacao-da-rede-urbana.pdf>, acesso no dia 20/09/2013.) Essas formações urbanas, de acordo com o autor, ascenderam a vila antes do primeiro quartel do século XVIII. Eram localizações articuladas e estratégicas, com seus portos marítimos e fluviais, sendo chaves para os contatos, e todas as relações advindas, entre os interiores e a cidade de Salvador.

⁹⁵ Idem, p. 02.

reinos, e províncias da Europa; o tabaco o tem feito muito mais afamado em todas as quatro partes do mundo”⁹⁶. O nosso jesuíta segue dizendo que o cultivo de “folha de antes desprezada, e quase desconhecida”⁹⁷ se iniciou aos poucos, primeiro nos “campos, que chamão da Cachoeira, e de outros do sertão da Bahia”⁹⁸. Aponta ainda, com certa dose de romantismo, que “havendo pouco mais de cem anos, que se começou a plantar, e beneficiar na Bahia, forão as primeiras arrobas, que se mandárão a Lisboa, como uma sementeira de desejos, para que cada anno se pedissem logo, se mandassem mais e mais arrobas”⁹⁹.

No século XVIII, de acordo com o estudo de José Roberto do Amaral Lapa o fumo brasileiro teve grande importância no tráfico de escravos. O mesmo autor diz, de forma semelhante a outros mencionados acima, que o porto de Salvador, no setecentos, era um grande receptor de escravos e exportador de tabaco.¹⁰⁰

A produção de fumo teve seu ápice na primeira metade do século XVIII, sendo cultivado nos “campos da Cachoeira”, “uma área com poucas matas, que se estendia em direção ao norte e ao oeste a partir do rio Paraguaçu, atravessando a freguesia de São Gonçalo dos Campos e avançando para o interior”¹⁰¹. Seu cultivo comercial se iniciou em 1640, avançando vagarosamente pelos “campos” referidos acima. As cargas – rolos – de primeira e segunda classe seguiam para Portugal e para Goa. Inferior a isso, o “refugo” – o fumo enrolado com uma espécie de melado e ervas de cheiro - era comercializado no Brasil, mas principalmente mandado para a África ocidental, onde era negociado com os africanos em troca de negros escravizados.¹⁰²

Nas transações do tráfico de africanos o fumo baiano possuía grande predileção: “entre 1700 e 1750, enquanto as exportações anuais de fumo para Portugal se mantiveram em torno de 170 mil arrobas, aquelas destinadas à África ocidental aumentaram de menos de trinta mil arrobas para duzentas mil”¹⁰³. Os africanos escravizados eram extremamente necessários nas demandas da América lusa e, em outros termos, de acordo com Antonil, “os escravos são as mãos, e os pés do senhor de

⁹⁶ ANTONIL, André João. *Cultura e Opulência do Brazil*, Op. Cit., p. 117.

⁹⁷ Idem, p. 118.

⁹⁸ Idem, p. 117.

⁹⁹ Idem, p. 137.

¹⁰⁰ LAPA, José Roberto do Amaral. Esquema para um estudo do tabaco baiano no período colonial. *Afro-Ásia*, Salvador, nº 6/7, pp. 83 – 90, 1968, p. 85.

¹⁰¹ BARICKMAN, Bert J. *Um contraponto baiano*, Op. Cit., p. 42.

¹⁰² Idem, pp. 63 - 64.

¹⁰³ Idem, pp. 64 - 65.

engenho”¹⁰⁴. Eles tinham grande importância nas movimentações do Recôncavo, alavancando as empreitadas portuguesas. Mas não só marcaram presença nas lides agrárias. Os africanos imprimiram suas vivências neste novo espaço da América lusa, e veremos alguns elementos deste processo mais adiante.



Capítulo II - A PRESENÇA AFRICANA E OS PROCESSOS DE *CRIOLIZAÇÃO*

Acreditamos que a citação cimeira deste primeiro capítulo pode ser colocada em proximidade com um novo prisma de análise, em especial da História Social, acerca da presença africana no Novo Mundo.¹⁰⁵ Não só dos africanos, se quisermos ampliar nossa discussão, mas a todos que não se enquadravam nas abordagens brancas e cristãs de outrora. A revelia das perspectivas que vitimavam, ou mesmo as que descaracterizavam estes indivíduos enquanto sujeitos históricos, enquanto homens e mulheres, mostra o negro, o escravizado, o liberto, moldando os seus espaços de acordo com suas concepções de mundo, fruto de diversas experiências. Conhecimento cultivado na própria África e disseminado pelo Atlântico.

Estes formatos de vida vieram com eles no momento da travessia. Os navios negreiros não transportavam apenas uma humanidade escrava; antes, transportavam indivíduos escravizados, com sua respectiva bagagem cultural. Em maior ou menor medida, estes saberes e fazeres iriam se manifestar a partir do momento que o universo do cativo passava a ser conhecido e manipulado. Resistência direta e indireta, configurou-se nos espaços coloniais. Moldagem de posturas, universos, relações. Nos termos de João José Reis, o entremeio era de *negociações e conflitos*.¹⁰⁶

O historiador africanista John Thornton discutiu a formação do mundo atlântico enfocando a diversidade cultural dos povos africanos com destaque para a região do Congo e Angola, e os impactos da travessia – não só de indivíduos escravizados, mas de indivíduos que traziam toda uma bagagem cultural, fruto de suas experiências na África,

¹⁰⁴ ANTONIL, André João. *Cultura e Opulência do Brasil*, Op. Cit., p. 31.

¹⁰⁵ CHALHOUN, Sidney; SILVA, Fernando Teixeira da. Sujeitos no imaginário acadêmico: escravos e trabalhadores na historiografia brasileira desde os anos 1980. *Cad. AEL*, Vol. 14, nº 26, 2009.

¹⁰⁶ REIS, João José; SILVA, Eduardo. *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

como dito.¹⁰⁷ O processo de escravização – por mais impactante que tenha sido - não apagou os valores culturais e sociais da memória dos africanos, já que mesmo em África eles já tinham contato com outros povos, e que muito do que alguns pesquisadores mostraram que “surgiu” apenas após a diáspora já era uma transformação decorrente no próprio continente africano. Exemplo disso, podemos tratar da plasticidade religiosa africana que envolveu o cristianismo, que discorreremos mais à frente.

Queremos dizer que os africanos não estavam engessados dentro destas novas realidades, mas interagem, utilizando seus conhecimentos de origem como base, infiltrando seus elementos culturais, políticos, entre outros, em todas as esferas da vida social. É esta ideia que objetivamos destacar ao trazermos a citação de *O negro na Bahia*, de Luis Vianna Filho, na epígrafe deste capítulo. Mesmo com as ressalvas pertinentes à escrita deste historiador de outros tempos, a negra que aparece pendurando a materialização de seus entendimentos religiosos no pescoço da criança representa formas de resistência bastante significativas se analisadas com atenção.

De forma direta ou indireta, explícita ou velada, as crenças e fazeres de cunho africano afloraram em todos os domínios lusos, extrapolando as fronteiras das colorações epidérmicas, chegando a ser cultuadas e utilizadas, inclusive, por grupos de pele mais escassa em melanina. E este processo se deu antes mesmo que os *ioiôs*, da dita citação de Luis Viana Filho, arvorassem seus entendimentos, tornando-se capazes de compreender o que pertencia ao cristianismo e o que não era. A contribuição africana na forja de concepções mágico/religiosas, condizentes aos fluxos atlânticos, e amplamente utilizadas no mesmo, começou na própria África, e não após a travessia.

Falando em travessia, em termos gerais, de acordo com as estimativas do *Trans-Atlantic Slave Trade: a Database*, durante os anos de 1514 a 1866 (entre a primeira e a última viagem dos tumbeiros), espalharam-se pelo Atlântico cerca de 10.147.907 africanos escravizados. Saídos dos principais portos negreiros da África. Deste total, uma maioria de 8.752.593 foram desembarcados pelo Atlântico, de forma que 1.395.314 perderam suas vidas durante a travessia.¹⁰⁸ Mesmo considerando estes sujeitos que pereceram, ou permaneceram, melhor dizendo, na *kalunga*¹⁰⁹, ou mesmo a

¹⁰⁷ THORNTON, John Kelly. *A África e os africanos na formação do mundo Atlântico*, Op. Cit.

¹⁰⁸ *The Trans-Atlantic Slave Trade: a Database*. (Disponível em: <www.slavevoyages.org/tast/database/search.faces>, acesso no dia 02/08/2014)

¹⁰⁹ De acordo com o africanista James H. Sweet, a cosmologia centro africana constituía-se da seguinte forma: “Em termos mais específicos, o universo era visto como estando dividido entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos. Estes dois mundos estavam separados por uma grande massa de água, que aqueles que morriam tinham de atravessar para chegar ao outro mundo. Embora as almas dos mortos se

atravessaram, o impacto da presença destes africanos nas franjas atlânticas, num sentido amplo da expressão, não foi insignificante.¹¹⁰

A vinda de africanos para a Bahia de Todos os Santos se iniciou após os primeiros estabelecimentos de açúcar. De acordo com Luiz Henrique Tavares, “Não é possível estabelecer uma data precisa, mas é aceitável uma estimativa que a localize não muito antes de 1549 nem muito depois de 1550”¹¹¹. Os africanos escravizados trabalhavam em diversos espaços, e nas crônicas de Antonil¹¹², para o início do século XVIII, é possível perceber estas divisões. Africanos na lavoura, de cana ou não, os que possuíam funções específicas nos engenhos, os que trabalhavam no interior das casas em serviços domésticos, eram inúmeras as ocupações.

Nossa pesquisa, neste momento, objetiva traçar o pano de fundo do amuleto, a bolsa de mandinga, forjada sobre o lastro das religiosidades negras, ao qual tentamos compreender seus processos de feitura. É impossível falar destas bolsinhas protetoras sem pensar nos africanos, já que a plasticidade de sua elaboração se originou e despontou da própria África, envolvendo africanos oriundos de seus diversos quadrantes. De acordo com Vanicléia Santos, “As bolsas de mandinga eram o resultado inacabado do encontro entre vários grupos culturais distintos”¹¹³. Inacabado por que constantemente era recriado, incorporando novos entendimentos e elementos. Assim, intentamos mapear quem eram os africanos aportados na Bahia, que contribuíram para as transformações deste fundo religioso negro.

De forma mais localizada, os levantamentos do *Trans-Atlantic Slave Trade: a Database*, nos fornecem os seguintes dados, para os séculos XVI e XVII, os quais dividimos em períodos de cinquenta anos; e os da primeira metade do século XVIII, de forma subsequente, divididos em períodos de dez anos. Estes últimos estão mais detalhados justamente por corresponderem ao nosso recorte temporal. Assim, as tabelas abaixo, nos situam, quantitativamente, nesta dimensão do tráfico.

dirigissem para o outro mundo para se juntarem às almas dos seus antepassados, nunca chegavam a abandonar completamente o mundo dos vivos. Existia uma certa fluidez entre os dois mundos, que permitia aos espíritos dos antepassados permanecerem ligados às vidas quotidianas dos familiares vivos. De facto, acreditava-se que os espíritos dos antepassados eram uma das forças mais influentes sobre o destino dos vivos.” SWEET, James H. *Recriar África*, Op. Cit., p. 128. A “massa de água” citada pelo autor era também conhecida como *kalunga*, o lugar de passagem entre o mundo dos vivos e dos mortos.

¹¹⁰ Para um aprofundamento acerca do tráfico atlântico para o Brasil, Cf. FLORENTINO, Manoel; RIBEIRO, Alexandre Vieira; SILVA, Daniel Domingues da. Aspectos comparativos do tráfico de africanos para o Brasil (séculos XVIII e XIX). *Afro-Ásia*, Salvador, nº 31, pp. 83 – 126, 2004.

¹¹¹ TAVARES, Luís Henrique Dias. *História da Bahia*. São Paulo: Ed. da UNESP; Salvador: EDUFBA, 2008, p. 54.

¹¹² ANTONIL, André João. *Cultura e Opulência do Brasil*, Op. Cit., pp. 7 - 8.

¹¹³ SANTOS, Vanicléia Silva. *As bolsas de mandinga no espaço Atlântico*, século XVIII. Op. Cit., p. 200.

Tabela I: Africanos desembarcados na Bahia – séculos XVI e XVII¹¹⁴

Principais regiões de origem dos africanos	Anos (períodos de cinquenta anos)			
	1500 - 1550	1551 - 1600	1601 - 1650	1651 - 1699
Centro Oeste de África e Santa Helena	-	166	4925	11.144
Golfo do Benin	-	-	-	32.297
Baía de Biafra e Golfo da Ilha da Guiné	-	-	210	7.199
Sudeste da África e ilhas do Atlântico	-	-	-	997
Senegâmbia	-	-	576	-
Costa do Ouro	-	-	-	2.645
Sem origem especificada	-	-	-	2.136
Total de africanos	-	166	5.711	56.418

Fonte: *The Trans-Atlantic Slave Trade: a Database*. (Disponível em: <www.slavevoyages.org/tast/database/search.faces>, acesso durante o mês de junho de 2014)

A tabela acima, situada entre os séculos XVI e XVII, faz alusão ao crescente número de africanos desembarcados na Bahia, além de evidenciar os principais lugares de origem. Os dados elencados não revelam grandes novidades, já que existem estudos que tratam de aspectos da origem dos africanos na Bahia, bem como na América lusa, evidenciando uma maioria de desembarcados saídos dos portos da região da Guiné ou de Angola. A presença desses números neste texto objetiva mostrar que, por mais predominantes que tenham sido determinados ciclos do tráfico¹¹⁵, africanos de diversas origens continuaram a ser desembarcados nos portos da Bahia, como os da região de Moçambique, por exemplo, aumentando ainda mais a complexidade das relações e interações neste espaço. Complexidade que se dava, inclusive, na forma genérica com que foram classificados os africanos desembarcados, já que portos e entrepostos de embarque encobriam a diversidade de regiões e etnias de origem dos escravizados.¹¹⁶

¹¹⁴ A necessidade de construir esta tabela, bem como a outra que se segue, foi de verificar a procedência dos africanos desembarcados na Bahia, durante os períodos especificados por cada uma. O site do *The Trans – Atlantic Slave Trade: a Database* possui um sistema no qual, ao se preencher determinados campos, as tabelas são geradas automaticamente. Não conseguimos, por este caminho, realizar nosso intento – visto que precisávamos de precisão da região de embarque na África e do desembarque na Bahia. Assim, o caminho escolhido foi apenas preencher os campos referentes aos períodos de tempo, e verificar todas as relações de viagens que tiveram a Bahia como destino, uma por uma. Após coletar estes dados, nossas tabelas foram construídas.

¹¹⁵ Maria Inês Côrtes de Oliveira situa os seguintes ciclos do tráfico, baseada nos estudos de Pierre Verger: O primeiro, o Ciclo da Guiné (segunda metade do século XVI); o segundo, o Ciclo de Angola (século XVII); o Ciclo da Costa da Mina (nos três primeiros quartos do século XVIII); e o Ciclo da Baía do Benin (entre 1770 e 1850), incluindo o período do tráfico clandestino. OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes de. Quem eram os “negros da Guiné”? A origem dos africanos na Bahia. *Afro-Ásia*, Salvador, n° 19/20, pp. 37 – 73, 1997, p. 40.

¹¹⁶ OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes de. Quem eram os “negros da Guiné”? Op. Cit.

A tabela seguinte trilha o mesmo caminho, apesar de trazer dados concernentes à primeira metade do século XVIII. Durante este período, o aumento do tráfico de africanos aumentou, com o predomínio de escravizados da região ocidental.

Tabela II: Africanos desembarcados na Bahia – século XVIII

Principais regiões de origem dos africanos	Anos (períodos de dez anos)				
	1700 -1710	1711 - 1720	1721 - 1730	1731 - 1740	1741 - 1750
Centro Oeste da África e Santa Helena	3.382	9.060	25.332	31.871	35.792
Golfo do Benin	48.454	42.717	52.072	50.435	48.801
Baía de Biafra e Golfo da Ilha da Guiné	3.585	8.187	3.225	3.867	22.326
Sudeste da África e ilhas do Atlântico	-	712	209	-	-
Senegâmbia	-	1.361	-	638	738
Costa do Barlavento	-	2.175	-	-	-
Costa do Ouro	-	2.726	2.547	1.206	-
Sem origem especificada	356	864	1.286	-	194
Outra África (?)	129	230	-	194	-
Total de africanos	55.906	68.032	84.671	88.211	107.851

Fonte: *The Trans-Atlantic Slave Trade: a Database*. (Disponível em: <www.slavevoyages.org/tast/database/search.faces>, acesso durante o mês de junho de 2014.)

Os dados acima compreendem apenas as estimativas, vale dizer, já que foram processados a partir dos registros preservados das viagens do tráfico. As informações são fragmentárias, alguns dados se perderam, e outros ainda estão por ser descobertos e tabulados. No entanto, estas estimativas são extremamente pertinentes, pois nos possibilitam visualizar uma parte deste universo das travessias dos africanos escravizados.

Estes africanos desembarcaram na Bahia, no porto da cidade de São Salvador. Uma parte permaneceu ali, outra foi distribuída por diversos pontos do Recôncavo, e outra caminhou para os sertões. Eram africanos que, em maior ou menor medida, tinham entrado em contato com as dinâmicas culturais das margens atlânticas. Assim, enxergamos o Recôncavo baiano, nestes termos, bem próximo da noção de *ilhacrioula*, proposta por Roquinaldo Ferreira. O autor analisou a ideia de criouliização tendo como pano de fundo as interações culturais da África Atlântica – Senegâmbia, Costa do Ouro, Benin e Baía de Biafra -, enfocando especialmente a região de Angola. Mostrou como algumas regiões foram afetadas de forma diferenciada pelas demandas da rede de

comércio atlântico, tomando a intensidade do tráfico de escravizados como elemento preponderante para definir o espaço de sua análise.¹¹⁷

Ao analisar a formação da cultura crioula em Angola, nos séculos XVII e XVIII, através da mestiçagem europeia e africana, Roquinaldo Ferreira mostrou que “a criouldade era definida e plasmada primordialmente pela cultura africana”¹¹⁸, e não o contrário. Para Angola, o autor diz que a mestiçagem cultural “Independia da cor da pele e, ao contrário das outras regiões africanas, se interiorizaria para além de Luanda, também englobando o hinterland daquela cidade”¹¹⁹. Entre a pluralidade de concepções que envolveu a ideia de criouliização no bojo das ciências humanas, o autor nos diz que

Mais recentemente, o conceito tem sido usado para analisar as transformações culturais e identitárias de indivíduos envolvidos com o comércio atlântico – na condição de escravos, escravocratas ou trabalhadores do tráfico. Neste caso, pressupõe maleabilidade identitária e capacidade de transição entre universos culturais díspares, tendo caráter transracial e transcultural.¹²⁰

Nesta perspectiva, ao discutirmos a ideia de criouliização não nos referimos, segundo o trecho acima, apenas aos descendentes de africanos ou europeus nascidos no Novo Mundo, mas da forma como estes e outros indivíduos transformaram suas vidas neste contexto de grande fluidez sociocultural. Esta cultura crioula não se originou apenas no Novo Mundo, mas na própria África já era compartilhada pelos africanos.

Para o século XVIII, de acordo com o dicionarista português Rafael Bluteau, o crioulo seria o “escravo que nasce em posse do senhor”, ou seja, o escravizado que não veio da África, mas que nasceu nas terras de seu próprio senhor.¹²¹ É uma definição de época, na qual apenas a condição física, de nascimento e posse, determinou a condição do indivíduo. Para além disso, pensaremos o crioulo em suas dimensões socioculturais, com a possibilidade de conceber indivíduos nas diferentes margens atlânticas.

Assim, é possível entender a presença e disseminação africana em Salvador e no Recôncavo por um viés crioulo, atentando para estas transformações. Não no sentido da criação de novas concepções de mundo, mas na aderência a novos valores, partindo das

¹¹⁷ FERREIRA, Roquinaldo. “Ilhas crioulas”, Op. Cit.

¹¹⁸ Idem, p. 19.

¹¹⁹ Idem, p. 41.

¹²⁰ Idem, p. 21.

¹²¹ BLUTEAU, Rafael. *Diccionario da língua portugueza* composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e acrescentado por António de Moraes Silva, natural do Rio de Janeiro. Tomo primeiro: A—K. Lisboa, na Officina de Simão Thaddeo Ferreira, Anno M. DCC. LXXXIX, p. 349. (Disponível em: <<https://ia600609.us.archive.org/34/items/diccionariodalino00mora/diccionariodalino00mora.pdf>>, acesso no dia 02/03/2014)

experiências vivenciadas anteriormente. Roquinaldo Ferreira nos diz que “a formação de ‘ilhas crioulas’ foi uma característica presente em várias regiões expostas aos contatos comerciais com os europeus”¹²². Neste sentido, dadasas dinâmicas comerciais às quais o leste baiano estava imerso, as considerações sobre criouliização de Ferreira podem ser verificadas, respeitando suas fronteiras contextuais.

A Vila de Cachoeira, como visto acima, estava imersa nas movimentações atlânticas, com a crescente produção fumageira abastecendo as dinâmicas do tráfico. Os africanos eram distribuídos por todo o Recôncavo, pelas zonas rurais e urbanas. Infelizmente não encontramos sensos do período que pudessem nos fornecer um panorama dos sujeitos que habitavam esta localidade.

As cidades eram espaços de disseminação de culturas, uma vez que estas novas levas de africanos escravizados, ao entrarem em contato com seus habitantes – africanos ou não – interagem de forma diversificada. Podemos considerar, assim como uma dialética da mestiçagem afro-americana: um processo de criouliização de africanos e de africanização dos crioulos, como veremos nas assertivas de Luis Nicolau Parés, o qual chama de “tensão pendular”¹²³. Vale dizer ainda que, nestes termos da criouliização, não só os africanos e seus descendentes eram sujeitos deste movimento, mas outros níveis sociais, brancos e pardos, como exemplo, também entravam nesta dinâmica, sendo afetados pelas experiências atlânticas evocadas.

De forma mais localizada, para o Recôncavo baiano setecentista, Luis Nicolau Parés traçou um amplo panorama teórico acerca das concepções dos processos de *criouliização*. O conceito evocado pelo autor compreende a duas vertentes: a de uma *criouliização cultural*, definindo as transformações que as culturas africanas passaram no Brasil; e o de um processo de *criouliização demográfica*, compreendendo a um crescimento da população crioula. Segundo o autor, “Essa diferença é analiticamente importante, porque embora ambos os processos estejam inter-relacionados eles não são paralelos, nem o primeiro é resultado do segundo”¹²⁴.

Ainda de acordo com Parés,

A criouliização, portanto, conota a ideia de hibridização e síntese cultural, quando não de assimilação às práticas e valores dominantes já estabelecidos. Ela se expressava pela adoção de novas formas de pensar e atuar, novas formas de falar e significar, novas instituições e novas identidades coletivas

¹²² FERREIRA, Roquinaldo. “Ilhas crioulas”, Op. Cit., p. 23.

¹²³ PARÉS, L. Nicolau. O processo de criouliização no Recôncavo baiano (1750 – 1800). Op. Cit., p. 95.

¹²⁴ Idem, p. 88.

mais genéricas e abrangentes. Todavia, a chegada de novos africanos – dependendo de seu peso demográfico, de sua homogeneidade étnica, das características de sua cultura e, às vezes, até da idiossincrasia carismática de seus líderes – podia exercer influência e modificar aspectos da cultura crioula local, dando-se, nesse caso, um processo inverso de “boçalização” ou “africanização”.¹²⁵

O trecho acima é chave para a compreensão da dinâmica cultural que pretendemos explorar no desenrolar deste trabalho. As bolsas de mandinga, fruto da “tensão pendular” crioula de concepções espirituais africanas, de acordo com os termos apresentados aqui, atravessaram uma imensa dimensão cultural, incorporando e ressignificando elementos variados em suas concepções e finalidades. A pesquisa de Vanicléia Santos também evoca esta lógica, ao compor uma linha de pensamento que perpassou a costa ocidental africana, visando compreender os usos dos amuletos de proteção, em contextos em que a presença de povos diversos já fornecia novas colorações às crenças e vivências locais.¹²⁶ Considerando ainda que, de acordo com as definições evocadas acima por Roquinaldo Ferreira, os pontos analisados integravam o intenso comércio atlântico, as práticas religiosas de fundo africano se crioulizavam, mas ao mesmo tempo a intensa chegada de africanos as realimentavam.

O caso presente nas *Diligências*, que serão nosso foco de análise na próxima parte deste trabalho, apresenta o processo de elaboração de uma prática mágica de fundo africano. Um negro, um pardo e um *crioulo*, entre os identificados, participaram da trama. Em nossas concepções, não é possível desvincular todos estes indivíduos deste processo de *feitura* que evocamos em outro momento, nem apartar deste contexto de crioulização que, aqui, já atravessa todas as dimensões sociais elencadas.

Algumas bolsas de mandinga, inclusive a que figura nas *Diligências*, possuíam ingredientes da ritualística cristã. De acordo com a pesquisa de Vanicléia Santos, por mais que consideremos todas as dinâmicas que envolveram a evangelização cristã pelo atlântico, é possível perceber fundamentos culturais de perfil banto na elaboração destes amuletos de proteção, principalmente se destacarmos a própria inserção de elementos cristãos nas feituas.¹²⁷

Como dito anteriormente, as *Diligências* compreendem ao final da primeira metade do XVIII, momento em que, de acordo com os ciclos de tráfico, a predominância de africanos desembarcados era da costa ocidental da África. No

¹²⁵ PARÉS, L. Nicolau. O processo de crioulização no Recôncavo baiano (1750 – 1800). Op. Cit., p. 93.

¹²⁶ SANTOS, Vanicléia Silva. *As bolsas de mandinga no espaço Atlântico*, Op. Cit.

¹²⁷ SANTOS, Vanicléia Silva. *As bolsas de mandinga no espaço Atlântico*, Op. Cit.

entanto, como mostramos numa das tabelas supracitadas, durante o século XVII o fluxo de africanos da região centro ocidental foi grande para o Recôncavo, e permaneceu ainda com número significativo para a primeira metade do século XVIII.

Para além destas questões numéricas, que por mais que apresentem grandes significados quantitativos, em se tratando de transformações culturais – ou melhor, de criouliização cultural, Luis Nicolau Parés nos diz que “não era necessariamente o peso demográfico que determinava o sucesso de uma prática cultural africana, mas a sua oportunidade e eficácia social no contexto colonial escravocrata”¹²⁸. No universo colonial, como veremos, as bolsas de mandinga possuíam grande predileção, devido à sua virtude protetora. E, de acordo com o panorama traçado acima, em especial em algumas colocações da pesquisa de Vanicléia Santos, não é demais pensarmos que as bolsas de mandinga presentes na América lusa, enquanto experiência cultural atlântica, possuísem forte marca centro ocidental africana.

O universo espiritual que se desenhou no âmbito dos processos de travessia atlântica, é uma boa base para refletirmos sobre os frutos deste processo de criouliização. Neste sentido, a próxima sessão visa refletir sobre as religiões e religiosidades cultuadas nestas dinâmicas.



Capítulo III - CRISTIANISMO AFRO-ATLÂNTICO E RECRIAÇÕES RELIGIOSAS

O nosso cronista Antonil, arguto observador, procurou interpretar algumas facetas das vivências africanas no Recôncavo da Bahia. Seu objetivo principal não era este, mas estas questões atravessaram as entrelinhas de suas crônicas. Em um dos trechos de seu *Opulência no Brasil*, no qual se refere à relação entre senhores e escravos, e em específico às festividades negras, ele nos diz que

Negar-lhes totalmente os seus folguedos, que são o único alívio do seu cativo, he querê-los desconsolados, e melancólicos, de pouca vida, e saúde. Portanto não lhes estranhe os senhores o criarem seus reis, cantar, e bailar por algumas horas honestamente em alguns dias do anno, e o alegrarem-se honestamente à tarde depois de terem feito pela manhã suas

¹²⁸ PARÉS, L. Nicolau. O processo de criouliização no Recôncavo baiano (1750 – 1800). Op. Cit., p. 94.

Talvez Antonil tenha se equivocado um pouco ao registrar o que via, ou mesmo ouvia, não desconsiderando o caráter de “manual” de sua obra. Em primeiro, por acreditar que as celebrações e ritos que estavam no entorno das festividades dos santos católicos fossem o “único alívio do seu cativo”, ao se referir aos negros escravizados. Não desconsideramos a importância que os eventos cristãos tiveram no seio da comunidade africana pela América lusa. No entanto, nem sempre este espaço figurava como devoção e piedade – antes, como espaços de sociabilidades, ou mesmo como meio de *recriação* de práticas da própria África no universo do cativo. Em outras palavras, a intensidade da participação africana em espaços de cunho católico não necessariamente constituía adesão a este credo, mas também uma forma de aproveitamento de oportunidades pelos africanos, no sentido de manejar condições, posturas e espiritualidades.

Assim, nossas leituras do trecho supracitado evocam uma dupla reflexão. Por um lado, os africanos escravizados no Novo Mundo enquanto cristãos, praticantes dos mínimos preceitos do catolicismo, conjugados nas particularidades de suas filosofias religiosas, que vieram do outro lado do Atlântico. Por outro, da participação nos eventos da Igreja apenas como uma forma de escamotear práticas heterodoxas, ou mesmo na utilização do calendário litúrgico para promover atividades diversas. Estes são dois caminhos pertinentes e intercambiáveis, dada a plasticidade da cultura africana.

Saber se os negros eram cristãos, se as premissas do cristianismo haviam transformado os africanos e seus descendentes em devotos de Cristo ou da Virgem Maria, é uma discussão complexa. Em solo americano e mesmo na própria África. Tendo em vista, também, que nem todo português que se afirmava cristão participava do receituário ortodoxo irradiado de Roma. Entender a forma como estes indivíduos se inseriram neste universo espiritual, refletindo sobre suas vivências é nosso foco nesta sessão. Por mais que Antonil não tenha citado, muitos brancos participavam destas manifestações religiosas negras, incorporando também a multiplicidade de seus sentidos. Numa leitura talvez um tanto apressada, o senhor que translucidamente aparece no evento citado por Antonil, permitiu que manifestações negras do teor citado se efetivassem. De todo modo, sua obra destinava-se como uma orientação aos senhores

¹²⁹ ANTONIL, André João. *Cultura e Opulência do Brazil*, Op. Cit., p. 36.

para que melhor controlassem seus escravos – inclusive permitindo a realização de seus folguedos.

A Igreja nem sempre se preocupava com as manifestações religiosas de fundo africano. Ao menos, não era tão rígida na punição e investigação destes casos, que pululavam na colônia, segundo Luiz Mott. Este autor, no mesmo trabalho, nos diz que “Os inquisidores estavam mais interessados em perseguir os abastados judeus e cristãos novos, do que gastar tempo e dinheiro com batuques da negrada”¹³⁰.

Em perspectiva semelhante à forma como exploramos as crônicas de Antonil, podemos apontar ainda a produção do padre Jorge Benci¹³¹, também pertencente à Companhia de Jesus, que chegou na América lusa em fins do século XVII. Benci dedicou-se especialmente na prescrição de obrigações aos senhores, e também aos párocos, para com seus escravos. Sua abordagem era fruto de suas experiências na América lusa – onde viveu por vinte e quatro anos - e, como bom jesuíta, foi eminentemente cristã. Ele não questionou a instituição escravista, não primava pelo seu fim, assemelhando-se a Antonil, seu conterrâneo, mas estruturou uma série de regras que, se observadas corretamente, poderiam submeter os negros escravizados ao jugo cristão europeu. Seu objetivo era que os senhores tivessem mais cuidado com seus escravos: “Como os servos são criaturas racionais, que constão de corpo, e alma; não so deve o Senhor dar-lhes o sustento corporal, para que não pereção seus corpos; mas também o espiritual; para que não desfalleção, suas almas”¹³².

Jorge Benci denunciou a superficialidade das supostas conversões africanas, apontando que,

a mayor parte dos servos deste Brasil vem da Gentilidade da Guinê e mais partes da Africa, tam rudes nos mysterios de nossa santa Fê, e tam ignorantes nos Mandamentos da Ley de Deos, que de christãos não tem mais, que o Bautismo; sendo que até este falta a muitos.¹³³

¹³⁰ MOTT, Luiz. Acotundá: raízes setecentistas do sincretismo religioso afro-brasileiro. In. MOTT, Luiz. *Escravidão, homossexualidade e demonologia*. São Paulo: Ícone, pp. 87 – 117, 1988, pp. 96 – 97.

¹³¹ BENCI, Jorge. *Economia christã dos Senhores no governo dos Escravos*. Deduzidas das palavras do capítulo trinta e três do Ecclesiastico: Panis, & Disciplina, & Opus Servo: Reduzida a quatro Discursos Morais pelo Padre Jorge Benci de Arimino da companhia de Jesu, Missionario da Provincia do Brasil. E offerecida à Alteza Real do sereniss. Granduque De Toscana pelo padre Antonio Maria Bonucci da mesma Companhia. Em Roma, Na Officina de Antonio de Roffi na Praça de Ceri, 1705. Biblioteca Nacional de Portugal – BNP. (Disponível em: <purl.pt/24731>, acesso no dia 12/08/2014)

¹³² BENCI, Jorge. *Economia christã dos Senhores no governo dos Escravos*. Op. Cit., p. 55.

¹³³ Idem, p. 57.

Seu objetivo era abrir os olhos dos senhores e párocos para com as benesses advindas de uma possível conversão dos africanos. Submetidos à Igreja, eles estariam mais propensos a aceitar o universo escravista. E também os senhores não se responsabilizariam, espiritualmente, pela perdição eterna das almas dos africanos. Em seu enfoque, os escravizados necessitavam de “alimento espiritual”, o qual se dividia em “Doutrina Christã, o uzo dos Sacramentos, e o bom exemplo da vida”¹³⁴. Em outras palavras, o conhecimento básico dos preceitos católicos, entre orações, pequenos ritos e mandamentos; a participação ativa no conjunto de rituais que consistia a estrutura sacramental; e a posse de uma conduta virtuosa, espelhando-se especialmente nos santos, como modelos de uma vida santa e resignada.

O autor não mencionou qualquer manifestação espiritual de cunho africano, salvo engano, desconsiderando mesmo as interpenetrações religiosas que os outros sacerdotes trataram pejorativamente como artes diabólicas. Antonil, como exemplo, falou do uso de “peçonha” e “feitiços” entre os negros, os quais eram “mestres insignes nesta arte”¹³⁵. A questão de Benci, como dito, foi apenas instruir elementos de convivência, numa perspectiva celeste, no bojo do universo escravista. Como nossas leituras correram no sentido das práticas mágicas de origem africana, percebemos indiretamente que o padre Jorge Benci tinha conhecimento e repugnava o que não pertencesse à cartilha cristã católica, como era de se esperar de um religioso jesuíta.

Como dito, o padre Jorge Benci não citou, explicitamente, nenhuma prática africana em suas crônicas. Com esta leitura, cremos que Benci enxergava as festividades realizadas pelos negros como uma formatação, relativamente especial, da própria ritualística cristã. No entanto, o padre baiano Nuno Marques Pereira, conhecido como o “Peregrino da América”, fez observações mais explícitas sobre as práticas religiosas africanas, no início do século XVIII.¹³⁶ Sua obra possui um caráter religioso e moralista.

Nuno Marques, ao repousar numa casa se deparou com um ritual, típico do período colonial, chamado de *calundu*¹³⁷. Segundo sua descrição, não conseguiu dormir

¹³⁴ BENCI, Jorge. *Economia christã dos Senhores no governo dos Escravos*. Op. Cit., p. 56.

¹³⁵ ANTONIL, André João. *Cultura e Opulência do Brazil*, Op. Cit., p. 33.

¹³⁶ PEREIRA, Nuno Marques. *Compendio narrativo do peregrino da America em que se tratam vários Discursos Espirituaes, e Moraes, com muitas advertencias, e documentos contra os abusos, que se achão introduzidos pela malicia diabolica no Estado do Brasil*. Dedicado à Virgem da Vitoria, emperatriz do Ceo, Rainha do Mundo, e Senhora da Piedade, Mãe de Deos. Lisboa: Na Officina de Manoel Fernandes da Costa, Imprensor do Santo Officio, 1728. (Disponível em: <<http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/02118110#page/1/mode/1up>>, acesso no dia 17/05/2014)

¹³⁷ Sobre os calundus coloniais, conferir: MARCUSSI, Alexandre A. Estratégias de mediação simbólica em um calundu colonial. Op. Cit; SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, Op. Cit., pp. 349 – 357.

durante a noite, devido ao “estrondo de atabaques, pandeiros, canzás, botijas, e castanhetas; com tão horrendos alaridos, que se me representou a confusão do inferno”¹³⁸. Na manhã seguinte, ao pedir esclarecimentos ao dono da casa, obteve a resposta de que aquilo

São uns folgedos, ou adivinhações, (me disse o morador), que dizem estes pretos que costumam fazer nas suas terras, e quando se acham juntos, também usam delles cá, para saberem varias cousas; como as doenças de que procedem; e para adivinharem algumas cousas perdidas; e também para terem ventura em suas caçadas, e lavouras; e para outras muitas cousas.¹³⁹

O dono da casa ainda tentou se justificar do incomodo, dizendo que “se [soubesse] (...) que havieis de ter este desvelo, mandaria que esta noite não tocassem os pretos seus calundus”¹⁴⁰. A fala revela que não era a primeira vez que aquele tipo de manifestação, que remontava a práticas realizadas na África, acontecia. A forma cerimonial revela-se com cantos e danças, tendo diversos objetivos. Como seria de imaginar, Nuno Marques Pereira repreendeu o dono da casa afirmando: “Consentis a vossa fazenda, e nos vossos escravos cousa tão supersticiosa, que não estais menos que excomungado, e os vossos escravos; além de seres transgressor do primeiro Mandamento da Lei de Deus”¹⁴¹. Em sua interpretação, embevecida do cristianismo, aquele tipo de ritual eram “abusos tão indecentes, e com taes estrondos, que parece que nos quer o Demonio mandar tocar triumpho ao som destes infernaes instrumentos, para nos mostrar como tem alcançado victoria nestas terras”¹⁴².

O discurso de Nuno Pereira, acerca dos africanos escravizados, não caminhou muito longe do que disse Jorge Benci. Segundo Nuno, era a Misericórdia Divina que permitia “que muitos destes Gentios sejam trazidos às terras dos Catholicos, para os ensinarem e doutrinarem, e lhes tirarem os ritos Gentilicos, que lá tinham apprendido com seus pais”¹⁴³. A perspectiva de manutenção escravocrata era comum em ambos os religiosos.

O desfecho de todas estas atitudes repressoras não foi outro: as cerimônias foram proibidas pelo dono da fazenda aos escravizados, e queimados, numa grande fogueira no terreiro, todos os instrumentos “com que se obravam aqueles diabolicos

¹³⁸ PEREIRA, Nuno Marques. *Compendio narrativo do peregrino da America...*, Op. Cit., p. 123.

¹³⁹ Idem, pp. 123 - 124.

¹⁴⁰ Idem, p. 123.

¹⁴¹ Idem, p. 124.

¹⁴² Idem, p. 125.

¹⁴³ Idem.

folguedos”¹⁴⁴. Os instrumentos foram destruídos, mas, se a memória ritual que, segundo as falas, viera da própria África, foi destruída, é outra história.

Vale dizer que por mais que o dono da fazenda tenha ficado horrorizado com a caracterização que Nuno Marques Pereira havia feito acerca daqueles calundus, ao menos alguns episódios revelam que ele estava pouco preocupado com a cristianização dos escravos. De acordo com Nuno Pereira, ao perguntar ao negro “mestre dos calundus” se sabia algumas orações, ele respondeu que sim. No entanto, “querendo o preto dar-lhe principio, nunca pôde proferir, nem acertar”¹⁴⁵. Descuido do senhor de escravos para com os preceitos da Igreja, talvez o esforço do padre Benci não o tivesse alcançado... A política dos senhores era bem mais no intuito de colocar os escravizados para trabalhar do que para rezar.

Dom Sebastião Monteiro da Vide fala sobre o descuido espiritual para com os africanos. Mencionou algumas punições e afirmou que era impossível “proceder-se contra os negligentes (os senhores) com as penas que estão cominadas, em razão que fora da cidade geralmente todos são negligentes n’esta parte”¹⁴⁶. Ou seja, se nas cidades já era difícil manter um mínimo de decência na distribuição do alimento espiritual, na ruralidade as condições eram ainda piores. Mais à frente o Arcebispo diz que “toda a cauza dos inconvenientes ponderados ainda a respeito dos escravos resulta de serem poucas as igrejas parochiais, poucos os parocos, poucos os coadjutores e confessores que temos n’este arcebispado, em que finalmente ha extrema necessidade de operários”¹⁴⁷. Ele não mencionou em seus escritos, mas talvez o Arcebispo não soubesse que na falta de igrejas, padres e missas, os calundus e calunduzeiros cumprissem o seu papel de cerimônia espiritual.

Nestes termos, vemos a prática dos calundus como uma parte das religiosidades africanas construídas no Novo Mundo. Era mais evidente, pois o ritual era acompanhado por danças e cantos, de forma que era sentido nos arredores. (Para infelicidade de “nosso peregrino”!) No entanto, uma série de outras práticas ficava escondida, oculta dos olhares repressores dos religiosos, como os amuletos de proteção que circulavam por baixo das roupas, como exemplo. Por mais recorrentes que fossem,

¹⁴⁴ PEREIRA, Nuno Marques. *Compendio narrativo do peregrino da America...*, Op. Cit., p. 128.

¹⁴⁵ Idem, p. 126.

¹⁴⁶ VIDE, D. Sebastião Monteiro da. Noticias do Arcebispado da Bahia para suplicar a sua Magestade em favor do culto divino e salvação das almas. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro, 1891, Parte I, Tomo LIV, p. 340. (Disponível em <www.ihgb.org.br/rihgb.php?5=p>, acesso no dia 01/11/2014)

¹⁴⁷ VIDE, D. Sebastião Monteiro da. Noticias do Arcebispado da Bahia... Op. Cit., p. 340.

eram mais difíceis de serem encontrados. Estas práticas todas, em menor ou maior medida, revelam níveis de interpenetração cultural e religiosa pelo atlântico.

Em se tratando do que podemos chamar destas interpenetrações religiosas e espirituais - tendo em vista que os termos “expansão cristã” evocam noções bastante tendenciosas -, John Thornton nos diz que a interação dos africanos com a religião dos europeus foi “um processo contínuo, iniciado na África e estendido ao Novo Mundo”¹⁴⁸. Isso inclui uma intensa intercalação de diversas interpretações do cristianismo, desenroladas desde que o primeiro europeu, a primeira cruz e o primeiro rosário chegaram na África. A questão não foi uma conversão paulatina ao cristianismo, antes, foi um processo de apropriação de elementos de acordo com as filosofias religiosas ancestrais. Thornton possui uma discussão bastante significativa para pensarmos sobre os principais aspectos desta “conjugação religiosa” entre os africanos e o cristianismo, na África, em especial no reino do Congo e seus arredores. Por enveredarmos numa proposta de abordagem religiosa, na qual a presença africana desponta significativamente, Thornton nos fornece noções caras, inicialmente, para o embasamento destas reflexões.

Thornton nos apresenta uma definição inicial, aplicável às diversas práticas e concepções religiosas desenvolvidas pelo espaço atlântico, incluindo parte das que enxergamos nas *Diligências*, que serão detalhadas mais à frente. Segundo ele,

A religião respondeu, como outros elementos da cultura, à sua dinâmica interna e à nova dinâmica criada pelo contato cultural e à transferência física. O resultado foi a emergência de uma nova religião afro-atlântica identificada com frequência como cristã, especialmente no Novo Mundo, mas, na verdade, era um tipo de cristianismo que podia satisfazer o entendimento das religiões africana e europeia.¹⁴⁹

Esta é a ideia de religião afro-atlântica, proposta por John Thornton. Um complexo místico suficientemente plástico - enquanto característica principal -, capaz de incorporar elementos sagrados dos sistemas religiosos que estiveram no lastro dos processos das conexões modernas. E esta interpenetração de elementos religiosos diversos ganhou ainda colorações bastante dispares devido à virtude de ter as experiências de seus partícipes como balizamento deste universo sagrado. Interpretação através da experiência vivenciada e de preceitos ancestrais – estes foram os termos que conferiram a grande plasticidade das diversas concepções espirituais desenroladas nos

¹⁴⁸ THORNTON, John Kelly. *A África e os africanos na formação do mundo Atlântico*, Op. Cit., p. 335.

¹⁴⁹ Idem, p. 312.

domínios lusos. A ideia de Thornton coloca a religião especialmente no panteão da cultura, com seus devidos constitutivos: dinâmica, vivência e plasticidade.

A interpretação desta religião afro-atlântica privilegiando um fundo cristão é bastante delicada. Muitas destas ideias, ou mesmo enquadramentos, foram gestados a partir de interpretações enviesadas das documentações – já que muitas são originárias de instituições religiosas cristãs. Em nossas suposições, o cristianismo não era tão plástico para ser o lastro das crenças que se configuraram, apesar de alguns fenômenos dentro da própria Igreja revelarem o contrário. Antes, integrou o movimento, e devido às comentadas leituras e naturezas das fontes, muitos dos equívocos valorizaram demasiadamente a presença cristã nos movimentos atlânticos.¹⁵⁰ Para indivíduos que nasceram e cresceram dentro de determinada filosofia religiosa, de um universo cultural particular, o lastro espiritual preponderante, a nosso ver, continuaria sendo, consciente ou inconscientemente, o original. O contexto de cada caso deve ser analisado. Para o nosso, acreditamos na pertinência desta ideia.

Aprezamos as definições de James Sweet acerca deste ponto. Segundo ele,

Os africanos não necessitavam de “converter” os Portugueses ao seu sistema de crenças porque as religiões africanas provavam o seu valor através de resultados temporais. Enquanto que a teologia católica era abstracta e etérea para a maioria dos africanos – exigindo uma grande dose de fé – a adivinhação africana, as curas e as doenças causadas pela “feitiçaria” mostravam ser bastante reais para os portugueses. A eficácia dos rituais africanos era comprovada diariamente através de dados empíricos, à medida que os praticantes testavam o poder e a boa vontade das várias divindades e espíritos ancestrais. Ainda assim, Portugueses e africanos partilhavam entre si um conjunto de símbolos e ideias religiosas. Alguns adoptavam apenas os elementos simbólicos que tinham eco junto das suas próprias mundividências, enquanto que outros movimentavam-se gradualmente no sentido da aceitação de cosmologias duais.¹⁵¹

Ou seja, o processo de conversão, como convencionalmente conhecemos, era necessidade estrutural do cristianismo, dos europeus ávidos por “expandir” e “evangelizar”. O contexto colonial invertia muitas vezes esta ideia de proselitismo e conversão, abrindo os caminhos para que a eficácia imediata e comprovada brilhasse com mais intensidade aos olhos das agruras cotidianas. Mais uma vez, vivência e experiência falavam mais alto no universo colonial.

Os africanos que vieram para as Américas já haviam tido contato, em maior ou menor medida, com a cultura europeia. O cristianismo se fez presente na África, sendo

¹⁵⁰ SWEET, James H. *Recriar África*, Op. Cit., pp. 131 – 135.

¹⁵¹ Idem, p. 255.

interpretado de acordo com as próprias filosofias espirituais africanas. Deste modo, ao desembarcarem dos tumbeiros, nem tudo era unicamente novo aos africanos, por mais que não fossem cultuados. Os folguedos que Antonil evocou acima, talvez remetessem a práticas da própria África, reconstruídas – *recriadas*, como veremos mais à frente com James Sweet – como as festividades que envolviam os reinados do Congo.¹⁵²

Com um olhar mais localizado, seguindo os indicativos de Antonil, e reconhecendo ainda as limitações de nosso trabalho, de todas as facetas das moldagens destas religiões afro-atlânticas no além-mar, o culto aos santos negros revela-se especial. Um bom exemplo da participação dos santos católicos no universo mágico colonial foi o caso da “Dança de Tunda”, ou “Acotundá”, explorada por Luiz Mott¹⁵³, através de documentos inquisitoriais referentes às Minas Gerais, na primeira metade do século XVIII. Entre as particularidades da cerimônia, a negra que a presidia afirmava ser a filha ou filha de Nossa Senhora do Rosário e que seu padrinho era santo Antônio.

O autor interpretou as particularidades destes eventos através da concepção de um “sincretismo religioso afro-brasileiro”, compreendido em dois níveis. Primeiro, que os africanos apenas iludiam os religiosos cristãos, pois ao invés de cultuar os santos católicos, eles reverenciavam as divindades de seus ancestrais, camufladas nos referenciais sacros brancos. E, em segundo, os santos católicos é que foram incorporados pelo panteão de origem, potencializando as magias africanas.¹⁵⁴ É a lógica que tratamos acima, da gestação de cada indivíduo dentro de um sistema religioso/cultural.

Por um lado, e aqui tomamos o cristianismo como referência, a própria Igreja soube moldar seus critérios de evangelização, em nome de objetivos maiores. Nem tudo poderia ser tão rígido num contexto tão cheio de novidades. Por outro, como a população escravizada e liberta, em seus diferentes matizes epidérmicos e sociais, souberam abrir espaços de cultos a estas devoções negras, em sociedades de auxílio mútuo a demandas diversas. Mas, para não nos confundirmos, mesmo tendo alguns negros considerados como santos eles ainda eram tidos como “essencialmente inferiores ou, muitas vezes, sub-humanos”¹⁵⁵.

¹⁵² SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de rei congo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

¹⁵³ MOTT, Luiz. Acotundá: raízes setecentistas do sincretismo religioso afro-brasileiro. Op. Cit.

¹⁵⁴ Idem, pp. 110 – 111.

¹⁵⁵ BOXER, Charles. *A igreja militante e a expansão ibérica (1440 – 1770)*. Lisboa: Edições 70, 1981, p. 51.

Lucilene Reginaldo, em importante pesquisa nesta seara, mostrou como as irmandades baianas do rosário, entre meados do século XVII e o final do século XIX, no Recôncavo e em Salvador, foram espaços significativos para a tessitura e manutenção de determinadas identidades das populações de cor, com destaque para os “angolas” e “crioulos”. A autora mostrou, com destaque para a Bahia, como as devoções a santos negros e “enegrecidos” – como a própria Senhora do Rosário, citada no trecho de Antonil – apareciam em número significativo entre as irmandades nas igrejas baianas.¹⁵⁶

Em outro polo – as devoções negras como mecanismo de controle da Igreja – a pesquisadora Tânia Santana, ao explorar o universo negro católico, mostrou que existiam

os “santos nobres” como Sta. Ifigênia e Sto. Elesbão, através do qual se pretendia revelar a universalidade da Igreja cristã e incluir os negros entre o número dos sujeitos dessa mensagem de salvação, como também por meio do culto aos “santos escravos”, S. Benedito e Sto. Antônio de Categeró quando se colocava a escravidão como elemento fundamental no processo de salvação, como instrumento eficiente de se expurgar os pecados transmitidos pelo paganismo.¹⁵⁷

De acordo com Larissa Viana, “a promoção dos modelos negros de santidade viria atender às demandas de africanos e de seus descendentes vivendo na América portuguesa, mas não se destinava apenas aos escravos, visando atingir também os libertos e livres de cor”¹⁵⁸. De acordo com a contabilidade do arcebispo Dom Sebastião Monteiro da Vide, das 90 mil almas que necessitavam dos favores espirituais do dito Arcebispado, “certamente posso afirmar que muito mais de 50.000 são escravos”¹⁵⁹. Ou seja, o número de africanos e de seus descendentes era grande na América lusa, o suficiente para que a Igreja necessitasse de representações negras de virtude e modelos de vida.

Sabemos que mesmo na África os africanos já possuíam relações bastante íntimas com os santos cristãos, em especial com são Benedito, santo Antônio –

¹⁵⁶ Ver, em especial, o capítulo II, intitulado “As irmandades negras na Bahia setecentista”, em REGINALDO, Lucilene. *Os rosários dos angolas: irmandades negras, experiências escravas e identidades africanas na Bahia setecentista*. Tese de Doutorado em História Social, Campinas, SP: UNICAMP, 2005.

¹⁵⁷ SANTANA, Tânia Maria Pinto. Para além de Salvador e do Recôncavo baiano: o culto aos santos na América portuguesa. *História*, São Paulo, Vol. 29, nº1, pp. 233 – 253, 2010, p. 233.

¹⁵⁸ VIANA, Larissa. *O idioma da mestiçagem: as irmandades de pardos na América portuguesa*. Campinas, SP: Editora do Unicamp, 2007, p. 105.

¹⁵⁹ VIDE, D. Sebastião Monteiro da. *Notícias do Arcebispado da Bahia...*, Op. Cit., p. 338.

conhecido como *Toni Malau* - e Nossa Senhora – conhecida como *Nsundi Malau*.¹⁶⁰ Esta última, foi o orago que batizou a principal vila do Recôncavo – a Vila de Cachoeira -, economicamente falando. Mas a presença dos santos negros não foi apenas uma estratégia dos religiosos, como dito, pois os próprios devotos também se apropriavam de ritos e símbolos do catolicismo, contextualizando-os de acordo com suas interpretações. Processava-se uma intensa conjugação entre o mundo espiritual e suas experiências cotidianas.

O historiador James Sweet¹⁶¹, evocado a algumas linhas, defende uma perspectiva africanista ao promover sua abordagem das movimentações atlânticas, em especial na América lusa. A ideia elaborada pelo autor advoga que existiu uma *recriação* de práticas africanas em todos os domínios lusos. Ou seja, os fundamentos do parentesco, da política, da religião, entre outros, foram transformados de acordo com as novas demandas nas quais os africanos se inseriram. Em suas palavras,

O impacto africano na diáspora ultrapassa em muito as “sobrevivências” culturalmente dispersas; a África foi transportada até aos vários destinos do mundo colonial em toda a sua plenitude cultural e social, moldando as instituições criadas pelos africanos e fornecendo-lhes uma lente interpretativa, através da qual puderam compreender a sua condição enquanto escravos e enquanto libertos.¹⁶²

O autor questiona a ideia de que o impacto da escravização foi grande o suficiente para apagar as experiências africanas em seus lugares de origem. De que apenas os corpos fizeram a travessia. Sweet não minimizou os danos da escravização, mas também não desumanizou os africanos em suas capacidades de se *recriarem* estrategicamente nas novas realidades. Segundo ele, a instituição da escravatura foi combatida pelos africanos e seus descendentes com as armas mais poderosas que tinham a sua disposição: “não a força física e a coragem, mas a religião e a espiritualidade”¹⁶³.

¹⁶⁰ Para os bacongo, desde os processos de conversão da região, Santo Antônio era chamado de *Toni Malau*, e Nossa Senhora de *Nsundi Malau*. “*Toni* é contração de Antonio, santo, cujo culto, (...) foi bastante difundido no reino do Congo. *Malau*, na maioria dos dialetos kikongo, exprime a ideia de sorte, sucesso, conquista, oportunidade. *Toni Malau* seria, portanto, um Santo Antonio portador de boa fortuna. De forma equivalente, *Nsundi Malau* seria uma Nossa Senhora, portadora de boa sorte, significando *nsundi* uma mulher jovem, que ainda não conheceu o sexo.” SOUZA, Marina de Mello e. Santo Antônio de nó-de-pinho e o catolicismo afro-brasileiro. *Tempo*, Niterói, Vol. I, n.º. 11, pp. 171 – 188, 2001, p. 179. (Disponível em: <http://www.historia.uff.br/tempo/artigos_dossie/artg11-12.pdf>, acesso no dia 12/03/2014)

¹⁶¹ SWEET, James H. *Recriar África*, Op. Cit.

¹⁶² Idem, p. 16.

¹⁶³ Idem, p. 21.

Por fim deste capítulo, retomamos a citação de Luis Vianna Filho que abre esta parte de trabalho. Estas questões de recriações e de espiritualidades afro-atlânticas remontam a dimensão das experiências dos sujeitos que transitaram entre os diversos ângulos do mundo luso moderno. E os adeptos destes novos modos de vida possuíam todos os matizes epidérmicos possíveis. A dita citação mostra um pouco, mesmo que indiretamente, da forma delicada de como as interpenetrações culturais se processavam – para além da violência da escravização, por exemplo. A negra foi, cuidadosamente, inserindo seus modos de vida no universo de seu *ioiô*. E este, provavelmente, incorporou em sua vida muito do que aprendeu desde a tenra infância.



PARTE II: FEITURAS DE PROTEÇÃO NO RECÔNCAVO DA BAHIA.

A aceitação e a convivência de crenças e cultos, a superposição de níveis intelectuais e de comportamento eram de feição colonial, acomodação de um viver diferente num meio também diferente do que se conhecia do outro lado do oceano.¹⁶⁴

No Recôncavo baiano, bem como em todo o restante da América lusa e das outras possessões ultramarinas, aflorou uma imensa gama de práticas mágicas. Os colonos conjugavam crenças religiosas dispares com suas próprias necessidades cotidianas. Não são poucos os pesquisadores que enfocaram estes processos, tendo as dinâmicas atlânticas como esteio principal. Este capítulo tem por objetivo explorar uma pequena faceta deste universo mágico, ao analisar um processo de feitura de proteção, atentos ao contexto e atitudes dos indivíduos envolvidos.



Capítulo IV - O FURTO DE HÓSTIAS, OU, A TRAMA DAS *DILIGÊNCIAS*

Primavera, 15 de agosto de 1738. Realizava-se, no Convento dos Carmelitas calçados¹⁶⁵, a festa de Nossa Senhora do Bom Sucesso, na Vila de Nossa Senhora do Rosário do Porto da Cachoeira, Recôncavo da Bahia. Resquícios das tradições de origem portuguesa, era um dia festivo, data de cumprimento de obrigações religiosas e de sociabilidades entre os moradores locais e das paragens adjacentes, entre fazendas, povoados e outras vilas. As festividades coloniais figuravam como um palco de múltiplos sentidos, dotadas de representações e simbolismos, que tocavam diretamente nas minudências cotidianas de seus integrantes, dos mais diferentes níveis sociais.¹⁶⁶ Novenas, terços, procissões, celebrações eucarísticas, *comédias* e *dança de moços*, entre

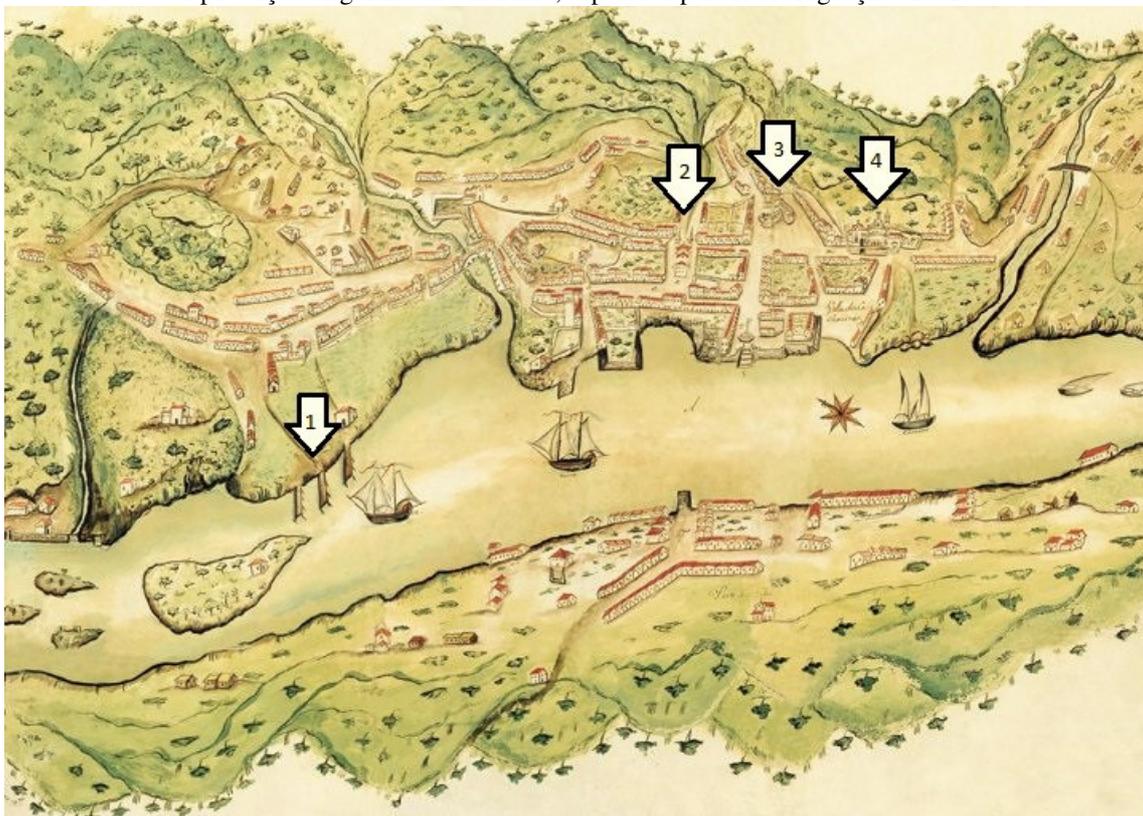
¹⁶⁴ ARAÚJO, Emanuel. *O Teatro dos Vícios: transgressão e transigência na sociedade urbana colonial*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008, p. 275.

¹⁶⁵ Em nossas pesquisas, percebemos a existência dois ramos na Ordem do Carmo: os “Calçados” e os “Descalços”. Os Carmelitas Descalços são fruto de uma reforma no carisma da Ordem, promovido por Santa Teresa de Ávila e São João de Cruz, no século XVI. Eles ganharam autonomia ainda neste período, concedida pelo Papa Clemente VIII, separando-se do ramo dos Carmelitas “originais”, que se tornaram os Carmelitas Calçados. (Disponível em: <<http://www.ordem-do-carmo.pt/index.php/inicio.html>>, acesso no dia 12/02/2014)

¹⁶⁶ PRIORE, Mary Lucy Del. *Festas e utopias no Brasil colonial*. São Paulo: Brasiliense, 2000.

ritos públicos e privados, compuseram o roteiro desta animada e calorenta sexta-feira cachoeirana.

Figura II: Vista da Vila de N^ª S^ª do Rosário do Porto da Cachoeira (parte superior) e, na outra margem, a povoação originária de São Félix; separadas pelo rio Paraguaçu – 1792.



Fonte: 1. Porto da Manga, 2. Igreja matriz dedicada a Nossa Senhora do Rosário, 3. Casa de Câmara e Cadeia, 4. Conjunto do Carmo. Vila de Cachoeira, 1792. Desenho aquarelado, de autor desconhecido, que acompanha o manuscrito do livro, de Joaquim de Moreira Castro, *Memória sobre as espécies do tabaco*. George Arents Collection, New York Public Library, 1792. Apud. FLEXOR, Maria Helena Ochi (org) *O conjunto do Carmo de Cachoeira*. Brasília, DF: IPHAN/Programa Monumenta, 2007, p. 11.

A figura acima, um mapa, construída nas décadas finais do século XVIII, nos fornece uma panorâmica visão da região da Vila de Nossa Senhora do Rosário do Porto da Cachoeira, ao destacar lugares que trataremos intensamente nessas linhas. Da esquerda para a direita, podemos ver o porto da manga (1), com três prolongamentos ao abraço das águas, como cais, próximos à maior ilha da composição, antes da construção da ponte D. Pedro II, que ligaria as duas margens do Paraguaçu; a igreja matriz (2), dedicada a Nossa Senhora do Rosário; a casa de Câmara e Cadeia (3), construída na passagem entre os séculos XVII e XVIII; e o complexo do Carmo (4), correspondendo à Ordem Terceira, a igreja da Ordem Primeira e ao convento dos religiosos, também da

última ordem citada, em sequência.¹⁶⁷ O conjunto do Carmo foi o palco da festa do Bom Sucesso, tratada a pouco, e onde se desenrolou grande parte dos fatos que atravessam nossa narrativa.

Cachoeira era, segundo Stuart Schwartz, “a vila mais rica do Recôncavo”¹⁶⁸, e sua visibilidade se deu por conta, por um lado, dos trânsitos que se configuraram em seu território - já que se localizava em uma passagem privilegiada entre o litoral e os interiores, sendo ponto de parada das expedições - além do cultivo e crescente exportação de fumo, nos entornos da década de 1670. A Freguesia de Nossa Senhora do Rosário, em Cachoeira, datada de 1688, foi desmembrada da Freguesia de Santiago do Iguape. Primeiro serviu-lhe de sede a capela de Nossa Senhora da Ajuda, e só posteriormente a matriz foi construída, dedicada à sua titulação do Rosário.¹⁶⁹ Incorporou-se, assim, a titulação de vila e freguesia, tendo as duas instâncias o sacro predicado de Nossa Senhora do Rosário, do Porto, de Cachoeira.

Não por acaso, a Virgem Santíssima perfilava o cotidiano colonial, cultuada em diferentes variações titulares, condizentes a contextos específicos, fossem circunscrições milagrosas e/ou devoções inusitadas. No geral, para o início do século XVIII, em 1724, Stuart Schwartz contabilizou seis paróquias em Salvador e nove no Recôncavo.¹⁷⁰ Na mesma década, entre 1720 e 1722, Frei Agostinho de Santa Maria contabilizou 133 imagens devotáveis a Nossa Senhora, entre Salvador e o Recôncavo, sendo predominantes as invocações da Imaculada Conceição e do Rosário.¹⁷¹

De acordo com Dom Sebastião Monteiro da Vide, Arcebispo da Bahia e responsável pela Província Eclesiástica do Brasil, no início do século XVIII existiam 44 igrejas paroquiais em toda a capitania da Bahia, com mais de 90 mil almas. Contando “600 léguas para cima”, existiam 20 no recôncavo, seis em Salvador, seis na parte sul e 12 ao norte – “de sorte que se as ditas freguezias se repartissem em distritos iguaes teria

¹⁶⁷ FLEXOR, Maria Helena Ochi. (org) *O conjunto do Carmo de Cachoeira*. Op. Cit.

¹⁶⁸ SCHWARTZ, Stuart B. *Segredos Internos*, Op. Cit., p. 82.

¹⁶⁹ NUNES, Antonietta d’Aguiar. As 59 freguesias do Recôncavo baiano antes da República. In: *Anais do V Congresso de História da Bahia*, 4 a 9 de novembro de 2001. Salvador, Instituto Geográfico e Histórico da Bahia; Bahiatursa; Fundação Gregório de Mattos, pp. 281 – 293, 2004, p. 285.

¹⁷⁰ SCHWARTZ, Stuart B. *Segredos Internos*, Op. Cit., p. 81.

¹⁷¹ SANTA MARIA, Agostinho (frei). *Santuário mariano e historia das imagens milagrosas de Nossa Senhora e milagrosamente manifestadas & aparecidas em o Arcebispado da Bahia, em graça dos pregadores & de todos os devotos da Virgem Maria Nossa Senhora...* Lisboa Occidental: Na Officina de Antonio Pedrozo Galram, 1722, 10 vol. (Oferecida a D. Sebastião Monterio da Vide) O 9º volume refere-se à Bahia. In: Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia, vol. 74, pp. 1 – 181, 1947. Apud: FLEXOR, Maria Helena Ochi. Imagens de roca e de vestir na Bahia. *Revista OHUN – Revista Eletrônica do Programa de Pós-graduação em Artes Visuais da Escola de Belas Artes da UFBA*. Ano II, nº 2, pp. 165 – 184, out. 2005, p. 173. (Disponível em: <http://www.revistaohun.ufba.br/pdf/Maria_Helena.pdf>, acesso no dia 20/02/2012.)

cada uma quazi 20 leguas de terreno, e com efeito, algumas ha que se estendem a mais de 20 legoas, e certamente todas as de fora da cidade excedem de 2 legoas”.¹⁷²

Em fins do século XVIII, das 24 freguesias que compunham o Recôncavo do então Arcebispado da Bahia, 11 (45,8%) estavam sob os auspícios da Senhora, dita afetuosamente enquanto “Nossa”, e as outras com santos diversos.¹⁷³ Para todo o Arcebispado, em 1792, de um total de 93 freguesias, 36 (38,7%) eram dedicadas à Virgem Santíssima. (Anexo I)

Deste modo, a mãe de Deus era colocada na regência espiritual de uma porção significativa de fiéis, que coloriam sua tez, inclusive, para facilitar identificações e relações, como a tão conhecida Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, venerada em quase todas as possessões portuguesas.¹⁷⁴ Numa sociedade hierárquica e corporativa – característica do Antigo Regime¹⁷⁵ - até os santos de devoção deveriam estar de acordo com o grupo ao qual fossem agraciados pelos respectivos fiéis. Do Carmo, do Rosário, do Bom Sucesso, como traçado em nossas primeiras linhas, foram as invocações que envolveram os espaços correspondentes às festas de meados de agosto de 1738. Todas essas invocações, entre outras tantas que povoavam as ritualísticas públicas e particulares coloniais, integravam as devoções ibéricas e foram disseminadas nos processos de desbravamento, nomeando vilas, fortalezas, entrepostos etc.¹⁷⁶

No entanto, apesar da atmosfera festiva e piedosa, esta não foi uma data muito venturosa para todos os partícipes dos festejos. Durante a folgança, um objeto mágico-

¹⁷² VIDE, D. Sebastião Monteiro da. Notícias do Arcebispado da Bahia..., Op. Cit., p. 332.

¹⁷³ IANTT – TSO, IL, *Mapas das instituições eclesiásticas e das freguesias da ilha dos Açores, e da Baía, Brasil, que recebem editais*. Mç. 63, núm. 4. Portugal, Lisboa, 1792, fls. m0020 a m0022. (Disponível em: <<http://digitalq.dgarq.gov.pt/details?id=4482104>>, acesso no dia 10/02/2012) Agradeço a Prof^a Elisângela Oliveira Ferreira a indicação deste documento.

¹⁷⁴ Existe um significativo número de trabalhos que abordam as questões acerca da devoção e irmandades à santa dos pretos, dentre eles: SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da cor: Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000; REGINALDO, Lucilene. *Os rosários dos angolas*, Op. Cit; SOUZA, Marina de Mello e; VAINFAS, Ronaldo. *Catolização e poder no tempo do tráfico: o reino do Congo da conversão coroada ao movimento antoniano, séculos XV – XVIII*. *Tempo*, Niterói, Vol. 3, n° 6, pp. 95 – 118, 1998. (Disponível em: <http://www.historia.uff.br/tempo/artigos_dossie/artg6-7.pdf>, acesso no dia 13/03/2014); REIS, João José. *Identidade e diversidades étnicas nas Irmandade negras no tempo da escravidão*. *Tempo*, Rio de Janeiro, vol. 2, n° 3, pp. 7 - 22, 1997. (Disponível em: <<http://www.categero.org.br/wp-content/uploads/2010/10/PDF1.pdf>>, acesso no dia 13/03/2014)

¹⁷⁵ FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima. (orgs) *Na trama das redes: política e negócios no império português, séculos XVI – XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010; FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda; GOUVÊA, Maria de Fátima. (orgs) *O Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI – XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira: 2001.

¹⁷⁶ SANTOS, Beatriz Catão Cruz. Santos e devotos no Império ultramarino português. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 29 (1): pp. 146 – 178, 2009, p. 147. (Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872009000100007>, acesso no dia 15/03/2014)

religioso foi desvelado, levando o seu portador a cair nas garras repressoras das instâncias religiosas, aguçando os sentidos da Inquisição lisboeta. O oficial de sapateiro, Pedro Gonçalves Pereira, foi preso, acusado da feitura e porte do dito complexo mágico, conhecido em todos os domínios lusos, em especial no setecentos, como *bolsa de mandinga*, com ingredientes especiais como uma hóstia consagrada envolta em papéis misteriosos.

As bolsas de mandinga se caracterizavam como uma espécie de amuleto de proteção, de origem africana, que, devido às trocas culturais do mundo ultramarino passou a englobar um universo bastante plástico. Em sua maioria eram recipientes de pano ou couro, no qual elementos mágicos eram colocados em seu interior, objetivando uma blindagem protetora. Segundo Laura de Mello e Souza, foram a forma mais típica de feitiçaria na América lusa setecentista.¹⁷⁷ O contato com a cultura europeia e indígena possibilitou a este instrumento mágico uma série de variações no que concerne aos seus ingredientes e utilizações.

De acordo com Vanicléia Santos, “A principal característica das bolsas coloniais era a inserção nelas de orações aos santos, colocadas escondidas debaixo da toalha do altar para o padre dizer missa e torna-las abençoadas, credo às avessas, pedaço de pedra d’ara e hóstias furtadas da Igreja”¹⁷⁸. Assim, as bolsinhas congregavam elementos de plagas diversas, com destaque para os de cunho cristão. Por ora, apontamos que a grande maioria dos casos documentados que encontramos acerca do porte de bolsas de mandinga se referem à proteção corporal de seu portador para com os perigos externos, em especial as ofensas feitas através de metais ou mesmo doenças.¹⁷⁹

No desenrolar da narrativa documental, um *crioulo*, citado apenas como Francisco, também foi indiciado. Coube a ele o furto de uma partícula consagrada, em momento anterior à citada festa da Virgem do Bom Sucesso, para ser entregue ao sapateiro Pedro Gonçalves, feitor da bolsa de mandinga em destaque. O *crioulo* Francisco tirou a dita partícula do sacrário da igreja Matriz de São Pedro do Monte da Muritiba¹⁸⁰, termo¹⁸¹ da Vila e Freguesia de Nossa Senhora do Rosário do Porto da

¹⁷⁷ SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, Op. Cit., p. 279.

¹⁷⁸ SANTOS, Vanicléia Silva. *As bolsas de mandinga no espaço Atlântico*, Op. Cit., p. 124.

¹⁷⁹ Idem; CALAINHO, Daniela Buono. *Metrópole das Mandingas*, Op. Cit.; SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, Op. Cit.; RANGEL, Felipe Augusto Barreto. *O Império português e o soldado feitiçeiro*, Op. Cit.

¹⁸⁰ Nos trabalhos, bibliografias e fontes, aparecem as grafias Moritiba e Muritiba. Escolhemos a primeira opção por ser a grafia presente no documento que elegemos como espinha dorsal do trabalho.

¹⁸¹ Termo da vila equivalia, “na América portuguesa, ao território que ficava sob a sua jurisdição.” FLEXOR, Maria Helena Ochi. (org) *O conjunto do Carmo de Cachoeira*. Op. Cit., p. 179.

Cachoeira. Consta ainda que ele era sacristão, escravo do vigário da igreja matriz supracitada, o reverendo Manuel da Silva Teixeira, pertencente ao hábito de São Pedro dos Clérigos – religiosos seculares, responsáveis por administrar os sacramentos à população da América portuguesa.¹⁸²

Pedro Gonçalves Pereira, o sapateiro, e Francisco *crioulo*, o escravo sacristão, são apenas duas das pontas humanas, digamos assim, da trama que compreende as *Diligências*. Existiu ainda um *pardo*, o capitão mor das Entradas, o Valentim Pereyra, que foi quem prescreveu a feitura da bolsa de mandinga ao sapateiro Pedro Gonçalves; bem como o *preto* Pedro, escravo de um cigano chamado Palermo, que em trânsito pelas imediações da Freguesia de Cachoeira, ofereceu uma bolsa de mandinga ao referido sapateiro, afirmando que “era boa para defender o corpo”¹⁸³. Na ausência de uma resposta afirmativa, o escravo do cigano importunou ainda outras vezes a Pedro Gonçalves, instigando a sua curiosidade acerca do dito elemento. Curiosidade que o levou à prisão das instâncias religiosas e civis.

Os dados elencados acima, acerca da bolsa de mandinga que envolvia o sapateiro Pedro Gonçalves e o *crioulo* Francisco, compõem a documentação processual da Inquisição de Lisboa, acerca de um caso específico de desacato e sacrilégio cometido em uma igreja no Recôncavo baiano, na primeira metade do século XVIII.¹⁸⁴ Estes detalhes evocam elementos especiais para pensarmos os processos de circulação de pessoas, fazeres e saberes, pelos diversos ângulos do mundo Moderno, sob os quais o pequeno reino de Portugal desenrolou seu longo manto, ornado em distintos processos, em tentativas de dominação de terras, gentes e almas, não necessariamente nesta ordem.¹⁸⁵ O sapateiro Pedro Gonçalves Pereira, o *crioulo* escravo Francisco, o *pardo* capitão mor das Entradas Valentim Pereira e Pedro, o escravo *preto* do cigano, irão nos acompanhar entre os escombros do passado, que pretensamente nos propomos em revirar.

Para início desta narrativa, já que enfocamos os motivos da materialização de determinada crença, neste lugar específico, a primeira vez que foi citado o complexo mágico, a bolsa de mandinga, foi durante a passagem do escravo de um cigano, “cujo

¹⁸² SANTOS, Gustavo Augusto Mendonça dos. *Transgressão e cotidiano: a vida dos clérigos do hábito de São Pedro nas freguesias do açúcar em Pernambuco na segunda metade do século XVIII (1750 – 1800)*. Dissertação de Mestrado em História Social da Cultura Regional, Recife: PE: UFRPE, 2013, p. 12.

¹⁸³ IANTT – TSO, IL, *Diligências...*, Op. Cit., fls. m0012.

¹⁸⁴ IANTT – TSO, IL, *Diligências...*, Op. Cit.

¹⁸⁵ BOXER, Charles. *O império marítimo português, 1415 – 1825*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002; BOXER, Charles. *O império colonial português (1415 – 1825)*. Lisboa: Edições 70, 1969; BOXER, Charles. *A igreja militante e a expansão ibérica (1440 – 1770)*. Op. Cit.

nome ignora[mos] (...) e tem como alcunha o Palermo”¹⁸⁶. Talvez “Palermo” tenha chegado à colônia numa das levas de degredados que vinham do Reino. Se nos permitirem um comentário, reconhecidamente dotado de certa dose de superficialidade, nada mais representativo, em matéria destes trânsitos, que um escravo de um cigano! Curioso como um grupo de indivíduos tão caracterizados sob o peso da itinerância, das intensas circulações, tanto quanto os perseguidos cristãos novos, acabou por se registrar nos primórdios desta narrativa.

Durante o reinado de D. João V (1706 – 1750) a perseguição portuguesa aos ciganos se acirrou, e estes foram degredados para as colônias ultramarinas, incluindo a América lusa - que começou a receber grandes levas em 1686. A região do Maranhão foi uma das principais escolhidas pela Coroa portuguesa, que tinha como objetivo afastar os ciganos das principais áreas de mineração e agricultura, bem como dos portos mais influentes da colônia – Salvador e Rio de Janeiro. No entanto, os ciganos se disseminaram por todas as partes.¹⁸⁷

O escravo deste cigano, chamado apenas de Pedro, o *preto*, passou pela porta do sapateiro Pedro Gonçalves, oferecendo-lhe o complexo mágico, apregoando suas virtudes acerca de uma blindagem corporal. Inicialmente, Pedro Gonçalves recusou a oferta, da qual não forneceu muitos detalhes, dizendo apenas que o mesmo escravo lhe procurou outras vezes no mesmo intuito. Estas informações foram ditas pelo próprio sapateiro Pedro Gonçalves, durante a elaboração do termo de perguntas, em São Salvador, em 23 de setembro de 1738. Mais de um mês depois da famosa festa do Bom Sucesso que abriu nossa narrativa.

Ficamos instigados com a passagem deste escravo do cigano, que só apareceu nas documentações como o revelador de uma prática mágica, desaparecendo posteriormente. Talvez Pedro Gonçalves estivesse apenas querendo se esquivar das acusações, no entanto o contexto valida esta versão como uma das possibilidades. Se acreditarmos na presença deste escravo do cigano, também podemos especular que outros indivíduos tenham sido envolvidos nesta mercancia de amuletos, já que sua diligência com Pedro Gonçalves não durou apenas um dia. É pouco provável que o escravo do cigano tenha oferecido a bolsa de mandinga apenas a Pedro Gonçalves, o

¹⁸⁶ IANTT – TSO, IL, *Diligências...*, Op. Cit., fls. m0012.

¹⁸⁷ TEIXEIRA, Rodrigo Corrêa. *História dos ciganos no Brasil*. Recife: Núcleo de Estudos Ciganos, 2008, pp. 15 a 17. Ver ainda: PIERONI, Geraldo. *Vadios e ciganos, heréticos e bruxas: os degredados no Brasil colônia*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006, p. 111.

que abre a possibilidade de que tivesse outras bolsas a serem mercadejadas. Segundo os registros, ao menos uma bolsa compreendia à mercancia de Pedro, o *preto*.

O comércio de amuletos – em especial das bolsas de mandinga - era corrente em todos os domínios lusos.¹⁸⁸ Daniela Buono Calainho aponta, para Portugal, que o largo uso de bolsas alimentava grandiosamente este comércio, que era dinamizado não só por negros como por brancos – afinal, uns mais e outros menos, todo mundo necessitava de proteção. A autora, ao analisar o processo do negro forro Patrício de Andrade, de fins do século XVII, apresenta a fala de uma das testemunhas que disse que ele vendia as mandingas a “negros e brancos, e destes menos, tudo gente de alguma consideração”¹⁸⁹. No processo movido contra o soldado Vicente de Moraes, em Angola, acusado de portar bolsas de mandinga, no início do século XVIII, brancos também estavam envolvidos nas tramas do porte destes amuletos.¹⁹⁰ De acordo com James Sweet,

dadas as dificuldades do mundo colonial, era frequente que os brancos adoptassem determinadas práticas religiosas africanas, de forma a responder a necessidades seculares e temporais que a fé e as orações cristãs não permitiam solucionar de uma forma imediata. Todavia, a maioria dos brancos era profundamente ambivalente no que toca à aceitação destas práticas religiosas africanas. Ainda que as formas africanas fossem amplamente praticadas, devido à sua eficácia e ao seu poder, na esfera pública eram repudiadas e atribuídas à influência do Diabo. Em última instância, os brancos aceitavam certas práticas religiosas africanas, mantendo ao mesmo tempo os seus princípios fundamentais católicos. Tal como os escravos africanos, os brancos envolviam-se em práticas religiosas paralelas, de acordo com as necessidades espirituais e seculares de cada indivíduo.¹⁹¹

Era nestes termos que se estendia a ideia de crioulização que tratamos no capítulo anterior. As transformações e aderências culturais se processaram em todos os níveis sociais, e não só no grupo dos africanos e seus descendentes. Brancos e pardos também eram portadores de objetos religiosos de origem africana. No entanto, dado o contexto repressor deste período, com destaque para a atuação da Inquisição portuguesa, nem todas estas práticas eram reveladas, ficando por baixo dos panos, literalmente, ocultadas pelos temerosos colonos.

¹⁸⁸ SANTOS, Vanicléia Silva. *As bolsas de mandinga no espaço Atlântico*, Op. Cit., pp. 104 e 105.

¹⁸⁹ CALAINHO, Daniela Buono. *Metrópole das Mandingas*, Op. Cit., p. 99. Outros casos são listados nas páginas 176 a 178.

¹⁹⁰ RANGEL, Felipe Augusto Barreto. Soldado português e mestre mandingueiro: crioulização religiosa na Angola setecentista. In. *Anais do II Simpósio Internacional de Estudos Inquisitoriais: religião e poder*. Salvador – UFBA, 3/6 de setembro de 2013, pp. 06 e 07.

¹⁹¹ SWEET, James H. *Recrutar África*, Op. Cit., p. 22.

Como dito, na América lusa, a mandinga “não era privativa de uma única fração da sociedade, apesar de muito usada por escravos”¹⁹². Segundo Vanicléia Santos, as bolsinhas de proteção eram

elementos de um pensamento mágico comum aos brancos, negros, crioulos, pardos, africanos, europeus brasileiros, escravos, forros e livres. Apesar do mundo da escravidão separar estas pessoas, elas compartilharam os mesmos medos numa região distante dos centros urbanos, cujo poder máximo a lhes socorrer era Deus (...) Nesse contexto, havia uma interpenetração cultural, pois os valores circulavam entre os grupos que apesar de socialmente distintos mantinham relações entre si.¹⁹³

A autora, ao falar das distâncias dos centros urbanos, refere-se ao sertão, ao estudar a trama dos *mandingueiros de Jacobina*¹⁹⁴ em sua tese. No entanto, para além das distâncias, o ambiente citadino também possuía seus perigos, exigindo também elementos protetores. Sobre isso, uma colocação interessante nos apareceu entre os escritos do jesuíta Antonil. Disse ele, sobre a criação dos filhos, que

Ter os filhos sempre consigo no engenho, he crea-os tabareos, que nas conversações não saberão falar de outra cousa mais do que do cão, cavalo, e do boi. Deixá-lo só na cidade, he dar-lhes logo liberdade para se fazerem logo viciosos, e encher-se de vergonhosas doenças, que se não podem facilmente curar.¹⁹⁵

A solução apresentada pelo autor seria “pô-los em casa de algum parente, ou amigo grave, e honrado, onde não haja ocasiões de tropeçar, o qual folgue de dar boa conta de si, e com toda a fidelidade avise do bom, ou máo procedimento, e do proveito, ou negligencia no estudo”¹⁹⁶. A cidade colonial era perigosa, em especial as que correspondiam a fluxos intensos, de gentes e comércios.

O caso de Francisco Álvares de Brito é representativo destes perigos. Morador da Rua do Carvão, na Vila de Cachoeira, Francisco era chamado pelo povo da vila, “por

¹⁹² SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, Op. Cit., p. 279.

¹⁹³ SANTOS, Vanicléia Silva. *As bolsas de mandinga no espaço Atlântico*, Op. Cit., p. 232.

¹⁹⁴ O caso que mencionamos dos “mandingueiros de Jacobina”, compreende a uma trama de alguns indivíduos – Luís Pereira de Almeida, Matheus Pereira Machado e José Martins, basicamente - envolvidos com a feitura e porte de bolsas de mandinga, contendo elementos das ritualísticas cristãs. Foram acusados de sacrilégio e feitiçaria, na região de Jacobina, sertão da Bahia. O caso, dividido em alguns processos e foi desenrolado pela Inquisição portuguesa em meados do século XVIII. Cf. SANTOS, Vanicléia Silva. *As bolsas de mandinga no espaço Atlântico*, Op. Cit.; MOTT, Luiz. Quatro mandingueiros do sertão de Jacobina nas guarras da Inquisição. In. MOTT, Luiz. *Bahia: Inquisição & Sociedade*. Salvador: EdUFBA, pp. 101 – 117, 2010.

¹⁹⁵ ANTONIL, André João. *Cultura e Opulência do Brazil*, Op. Cit., p. 38.

¹⁹⁶ Idem, p. 39.

autonomasia” de “Diabo Menino”.¹⁹⁷ Entre as acusações direcionadas a ele, destaca-se o fato de que indo

a mesa da sagrada comunhão tira o sacramento e o guarda em hua bolça q tem com hu corporal e huas oraçoens q dizem q nunca morrera ainda q lhe cortem a cabeça cujas oraçoens trasladava e levava p^a fora p^a trocar com os inocentes tabareos a troco de frangos, galinha e dinheiro cujas oraçoens ainda se lhe achavão dentro da sua caxa junto com a bolsa¹⁹⁸

Ao que percebemos, as bolsas que circulavam pelos domínios de Francisco Alvares de Brito possuíam ingredientes cristãos – como o citado “sacramento” que ele mesmo tirava da boca após a comunhão – e orações de cunho não especificado. O que nos chama a atenção é a agressividade com que a proteção da referida bolsa é evocada, já que por virtude dela, mesmo que lhe “cortassem a cabeça”, não levaria à morte.

Talvez uma propaganda um tanto exagerada para tratar das virtudes de suas bolsas de mandinga. Entre outras acusações, a vila de Cachoeira aparece como um lugar de perigos, já que o “Diabo Menino” foi acusado de envolvimento em furtos e mortes, de forma que ao ser preso, conseguia escapar da cadeia. Mesmo pesando o contexto deste indivíduo, no qual lemos a possibilidade de “cortarem sua cabeça” como um ápice, mesmo exagerado, outros perigos menores podem figurar como inumeráveis outras possibilidades. A documentação circunscreve estas informações ao ano de 1792, época um tanto tardia para nosso enfoque, com outras informações que trataremos em momento mais propício.

Muitas pessoas passavam por estas regiões do Recôncavo, e isso também justifica a transitoriedade do *preto* Pedro – o nosso mercador de magias -, escravo do cigano Palermo, para além das próprias imagens que envolviam o seu senhor. Litoral e sertões se conectavam através dos caminhos do Recôncavo, nos quais a própria vila de Cachoeira iria figurar como ponto de travessias, ora como extremo, à revelia de Salvador e os interiores – efervescentes de minérios, gado, entre outros produtos. A própria produção fumageira, entre outros gêneros, que ia se desenhando durante o século XVIII, intensificava a urbanização e a circulação de pessoas na vila.

O fato é que uma bolsa foi citada, e ela foi parar em outras mãos, que não as do nosso artífice dos calçados, em primeiro momento. Pensamos que outra bolsa possa ter existido, de uso próprio do nosso transeunte. Se ele estava de passagem, e afirmava ser

¹⁹⁷ IANTT – TSO, IL, *Processo de Francisco Alvares de Brito*. Op. Cit.

¹⁹⁸ Idem, fls. m0007.

o “melhor defensivo do corpo”, será que ele também não possuía uma bolsa de mandinga pessoal? Francisco Álvares de Brito, o “Diabo Menino”, como exemplo, comercializava as bolsas, mas também possuía a sua guardada em uma caixa. Os caminhos coloniais eram inóspitos, exigindo “formas provisórias de existência”¹⁹⁹, e já que estes indivíduos – o cigano e seu respectivo escravo – se apresentaram em trânsitos, não é demais acreditar que estavam sujeitos a estes riscos. Situação que nos leva a crer que portavam conhecimentos, inclusive mágicos, para manterem-se incólumes entre as agruras dos caminhos.

Pedro Gonçalves era sapateiro, e herdou o ofício por linha paterna, sendo ainda filho legítimo. Possuía dezoito para dezenove anos. Seu pai, natural dos Açores, também lhe concedeu o mesmo nome, já que ambos eram homônimos. Disse que “lhe parecia que o havia sido [batizado] na capella do Genipapo, dez legoas para o sertão da dita Freguezia de Sam Pedro”²⁰⁰; e que “não tem ordens alguas, nem foi religioso, nem aprendera Latim, e se aprendera a ler e escrever co o officio de sapateyro q exercia seu Pay”²⁰¹. Marianna Pereira, natural da Freguesia de São Pedro do Monte da Muritiba, era a matriarca desta família de sapateiros, e todos viviam na Vila de São Pedro do Monte da Muritiba, localizada a pouco tempo da Vila da Cachoeira, sendo termo da Freguesia desta última até o início do século XVIII.

Douglas Cole Libby discute a questão dos artífices e ofícios no período colonial, em especial para as Minas Gerais.²⁰² O que percebemos a partir da discussão do autor é que todo este trabalho mecânico seguiu contornos diversos, nos diferentes centros urbanos, estruturando-se entre brancos e negros – livres ou escravizados -, influenciando-os mutuamente. As documentações não fornecem muitos detalhes acerca destes serviços – se existia algum tipo de organização corporativa, semelhante à estruturação em Lisboa. A leitura que fizemos é da existência deste pequeno núcleo familiar de sapateiros, entre outros ou não, envolvendo o pai e o filho – este último como seu aprendiz -, ambos portando a mesma profissão e nome.

¹⁹⁹ SOUZA, Laura de Mello e. Formas provisórias de existência: a vida cotidiana nos caminhos, nas fronteiras e nas fortificações. In. SOUZA, Laura de Mello e. (org) *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. Vol. I, São Paulo: Companhia das Letras, pp. 41 – 81, 1997.

²⁰⁰ IANTT – TSO, IL, *Diligências...*, Op. Cit., fls. m0014.

²⁰¹ Idem, fls. m0014 e m0015.

²⁰² LIBBY, Douglas Cole. Habilidades, artífices e ofícios na sociedade escravista no Brasil colonial. In. FURTADO, Júnia Ferreira; LIBBY, Douglas Cole. (orgs) *Trabalho livre, trabalho escravo: Brasil e Europa, séculos XVII e XIX*. São Paulo: Annablume, pp. 57 – 73, 2006.

Libby mostra que para Minas Gerais, “virtualmente todos os homens brancos arrolados como artesãos eram também proprietários de escravos e alguns de seus cativos praticavam o mesmo ofício que seus senhores”²⁰³. Não foram citados escravos neste grupo de oficiais sapateiros de Muritiba, configurando-se como um “negócio em família”²⁰⁴, ainda nos termos do mesmo autor, apesar de não serem identificados escravos.

Ainda no que concerne à genealogia, quanto aos avós, Pedro Gonçalves “Não sabia como se chamavam nem donde erão naturais, e que erão brancos e como tais sepultados”²⁰⁵. Vale repetir que na documentação inquisitorial não é mencionada a sua cor, ao que suspeitamos, de início, que ele se encontrava entre as variáveis *branca* ou *parda*, respeitando as flutuações de definição de cores no período colonial.²⁰⁶

O fato de não ser apontado enquanto *negro*, o que vemos de forma mais comum nas documentações inquisitoriais que encontramos em nossas experiências de pesquisa, nos faz levantar esta hipótese. Seus avós eram brancos, de acordo com as *Diligências*, e este foi o nosso maior indício. Larissa Viana, que se debruçou sobre as mestiçagens coloniais através das construções identitárias sociais e religiosas, em especial dos pardos, nos diz que estes não eram um grupo social homogêneo ou estável, cabendo variações de acordo com a situação.²⁰⁷ No entanto, um pouco tardiamente, encontramos entre as documentações seculares que atravessaram o caso, uma referência a Pedro Gonçalves Pereira enquanto “hu mosso branco”²⁰⁸. Aceitamos esta sua cor/qualidade no bojo desta narrativa, mas ainda ficamos intrigados quanto ao silêncio da documentação inquisitorial e ainda com o “espectro dos pardos”, em matéria desta fluidez de cores do período colonial.

Definições como *pardo* apareciam em contextos específicos e com determinados objetivos. No caso das irmandades analisadas por Larissa Viana, como exemplo, o termo mulato era associado à noção de “impureza de sangue”. Já o pardo “foi muitas vezes acionado de modo a criar uma versão mais positiva da identidade dos

²⁰³ LIBBY, Douglas Cole. Habilidades, artifícios e ofícios na sociedade escravista..., Op. Cit., p. 67.

²⁰⁴ Idem, p. 68.

²⁰⁵ IANTT – TSO, IL, *Diligências...*, Op. Cit., fls. m0014.

²⁰⁶ SANTOS, Jocélio Teles dos. De pardos disfarçados a branco pouco claros: classificações raciais no Brasil dos séculos XVIII – XIX. *Afro-Ásia*, Salvador, nº 32, pp. 115 – 137, 2005.

²⁰⁷ VIANA, Larissa. *O idioma da mestiçagem*, Op. Cit., p. 103.

²⁰⁸ *Consulta do Conselho Ultramarino ao Rei D. João V sobre o que o vice-rei do estado do Brasil da conta do desacato que se cometera na Igreja de São Pedro do lugar da Moritiba termo da Vila de Cachoeira por um moleque crioulo de nome Francisco, escravo do padre Manuel da Silva Teixeira*. Op. Cit, fólio 0113.

mestiços”²⁰⁹. A documentação inquisitorial foi omissa, e a secular o definiu como branco. Apenas o seu ofício de sapateiro foi frisado por ambas as instâncias.

Sobre esta ocupação, não sabemos se os serviços de calçados estavam prosperando. No entanto, nosso artífice não estava ocioso, pois falou, em determinado momento, que elaborou a sua bolsa com “huns pedaços de chamalotecos²¹⁰ de ouro que lhe havião sobrado de uns sapatos que fizera”²¹¹.

A passagem do escravo do cigano Palermo foi suficiente para atizar a curiosidade do sapateiro Pedro Gonçalves. Ele também estava imerso neste mundo de deslocamento, pois seu pai viera dos Açores, e provavelmente ele estava ciente das questões da travessia, isso numa dimensão mais ampla. Além do que também transitava pela região, pois todo o caso das *Diligências* foi desvelado por conta de seu deslocamento para uma festa religiosa na Vila de Cachoeira, vizinha de sua moradia cidadina. Diante de toda esta transitoriedade, o nosso sapateiro integrava ainda o universo das religiosidades populares coloniais, que poderiam não revelar tanto estranhamento para com um amuleto de proteção corporal daquele perfil. O contexto acabava exigindo este tipo de instrumento. Segundo Luiz Mott,

todo cristão só se sentia protegido se trouxesse em volta do pescoço algum talismã – os mais ortodoxos carregavam rosários, escapulários, bentinhos, medalhas milagrosas, *agnus-dei*, e relíquias variadas, enquanto os mais aficionados ao sincretismo misturavam a estas devoções de tradição católica, elementos alienígenas os mais diversos (...) os réus portadores de tais amuletos sincréticos eram suspeitos de dois graves crimes: ou ter feito pacto com o demônio (...) ou mais grave ainda, ter o suspeito cometido abominável sacrilégio, roubando uma hóstia consagrada e dela fazendo um dos ingredientes das famigeradas bolsinhas de mandinga.²¹²

Luiz Mott adiantou um pouco a nossa narrativa ao citar o uso de hóstias consagradas na feitura de amuletos. E esse foi o grande crime do nosso sapateiro - tratado como “execrando sacrilégio”, nos cabeçalhos das *Diligências* - apesar de acontecer de forma relativamente recorrente em todas as pontas do ultramar luso. O uso de elementos das ritualísticas cristãs, e não só as hóstias consagradas, integraram de forma bastante significativa o universo das magias, para desespero dos religiosos.²¹³ De

²⁰⁹ VIANA, Larissa. *O idioma da mestiçagem*, Op. Cit., pp. 37 - 38.

²¹⁰ De acordo com o dicionário de Rafael Bluteau, “Chamalote” seria uma espécie de seda, ou mesmo um material feito com lã de camelo. “Chamaloteco”, ao nosso ver, seria uma variação de “Chamalote”. BLUTEAU, Rafael. *Diccionario da lingua portuguesa...*, Op. Cit., p. 260.

²¹¹ IANTT – TSO, IL, *Diligências...*, Op. Cit., fls. m0013.

²¹² MOTT, Luiz. *Bahia: Inquisição e Sociedade*. Salvador: Edufba, 2010, p. 103.

²¹³ SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, Op. Cit., p. 294.

acordo com James Sweet, “Mesmo os rituais que envolviam orações cristãs e o uso de objetos sagrados eram vistos com suspeita, devido ao facto de serem muitas vezes aplicados por pessoas “profanas”, “contrárias” à santidade das palavras e objetos utilizados”²¹⁴. Este trecho evoca a ideia de magia *versus* religião que ampara estas linhas, formuladas por Pierre Bourdieu. Segundo o pensador francês, ambas as dimensões seriam definidas por quem estivesse habilitado ou não para a manipulação dos mistérios sacrais, como dito em linhas anteriores.²¹⁵

Mas não só com fins de proteção as hóstias eram furtadas das igrejas. Joana Antônia, como exemplo, era escrava do latoeiro Antônio dos Santos Leitão, e foi acusada em 1749 de bruxaria e feitiçaria por desacatar hóstias consagradas. Possuía 16 anos quando foi autuada pelo Santo Ofício, sendo natural de Angola e moradora em Lisboa. Disse que quando tinha entre sete e oito anos, subtraiu uma quantidade de azeite de seu senhor e, temendo ser castigada, correu ao quintal tentando jogar-se no poço. Não conseguiu, e em grande aflição invocou o demônio para que ele a acudisse. Ele apareceu, e entre as diversas narrativas de acontecimentos durante seus encontros, que duraram alguns anos, ela afirmou que o demônio pediu que

o adorasse arrenegando da Fé de Christo Senhor Nosso e que quando comungasse tirasse da boca a particula consagrada e lhe fizesse desacatos, o que ella logo fez pondosse de joelhos disse ser dele, adorando-o como Deos, e arrenegando da Fé Catholica e outrosy prometendo lhe fazer os desacatos que pudesse a particula consagrada e que com effeito dahy por diante em todas as occazioes em que comungava que forao muitas, tirando da boca a dita particula e levando-a para caza em hum lenço, a lançava por terra e lhe punha os pes e depois de bem pisada ou a comia ou a lançava fora em agoa suja²¹⁶

A motivação de elaborar uma bolsa de mandinga, com uma hóstia consagrada em seu interior, só chegou aos domínios de Pedro Gonçalves após uma conversa com o capitão mor das Entradas de Muritiba, o *pardo* Valentim Pereyra. De acordo com Valentim “o mais seguro deffensivo para o corpo era hua partícula consagrada e que a procurasse (...) e a trouxesse ao pescosso”²¹⁷. De acordo com esta inquirição de Pedro Gonçalves, o capitão apenas falou de hóstias como proteção, sem falar da feitura de bolsas. Já em outra, o sapateiro apresentou uma fala mais completa do capitão mor,

²¹⁴ SWEET, James H. *Recriar África*, Op. Cit., p. 194.

²¹⁵ BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

²¹⁶ IANTT – TSO, IL, Processo de Joana Antonia. Proc. núm. 348, Portugal, Lisboa, 1749, fls. m0009. (Disponível em: <<http://digitarq.dgarq.gov.pt/details?id=2300222>>, acesso no dia 10/02/2012)

²¹⁷ IANTT – TSO, IL, *Diligências...*, Op. Cit., fls. m0012.

revelando ainda mais detalhes de suas motivações para elaborar um amuleto. Disse ele que Valentim Pereyra “lhe dicera não comprasse a dita bolça de mandinga, mas sim solicitasse hua particula sagrada, e q. a troucesse com sigo, q este era o melhor defencevo, p^a q não podese ser ofendido dos seos inimigos, não entrasse ferro no seo corpo”²¹⁸. Assim, cremos que o capitão possuía um mínimo de conhecimento do que era e para que servia uma bolsa de mandinga, que poderia já ser conhecida pela região; e também quando ele fala que Pedro “solicitasse hua particula” talvez fosse para com o próprio escravo do cigano.

Não foi revelado o motivo pelo qual o capitão aconselhou a não efetivação da compra da bolsa de mandinga, construída e mercadejada pelas mãos do escravo Pedro, evocado a poucas linhas. Um parêntese: se até o contato com o capitão Valentim, Pedro Gonçalves ainda aventava a compra, é possível que tanto o cigano como o seu escravo ainda estivessem pelas redondezas. Pela propriedade da fala do capitão Valentim, através da resposta do inquirido, talvez ele desconfiasse da existência da hóstia na bolsa do escravo do cigano. Este pode ser um motivo, já que ele evocou hóstias como proteção. Talvez o próprio escravo Pedro tenha afirmado a inexistência da hóstia em seus produtos – fato que pode justificar a recusa da transação na citação acima, como dito. Descuido do cigano por oferecer um amuleto incompleto – nos moldes coloniais setecentistas -, estratégia discursiva de Pedro Gonçalves perante os religiosos, são todas possibilidades. A fala de Valentim, do parágrafo anterior, ainda reitera o que conceituamos em momento anterior: da finalidade das bolsas em sua blindagem corporal contra ofensas de inimigos do portador.

Uma hipótese deve ainda ser aberta: pela propriedade em que o capitão mor das Entradas Valentim Pereyra prescreve este amuleto, não deixamos de inferir a possibilidade dele mesmo já ter a sua bolsa de mandinga, talvez com uma hóstia em seu núcleo, dada a natureza das atividades que desenvolvia, sendo funcionário da municipalidade e sujeito aos deslocamentos que também tratamos, em partes, a poucas linhas. Acreditamos que seu posto possa ter contribuído neste conhecimento, a ponto de licencia-lo a prescrever com firmeza ao sapateiro Pedro Gonçalves Pereira. Segundo James Sweet, “Era muito frequente que soldados levassem bolsas para se protegerem de facas e armas de fogo”²¹⁹. Sabemos que Valentim não era propriamente um soldado, no

²¹⁸ IANTT – TSO, IL, *Diligências...*, Op. Cit., fls. m0038.

²¹⁹ SWEET, James H. *Recrutar África*, Op. Cit., p. 240.

entanto seu posto poderia atravessar demandas semelhantes às enfrentadas pelos soldados.

Momento oportuno, devemos dizer que enxergamos o escravo Pedro, o cigano Palermo, bem como o próprio capitão mor das Entradas, Valentim Pereyra, como *homens de caminho*, de acordo com as definições da pesquisadora Isnara Ivo.²²⁰ Todos eles se apresentaram em trânsitos de alguma forma, sujeitos aos riscos destes traçados. A pesquisa de Isnara Ivo não se refere às nossas circunscrições espaciais, no entanto, os homens que a autora conceitua evocam trajetos semelhantes aos citados acima. Em suas assertivas, eram aqueles que estavam envolvidos nas demandas econômicas pelos sertões, sendo assim “denominados pelas autoridades quando se referiam a contratadores, administradores de passagens, comboieiros, viandantes, passadores e transeuntes que circulavam pelos caminhos de terras e de águas”²²¹. Nas perspectivas das trocas culturais destes trânsitos, “Foram eles que realizaram a transposição das fronteiras culturais, (...) no ato de mediação, os mediadores culturais tanto sofrem as ações como são agentes dela”²²².

Prosseguindo, após as instigações do escravizado e do receituário do capitão mor, restava a Pedro Gonçalves adquirir o tão almejado elemento – uma hóstia consagrada. A igreja matriz de São Pedro do Monte da Muritiba, a qual possuía orago de mesmo nome, foi o local escolhido para fornecer as hóstias. Neste momento, entra na trama outro réu, tratado enquanto Francisco *crioulo*, sacristão da referida igreja matriz e escravo do reverendo Manuel da Silva Teixeira, vigário local, citado em outras linhas.

Não sabemos a quanto tempo o *crioulo* Francisco exercia este ofício de sacristão. Ao que podemos inferir, tempo suficiente para compreender o funcionamento de algumas cerimônias e as transições de seu espaço – atividades rotineiras de seu ofício. Ele afirmou, em sessão de genealogia de seu interrogatório, datado de 23 de setembro de 1738, em Salvador, que era natural da Freguesia de São Pedro do Monte da Muritiba, filho de uma preta mina chamada Theodora. Sua mãe já era defunta neste período. Era escravo do vigário da referida Freguesia, e é possível que sua mãe também tenha sido, apesar da omissão das falas quanto a isso. Possuía cerca de doze anos durante o desenrolar destes fatos.²²³

²²⁰ IVO, Isnara Pereira. *Homens de Caminho: trânsitos culturais, comércio e cores nos sertões da América portuguesa, século XVIII*. Vitória da Conquista: Edições UESB, 2012.

²²¹ IVO, Isnara Pereira. *Homens de Caminho*, Op. Cit., p. 20.

²²² Idem, p. 34.

²²³ IANTT – TSO, IL, *Diligências...*, Op. Cit., fls. m0018.

Os documentos são omissos no que diz respeito a qualquer tipo da relação entre os dois acusados. No entanto, ambos os interrogatórios afirmam que foi o sapateiro quem procurou o sacristão em busca das hóstias consagradas. Obviedades à parte, estes últimos períodos mereceram ser inseridos neste texto devido às dúvidas que temos de um ter conhecido o outro apenas nestes termos. E também na omissão de um ou outro interrogado, ou mesmo das documentações. Se Pedro Gonçalves frequentava as ritualísticas católicas do lugar, provavelmente sabia quem era o sacristão. Na fala de Pedro Gonçalves, o *crioulo* Francisco era apenas o que “serve a dita Igreja fechando e abrindo as portas dela”²²⁴. Porém, no interrogatório de Francisco, este revela ter acesso a muitos outros espaços sagrados do templo cristão, incluindo o conhecimento de onde habitava a chave do sacrário – espaço sagrado, geralmente no altar mor das igrejas, no qual se depositam as hóstias consagradas.

Antes de desenrolar o trajeto do corpo de Cristo – a hóstia consagrada – do sacrário da matriz de Muritiba até a bolsa de mandinga do sapateiro Pedro Gonçalves, e já que tratamos de “obviedades” no parágrafo anterior, alguns pontos nos chamaram atenção. Se o nosso sapateiro justificou nos inquiridos que tratou de seu complexo mágico – a bolsa com a hóstia dentro – de forma respeitosa, dizendo que “trouxera sempre consigo ao pescoço a dita bolssa e com ella dormia”²²⁵, e ainda que, quando foi recebe-la de Francisco, embrulhou-a em um papel limpo e guardou-a na algibeira, por que então não a solicitou diretamente ao vigário Manuel da Silva Teixeira? Já que este era o “agente do sagrado”, habilitado à manipulação dos mistérios sacrais.

O universo de crenças mágicas pode ser definido a partir de quem manipula ou não o Sagrado, de acordo com o sociólogo francês Pierre Bourdieu, como dito. De acordo com ele, inspirado em Max Weber, “a supressão de um culto sob influência de um poder político ou eclesiástico, em prol de uma outra religião, que, reduzindo os antigos deuses à condição de demônios, deu origem no curso do tempo à oposição entre a religião e a magia”²²⁶. Deste modo, esta concepção mostra os “agentes do Sagrado” enquanto determinantes para legitimar uma prática religiosa. Só o vigário local da matriz de Muritiba estava habilitado a manipular as hóstias consagradas, e estas últimas também possuíam usos específicos. Nem Pedro Gonçalves nem o *crioulo* Francisco poderiam retirar as hóstias do sacrário, independente da finalidade. Atitudes neste

²²⁴ IANTT – TSO, IL, *Diligências...*, Op. Cit., fls. m0011.

²²⁵ Idem, fls. m0014.

²²⁶ BOURDIEU, Pierre. *Gênese e estrutura do campo religioso*. Op. Cit., p. 44

sentido seriam reprovadas e tidas como heterodoxas, e justamente por isso que foram realizadas ocultamente.

Apesar de ter se mostrado arrependido, alegando ser “rústico e rapaz”²²⁷, o fato de Pedro Gonçalves não ter procurado diretamente ao vigário a hóstia consagrada para proteger seu corpo revela certo conhecimento da heterodoxia. Preferiu pedir ajuda ao sacristão *crioulo*, talvez por possuir alguma semelhança à licenciosidade do escravo do cigano Palermo em alienar objetos sagrados. Em seus interrogatórios, o *crioulo* Francisco explica pormenorizadamente como retirou a hóstia do sacrário e a entregou a Pedro Gonçalves. E a sua narrativa mostra um caráter comercial à transação, já que Pedro Gonçalves ofereceu meia pataca pelo serviço, semelhante ao ocorrido com o escravo Pedro. De acordo com o dicionarista português Rafael Bluteau, uma pataca era uma moeda de prata que, no Brasil, valia 220 réis.²²⁸ Por “trinta moedas de prata” Jesus Cristo foi traído por Judas, como apontam as narrativas do Evangelho de Mateus, sobre sua Paixão e Morte.²²⁹ Por meia pataca, a hóstia consagrada foi retirada dos sombrais sagrados para integrar uma feitura de proteção no Recôncavo setecentista.

De início, o crioulo Francisco duvidou que fosse realmente ser recompensado pelo serviço por este valor, e só posteriormente efetivou os termos da transação. Isso quem afirmou foi Pedro Gonçalves Pereira em seus depoimentos. O cuidado que o sacristão teve ao negociar, duvidando do pagamento, e como fez para retirar a partícula consagrada do sacrário – que trataremos mais à frente – nos leva a pensar que ele pudesse já ter feito esse tipo de serviço para outros indivíduos. Mesmo ele afirmando que “só esta vez fizera o referido, nem outra alguma pessoa o rogara ou induzira para o fazer”²³⁰.

Em consulta, a 10 de outubro de 1738, do Conselho Ultramarino para o rei D. João V, sobre o mesmo caso das *Diligências*, é mencionado que de acordo com “algumas informações extrajudiciais entendia, que alem da primeyra particula, se tinhão roubado mais duas de que estão indiciados dous mulatos”²³¹. Pela leitura que fizemos destas

²²⁷ IANTT – TSO, IL, *Diligências...*, Op. Cit., fls. m0014.

²²⁸ BLUTEAU, Rafael. *Diccionario da língua portuguesa...*, Op. Cit., p. 169.

²²⁹ *Bíblia Sagrada*. Edição Pastoral. São Paulo: Editora Paulus, 1990. Mateus 26, 14 – 16. O Evangelista Mateus é o único que cita a quantidade de trinta moedas. Já nos Evangelhos escritos por Lucas (22, 5) e Marcos (14, 10) apenas é informado que Judas traiu “por dinheiro”. Agradeço a meu colega Djalma Melo por me apresentar esta diferença nos relatos bíblicos.

²³⁰ IANTT – TSO, IL, *Diligências...*, Op. Cit., fls. m0020.

²³¹ *Consulta do Conselho Ultramarino ao Rei D. João V sobre o que o vice-rei do estado do Brasil da conta do desacato que se cometera na Igreja de São Pedro do lugar da Moritiba termo da Vila de Cachoeira por um moleque crioulo de nome Francisco, escravo do padre Manuel da Silva Teixeira*. Op. Cit., fôlio 0117.

documentações, é possível que estas duas partículas roubadas tenham alguma ligação com o caso das *Diligências*, através da pessoa do sacristão Francisco. Deter auxiliado outros indivíduos nestas transações heterodoxas. No entanto, não dispomos de mais detalhes, além do que, existiu uma série de conflitos entre os poderes seculares e inquisitoriais no que concerne ao andamento deste caso.

As *Diligências* não nos fornecem muitos indícios sobre outros furtos de objeto sagrados na região, mas alguns pesquisadores mostraram como os próprios religiosos já possuíam uma tradição de negociar objetos cristãos – bentinhos, contas, verônicas, *Agnus-Dei*, relíquias, indulgências - de forma bastante suspeita.²³² O próprio Antonil disse, em seu *Cultura e Opulência*, ao tratar das obrigações do capelão, que ele não “se faça mercador ao Divino, ou ao humano, porque tudo isso muito se oppõe ao estado clerical, que professa, e se lhe proíbe por varios Summo Pontifices”²³³. Ao *humano*, o nosso cronista refere-se à escravidão africana, ao *Divino*, a qualquer transação ilícita do Sagrado. Vemos que ao que concerne ao humano esta advertência foi muitas vezes esquecida, e, ao sagrado, talvez obedecessem à mesma ordem. Não é de todo fantasioso imaginar que as hóstias também pudessem entrar nesta economia.

No caso de José Fernandes, de meados do século XVIII, como exemplo, ele afirmou, inicialmente, que foram “os padres” que lhe deram as hóstias para a feitura de sua bolsa.²³⁴ E, do início ao fim do processo, entre questões acerca de magias e dos usos das hóstias furtadas, se procurou saber se realmente foram os religiosos que deram. José Fernandes era um lavrador pardo, morador na Vila Real e Freguesia de Nossa Senhora da Abadia, fronteira entre os atuais Estados de Sergipe e Bahia, e foi acusado de retirar a hóstia da boca também para a feitura de uma bolsa de mandinga.²³⁵ Ele não procurou intermediários em seu intento, ao se arriscar bem mais ao tramitar sua heterodoxia em meio ao próprio ritual eucarístico. Francisco Alvares de Brito, o nosso já conhecido “Diabo Menino”, também se utilizou desta mesma estratégia para conseguir as hóstias – foi até a mesa da comunhão e, após comungar, retirou a hóstia da boca. Levando-a consigo para a confecção de bolsas e magias.²³⁶

²³² MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. Op. Cit., pp. 191 – 192.

²³³ ANTONIL, André João. *Cultura e Opulência do Brazil*, Op. Cit., p. 20.

²³⁴ IANTT – TSO, IL, *Processo de José Fernandes*. Núm. 8909, Portugal, Lisboa, 1760. (Disponível em: <<http://digitarq.dgarq.gov.pt/details?id=2309039>>, acesso no dia 17/02/2011)

²³⁵ Analisamos este caso no formato de comunicação oral, intitulada Hóstias e mandingas: magias de proteção na Bahia setecentista, durante o III Simpósio de História Regional e Local -UNEB, 2013.

²³⁶ IANTT – TSO, IL, *Processo de Francisco Alvares de Brito*. Op. Cit.

Estratégia semelhante à de Francisco Alvares de Brito e de José Fernandes ocorreu em 1780, na igreja matriz de São Felipe da Vila de Maragogipe, Recôncavo da Bahia, em que “cometeo hum homem natural da mesma Vila com barbara temeridade o sacrilegio e dezacato de tirar da boca a sagrada formula, depois de a comungar, escondendo-a na sua algibeira – p^a fins supersticiozos”²³⁷. O réu confessou posteriormente, de forma que a hóstia foi encontrada em sua casa “dentro em um papel indecentemente guardada (...) de donde foi conduzida pelo paroco em procissão para a freguesia daquele districto”²³⁸. Este caso teve tamanha repercussão que, se fez necessária também

hum demonstração publica de sentimento por este execrando delicto, ordenei por hum bando a som de caixas, que todos os Ministros da Rainha, Minha Senhora, Officiaes Militares, e Nobreza desta Cidade se vestissem de luto nos quatro dias em que se fazião na Catedral as preces, e procissão de penitencia, que o Cabido mandou fazer. O mesmo Cabido fez no dia seguinte ao da procissão hum festa em dezagravo do Sacramento.²³⁹

O nosso sapateiro Pedro Gonçalves não ousou tamanho risco, optando por subornar o sacristão da matriz local. De acordo com o *crioulo* Francisco, as hóstias foram extraídas do sacrário, por ele, num dia de sábado do mês de agosto de 1738. Ao meio dia, ele se deslocou para fazer os *sinais de Ave Maria*, com o dobrar dos sinos da igreja, de costume naquele horário. Após cumprir sua obrigação de sacristão, ele fechou todas as portas da igreja e correu para a sacristia. Chegando lá, se apoderou das chaves que encerravam o caixão da sacristia, no qual se guardavam os paramentos litúrgicos, entre outros ornamentos, dos rituais sacros católicos. Estes paramentos também eram utilizados em práticas mágicas, já que entravam em contato com os rituais de sacralização cristãos. Pedras d’Ara²⁴⁰, patenas²⁴¹ e sanguinhos²⁴² – que participavam dos

²³⁷ *Offício do Governador Marquez de Valença para Martinho de Mello e Castro, em que lhe dá parte de um sacrilégio commettido na Egreja matriz de S. Filippe da Villa de Maragogipe, e da devassa que mandou tirar sobre esse facto criminoso, cujo autor se achava preso.* Bahia, 30 de junho de 1780. Fundo: Castro e Almeida. APEB – AHU - Cx. 55, doc. n° 10631. Fólio 0441. Agradeço a Urano Cerqueira de Andrade por compartilhar comigo este documento.

²³⁸ *Offício do Governador Marquez de Valença para Martinho de Mello e Castro, em que lhe dá parte de um sacrilégio commettido na Egreja matriz de S. Filippe da Villa de Maragogipe, e da devassa que mandou tirar sobre esse facto criminoso, cujo autor se achava preso.* Op. Cit., fólio 0441.

²³⁹ Idem, fólio 0442.

²⁴⁰ A pedra d’Ara era um “pedaço de mármore contendo orifício interno onde são depositadas relíquias de santos mártires e sobre o qual os sacerdotes consagram a hóstia e o vinho – possuía grande significado mágico por ser indispensável à realização do mistério da Eucaristia. As Constituições Primeiras da Arcebispoado da Bahia chamavam-na de “altar portátil”: sempre que o sacerdote dissesse missa fora do altar da igreja, deveria leva-la consigo e colocá-la sobre uma mesa, celebrando sobre ela”. SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, Op. Cit., p. 284.

rituais eucarísticos -, círios de velas, pedaços de pia batismal, contas de rosários, entre outros, eram todos visados nas magias coloniais.²⁴³

A Igreja possuía grande cuidado com todos os seus objetos rituais, como era de se esperar. Para termos uma ideia, as *Constituições Primeiras*, visando evitar qualquer tipo de profanação, traz em seu Título XXVI, no Livro IV – que aborda, em suma, questões voltadas para os eclesiásticos, o patrimônio da Igreja e a reverência nos espaços sagrados -, indicações sobre como tratar até dos ornamentos envelhecidos das igrejas. Peças de madeira, telhas, entre outros fragmentos maiores, deveriam ser queimados e/ou enterrados no próprio adro da casa de Deus.

Por tanto, conformando-nos com a disposição dos Sagrados Canones, ordenamos que a madeira, pedra e telha que se tirar de alguma Igreja, ou Capella, se não possa dar, nem vender para uso profano sem licença nossa (...) e fazendo-se o contrário do que aqui dispomos, se incorrerá em pena de excomunhão maior ipso facto, e de mil réis applicados para o Meirinho, e acusador.²⁴⁴

Mas não só estes objetos eram visados, e nem todo furto destinava-se à magia, como mostra a carta de 26 de junho de 1735, de Manuel Gonçalo de Carvalho, Juiz de Fora da Cidade da Bahia. O elemento que se destaca num furto ocorrido neste período, na igreja matriz da Cidade da Bahia é a prata. Segundo ele, depois do furto da âmbula²⁴⁵ da Sé, “se tem feito outros m^{tos} furtos nas Ig^{ras} della e seos suburbios, levando de alguas ao mesmo tempo tres lampadarios de prata e varios castiçaes”²⁴⁶, sem que os responsáveis fossem devidamente punidos. O mesmo Juiz de Fora se mostra um tanto exaltado, ao dizer ainda neste documento que na América portuguesa a esta “casta de delinquentes (...) nunca faltou couto, e agasalho superior, q atrapallace e fizesse ficar frustrado todo e qualquer justo procedim^{to} q contra elles se ouvece de ter inda q foce a

²⁴¹ Pequeno prato de metal, no qual as hóstias são condicionadas no momento da celebração da Missa.

²⁴² “O sanguinho, ou sanguíneo (como diz hoje), era um pedaço de pano fino, do formato de um guardanapo, utilizado pelos sacerdotes para limpar o cálice após a consagração do vinho em sangue de Cristo. Encerrada a missa, era geralmente guardado na sacristia; roubá-lo e trazê-lo consigo seria como trazer sobre si o sangue de Jesus.” SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, Op. Cit., p. 285.

²⁴³ Idem, p. 294.

²⁴⁴ VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Op. Cit., p. 264.

²⁴⁵ Âmbulas são pequenos vasos onde são guardados os Santos Óleos.

²⁴⁶ *Carta do Juiz de Fora, Manuel Gonçalo de Carvalho ao rei [D. João V] sobre os furtos de várias peças da Igreja Matriz da Cidade da Bahia*. Bahia, 26 de junho de 1735. Fundo: Documentos Avulsos. APEB – Cx. 51, doc. n° 4491. AHU – Baía, cx. 55, doc. n° 1731. Fólio 0440. Agradeço a Urano Cerqueira de Andrade por compartilhar comigo este documento.

custa de estranhos e reprovados meynos”²⁴⁷. O tom das palavras nos leva a crer que os furtos, e a impunidade, eram bem frequentes.

Os ourives foram responsabilizados, em parte, pelo grande número de furtos das pratarias. E a solução apresentada foi a extinção de parte destes oficiais, em especial os que fossem negros, descendentes de africanos ou pessoas de pouca fé. Nos termos da documentação, estes

furtos senão faz sem o concurço de algu Ourivez que funda, e dê sahida a prata, tomey o expediente de fazer extinguir a mayor parte dos que há nesta praça, por serem muitos negros, e mullatos, captivos, e forros, e outros homens de pouca Fé, reduzindo os de melhor nata a numero certo prohibindo que os de ouro fação obra de prata²⁴⁸

Esta ordem foi dada ao Senado da Câmara pelo Conde de Sabugosa, vice-rei do Brasil.

Cinco anos mais cedo, o mesmo Conde de Sabugosa participou de uma troca de cartas em que se apresentavam preocupações para com os furtos nas igrejas. Dois furtos foram listados na mesma Sé da Bahia, e foi mandado realizar uma devassa sem muito sucesso. As soluções apontadas foi que se distribuíssem editais pelos locais públicos da cidade, oferecendo, inclusive, quatro mil cruzados em prêmio para a pessoa que denunciasse o(s) delinquente(s). Porém, em rodapé no mesmo documento, lemos uma nota um tanto desanimadora:

Mandey publicar esta resolução de V. Mag^{de} e fixar copias della nos lugares mais publicos deste governo, porem ate o presente se não tem descoberto o agressor deste delicto, que por todas as circunstâncias foi o mais grave, e escandalozo que se pode considerar.²⁴⁹

Só para encerrar este ponto, encontramos um documento datado de 14 de março de 1739, endereçado ao Conde das Galveas, então vice-rei do Brasil, apontando que, diante dos numerosos registros de furtos aos templos sagrados, “Fuy servido por resolução de dezasseis de Agosto deste prezente anno, em consulta de meu Conselho

²⁴⁷ *Carta do Juiz de Fora, Manuel Gonçalo de Carvalho ao rei [D. João V] sobre os furtos de várias peças da Igreja Matriz da Cidade da Bahia*. Op. Cit., fólhos 0440 e 0441.

²⁴⁸ Idem, fólio 0444.

²⁴⁹ *Carta do Vice-rei e Capitão-general do Brasil, conde de Sabugosa, Vasco Fernandes César de Menezes ao rei [D. João V] comunicando que ainda não foi descoberto o agressor que cometeu dois furtos na Sé da cidade da Bahia*. Bahia, 12 de julho de 1730. Fundo: Documentos Avulsos. APEB – Cx. 37, doc. n.º 3343. AHU – Baía, cx. 31, doc. n.º 57. Fólio 0295. Agradeço a Urano Cerqueira de Andrade por compartilhar comigo este documento.

Ultramarino criar de novo para esta Cidade da Bahya o lugar de Juiz do Crime”²⁵⁰. Alguns termos são listados sobre como proceder para a criação do cargo e como encaminhar determinadas situações. Se o cargo realmente foi criado, e se os crimes diminuiriam, não encontramos registros.

Outros títulos das *Constituições Primeiras*, nas circunscrições do IV Livro, abordam o trato com o físico das igrejas. Por ora, só este nos interessa. E, neste sentido, o *crioulo* Francisco estava bastante enrascado. Pois se para estes elementos que não necessariamente rodeavam o núcleo “mais sacro” das igrejas – como o lugar de assento do sacrário – existia tantas prescrições, imagine para o seu caso, em que se utilizou de sua condição de sacristão para efetivar transações heterodoxas deste porte.

No mesmo corpo normativo das *Constituições Primeiras*, em seu I Livro – que trata da fé católica e das doutrinas -, no Título XVII, o cuidado com o sacrário e seu respectivo conteúdo, bem como quem deveria ter acesso a ele, é listado. No cabeçalho desta sessão lemos: “Em que Igrejas ha de haver sacrario para estar o Santíssimo Sacramento: E em que modo ha de estar: E quem há de ter a chave do sacrário”²⁵¹. Para além das descrições físicas dos sacrários, que abordaremos em momento mais propício, a sessão demonstra o cuidado como o corpo de Cristo deveria estar encerrado, ou melhor, guardado. Foi prescrito que todos os pertences do culto eucarístico, entre cofres, sacrários e âmbulas, deveriam estar “fechado com chave particular, e distinta da chave, com que deve estar sempre fechado o Sacrario, e ambas serão douradas; as quaes o Parocho terá sempre em seu poder, trazendo-as com muito aceio, e não juntas com outras chaves”²⁵².

Percebemos, nas falas, que o vigário da matriz onde as hóstias foram furtadas, o padre Manuel da Silva Teixeira, se aproximou do que as *Constituições Primeiras* disseram acima, já que o sacristão Francisco apontou os procedimentos até chegar às chaves do sacrário. Ele, após abrir a gaveta do caixão da sacristia, se apoderou da “chave do sacrário [localizada] em hua tampa de boceta pegando da dita chave do sacrário pendente de hua fita de couro se foi com Ella ao sacrário e abrindo o tirara da

²⁵⁰ *Carta do [Vice-rei e Capitão-general do estado do Brasil], André de Mello e Castro, [Conde das Galveas], ao rei [D. João V] sobre o cumprimento da ordem para a criação de um Juiz do Crime a fim de se fazer as diligências necessárias nos furtos das igrejas.* Bahia, 14 de março de 1739. Fundo: Documentos Avulsos. APEB – Cx. 64, doc. n.º 5463. AHU – Baía, cx. 66, doc. n.º 70. Fólio 0090. Agradeço a Urano Cerqueira de Andrade por compartilhar comigo este documento.

²⁵¹ VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Op. Cit., p. 42.

²⁵² Idem, pp. 42 e 43.

ambula hua partícula consagrada”²⁵³. Os tempos de auxílio aos ritos sagrados da referida igreja permitiram a Francisco *crioulo* saber como e por onde agir em sua demanda. Ou ele mesmo já teria traçado este caminho, com objetivo semelhante, em outra ocasião. Desconfiamos, e não é demais repetir.

Só para citarmos um trecho ainda, a mesma sessão das *Constituições*, evocada a poucas linhas, conclui a parte referente à guarda dos sacrários dizendo que as chaves “nunca as entregará a pessoas leigas, como erradamente se fazem alguns Parochos em Quinta-Feira maior até dia de Paschoa”²⁵⁴. O texto proíbe o acesso de leigos à sensibilidade destes mistérios sacrais, mostrando, inclusive, exemplos de práticas reprováveis. No entanto, o conjunto normativo mostra-se opaco diante das inúmeras variáveis que poderiam se abrir nos ditames do ortodoxo e do heterodoxo. Talvez o padre Manuel confiasse bastante em seu escravo, assim como muitos outros vigários, a ponto de lhe incumbir espaços aos quais fora sagrado a defender. Não era só à torre sineira que o nosso *crioulo* tinha acesso, mas a todo o resto da igreja. Inclusive aos sacrários.

Se o *crioulo* Francisco tinha consciência do que estava fazendo não sabemos. As falas que por ventura atravessam a documentação, de que “obrra e cometera este execrando sacrilegio sendo que reconhece como christão baptizado nascido e criado entre os brancos”²⁵⁵, não atestam sua piedade, já que muitos moldavam estratégias discursivas para se livrarem das garras repressoras do Santo Ofício. Se era católico, com o reforço dos rituais que sua condição de sacristão permitia participar, ou se mesmo circulava entre os ofícios daquela igreja apenas devido a sua condição de escravo do vigário, também não sabemos. O que nos interessa aqui é perceber como estas facetas espirituais desenvolvidas neste contexto colonial atravessavam sutilmente os espaços em que o cristianismo desenrolava suas cerimônias.

As igrejas eram lugares em que múltiplos sentidos se desenhavam, pois eram “o espaço por excelência das sociabilidades, do encontro dominical das famílias, das festas religiosas”²⁵⁶. Luiz Mott nos fala que devido a todas as adversidades da colônia, algumas práticas religiosas que eram realizadas no Reino, do lado de fora das igrejas, foram incorporadas ao seu interior. Tudo isso permitiu um afrouxamento dos cultos

²⁵³ IANTT – TSO, IL, *Diligências...*, Op. Cit., fls. m0019.

²⁵⁴ VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Op. Cit., p. 43.

²⁵⁵ IANTT – TSO, IL, *Diligências...*, Op. Cit., fls. m0020.

²⁵⁶ VAINFAS, Ronaldo. Moralidades brasílicas: deleites sexuais e linguagem erótica na sociedade escravista. In. SOUZA, Laura de Mello e. (org.) *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. Vol. I, São Paulo: Companhia das Letras, pp. 221 – 273, 1997, p. 260.

cristãos, de forma que o interior das igrejas não representava necessariamente o respeito e a piedade dos fiéis.²⁵⁷ Antonil, como exemplo, ao falar das obrigações do capelão das regiões produtoras de açúcar, disse que estes não deveriam consentir “risadas, nem conversações e práticas indecentes, não só na capella, (...) particularmente quando se celebra o sacrifício da missa”²⁵⁸.

Após se apoderar das hóstias, meio intento realizado, o *crioulo* Francisco tomou os devidos cuidados para que todas as pistas fossem apagadas. Mal sabia ele que todo o procedimento seria revelado pelos seus próprios lábios. Como ainda era meio dia, ele escondeu a partícula, envolta em algo que não conseguimos identificar, num sacrário velho que se localizava na sacristia. Novamente às *horas de Ave Maria*, ele entregou a encomenda a Pedro Gonçalves, “que estava a porta da Igreja esperando ele Reo”²⁵⁹, como construímos na ilustração a seguir. O sacristão disse que o sapateiro o importunou algumas vezes para obter as hóstias, pedido que ele objetou. Estranha a forma como a narrativa se encadeou entre a retirada das hóstias do sacrário e a prontidão de Pedro Gonçalves à porta da igreja para receber sua encomenda. Este, ao recebê-la, “metteo (...) a sagrada particula em hum papel que tirou da Algibeyra”²⁶⁰, levando-a consigo. Já era noite.

Figura III: O crioulo Francisco ao entregar a hóstia consagrada a Pedro Gonçalves Pereira, na porta da igreja matriz de São Pedro do Monte da Moritiba.

²⁵⁷ MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. Op. Cit.

²⁵⁸ ANTONIL, André João. *Cultura e Opulência do Brazil*, Op. Cit., p. 19.

²⁵⁹ IANTT – TSO, IL, *Diligências...*, Op. Cit., fls. m0020.

²⁶⁰ Idem.



Fonte: Felipe A. B. Rangel, 210mm x 297mm – 41g/m². Aquarela sobre papel, 2014.

Por este pequeno traçado, percebemos algumas das diversas compreensões e atitudes que permearam os espaços sagrados do ultramar luso. As manipulações de hóstias revelam níveis de apropriação espiritual que refletem as vivências místicas, culturais e sociais às quais aqueles indivíduos estavam submetidos. Mundo espiritual e material se intercalava, sem uma rígida sobreposição. O que os casos lidos, documentados pela Inquisição portuguesa, ou mesmo as documentações exploradas por outros autores revelam é um nível de aproximação com o Sagrado, sejam objetos rituais ou mesmo dimensões mais “finas e sensíveis”, como as hóstias, interpretadas de acordo com as experiências individuais dos fiéis. A interpretação ortodoxa cristã, apregoada

nos púlpitos das igrejas, pouco impacto tinha para uma parcela de fiéis. Ou mesmo, se o Sagrado era compreendido enquanto tal, dotado de diversos poderes, “estava quem sabe um desejo efetivo de humanizar Deus e torná-lo mais próximo”²⁶¹.

Do escravo do cigano Palermo, passando pelo capitão mor Valentim, até o sacristão Francisco, pesando as motivações do próprio Pedro Gonçalves, parcelas do cotidiano colonial foram sendo posicionadas. Estes fragmentos nos são caros, já que, para o que nos propomos, faz-se “necessário perceber as crenças e comportamentos cotidianos conectados à sociedade, economia e política”²⁶². E o próprio Sagrado, entendido enquanto instância sobrenatural, também foi posicionado entre as vivências desses indivíduos, revelando-se nos detalhes das documentações. Vale dizer que o Sagrado que evocamos, entre as interseções e reverses da magia e da religião, se aproxima da concepção weberiana acerca dos espíritos. De acordo com Weber,

O ‘espírito’, originalmente, nem é alma, nem demônio, nem sequer um deus, mas algo indefinido: material e mesmo assim invisível, impessoal, mas com uma espécie de vontade; é algo que confere ao ser concreto sua força de ação específica, que pode penetrar neste e, do mesmo modo, abandoná-lo – o instrumento que se torna inútil, o mago cujo carisma falha –, para desaparecer ou entrar noutra pessoa ou noutra objeto.²⁶³

É um Sagrado que se evoca, e que se manifesta entre as demandas diversas, seja seguindo o receituário da religião, ou mesmo da feitura de instrumentos mágicos dos colonos. Enxergamos as tenuidades destas definições, dadas as problemáticas interpretativas deste campo religioso. No entanto, através das leituras bibliográficas e na própria análise das fontes, esta reflexão, dentre tantas outras, foi a que mais forneceu corpo ao que nos propomos.

Por fim, nesta sessão, registramos a queixa do nosso sacristão, o *crioulo* Francisco. Para além dos arrendimentos solicitados pelos religiosos, *ecoados*²⁶⁴ em suas falas, o sapateiro, depois de todo o seu trabalho “fora para sua casa, mas que lhe não dera a meya pataca que lhe promettera”²⁶⁵. Encerrado o assunto para o *crioulo* Francisco. Depois de todo o trabalho para conseguir as hóstias, este era o maior lamento de nosso intrépido sacristão.

²⁶¹ SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, Op. Cit., p. 147.

²⁶² VAINFAS, Ronaldo. *Os protagonistas anônimos da história*, Op. Cit., p. 90.

²⁶³ WEBER, Max. *Sociologia da Religião* (tipos de relações comunitárias religiosas). In. WEBER, Max. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. 4ª Ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, pp. 279 – 418, 2000, p. 280.

²⁶⁴ GINZBURG, Carlo. *O Inquisidor como antropólogo*. Op. Cit.

²⁶⁵ IANTT – TSO, IL, *Diligências...*, Op. Cit., fls. m0020.



Capítulo V - A BOLSA DE MANDINGA, OU, A FEITURA DE PROTEÇÃO DE PEDRO GONÇALVES PEREIRA

Pedro Gonçalves Pereira voltou para casa, após os fatos apresentados nas últimas linhas. Talvez seu semblante apresentasse um misto de terror e vitória, justamente por ter conseguido retirar da Igreja um objeto tão precioso como uma hóstia consagrada. Não seria tarefa fácil atravessar os sombrios sagrados, ir até o altar mor, para destronar seu intento de proteção. Especulações sentimentais à parte, as documentações nos negaram maiores detalhes acerca do percurso do nosso sapateiro, da igreja de São Pedro da Muritiba até sua casa. Em sua cabeça, entre o turbilhão de possibilidades de pensamentos, talvez soasse de forma mais significativa as prescrições do sacristão Francisco: “não dicesse a pessoa alguma o que havia passado”²⁶⁶.

Estes eram tempos de repressão religiosa, e a Inquisição portuguesa ainda distendia seus longos tentáculos por todos os domínios d’*El Rey*. O Tribunal do Santo Ofício português foi criado em 1536, através da bula *Cum ad nil magis*, promulgada pelo papa Paulo III. Os cristãos-novos eram o alvo principal dos portugueses ao solicitarem a inquisição a Roma.²⁶⁷ O tribunal rastreava heresias, e esta não consistia necessariamente na dúvida dos dogmas ou das deliberações da Igreja, mas na não aceitação da correção, insistindo no erro.²⁶⁸ Existiram quatro tribunais: o de Lisboa (com jurisdição sobre a América portuguesa), Évora, Coimbra e Goa - este último era o único localizado fora da região metropolitana.

A pesquisadora Ana Margarida Pereira aponta a existências de diversas cartas de religiosos e de cristãos velhos da América portuguesa, solicitando constantemente a instalação de um tribunal do Santo Ofício por estas paragens, além do interesse Real neste sentido. Segundo a autora, vários fatores se colocaram, no desenrolar de séculos, para impedir a instalação de um tribunal na América lusa, e o que possui maior destaque foi justamente a incompatibilidade de interesses dos representantes do órgão

²⁶⁶ IANTT – TSO, IL, *Diligências...*, Op. Cit., fls. m0013.

²⁶⁷ MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. *História da Inquisição portuguesa*. Op. Cit., pp. 23 a 30.

²⁶⁸ SCHWARTZ, Stuart B. *Cada um na sua lei: Tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico*. São Paulo: Companhia das Letras; Bauru: Edusc, 2009, p. 38.

inquisitorial e da monarquia portuguesa. Apesar de todas as suas interseções, a convergência de interesses nem sempre foi possível.²⁶⁹

Por mais que na América lusa não existissem tribunais, como dito, foram empreendidas quatro visitas no intuito de rastrear delitos: a de 1591 a 1595, abrangendo a Bahia, Pernambuco, Itamaracá e Paraíba; a de 1618 a 1621, na Bahia; a de 1627 a 1628, nas capitanias do Sul – e menos conhecida²⁷⁰; e a de 1763 a 1769, desenrolada no Grão-Pará. As visitas eram mecanismos de efetivação da presença inquisitorial nos territórios mais distantes dos tribunais. Para além das visitas, vale dizer, a peça fundamental para o funcionamento da engrenagem inquisitorial eram os agentes habilitados – em especial os comissários.²⁷¹

A feitiçaria, um dos crimes sob a alçada do Santo Ofício, era emoldurada pela Inquisição nas “artes diabólicas”, já que, segundo os religiosos, o próprio demônio estaria por trás das potencialidades mágicas, através de um pacto entre ele e o mago/feiticeiro. Em nossas análises, encontramos no Regimento Inquisitorial de 1640, o segundo dos quatro que estiveram em vigor durante toda a vida dos tribunais, no Título III, intitulado *Dos Inquisidores*, a primeira menção às práticas mágicas, num grande resumo de crimes. O trecho prescrevia penas

Contra os que fazem irreverências, ou desacato ao santíssimo Sacramento, imagens de Cristo Senhor nosso, de nossa Senhora, ou dos Santos; ou lhes negam a veneração, que se lhes deve, ou recebem o santíssimo Sacramento não estando em jejum; contra os que usam de arte mágica; contra os feiticeiros, sacrílegos, adivinhadores, astrólogos judiciários, que prognosticam absolutamente o futuro; e contra os que invocam o diabo, e tem pacto com ele.²⁷²

Outros crimes são citados ainda, como a solicitação, sodomia e bigamia. O trecho citado aponta alguns aspectos das artes mágicas, associadas ainda aos pactos demoníacos, com destaque para o uso de objetos sagrados do catolicismo em seu cerne.

²⁶⁹ PEREIRA, Ana Margarida Santos. A criação de um tribunal no Brasil – uma questão longamente debatida. In: PEREIRA, Ana Margarida Santos. *A Inquisição no Brasil: aspectos de sua actuação nas capitanias do Sul (de meados do séc. XVI ao início do séc. XVIII)*. Portugal: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, pp. 63 – 76, 2006.

²⁷⁰ PEREIRA, Ana Margarida Santos. Terceira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil. Capitanias do Sul, 1627 – 1628. *Politéia: História & Sociedade*, Vitória da Conquista, Vol. 11, nº1, pp. 35 – 60, jan./jun. de 2011.

²⁷¹ SOUZA, Grayce Mayre Bonfim. *Para remédio das almas*, Op. Cit.

²⁷² REGIMENTOS do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal [1552, 1613, 1640, 1774] In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil*. Rio de Janeiro, nº. 392, Jan./Dez., pp. 495 – 1020, 1996, p. 703.

Ainda no Regimento de 1640, sob o Título XIV, intitulado *Dos feiticeiros, sortilégios, adivinhadores, e dos que invocam o demônio, e tem pacto com ele, ou usam de arte de astrologia judiciária*, encontramos a seguinte descrição, mais pormenorizada, acerca das feitiçarias, falando sobre jurisdições e procedimentos:

Ainda que conforme o direito, dos crimes de feitiçarias, sortilégios, adivinhações, e quaisquer outros desta mesma espécie, pudessem conhecer os Inquisidores somente quando em si continham heresia manifesta; com tudo pela Bula de Sixto V. lhes está cometido o conhecimento de todos os crimes, posto que não sejam heréticos; assim porque ao menos não carecem de suspeita de heresia, como pela superstição, que há neles tão contrária à Religião cristã. Por tanto se alguma pessoa fizer feitiçarias, sortilégios, ou adivinhações usando de cousas, e superstições heréticas, incorrerá nas penas de excomunhão, confiscação de bens, e em todas as mais, que em direito estão postas no crime de heresia.²⁷³

De acordo com as definições de Rafael Bluteau, a *magia*, que se encontra interligada ao verbete *mágica*, seria a arte de fazer efeitos maravilhosos, por segredos naturais ou por ações diabólicas.²⁷⁴ Bebendo desta fonte, entre outras, Francisco Bethencourt apresenta dois campos principais dos quais se subdividem a magia: a *magia natural* e a *magia diabólica*.²⁷⁵ A magia natural seria a que por meios naturais os homens seriam capazes de produzir efeitos extraordinários. A magia diabólica seria aquela em que o demônio estaria com plena participação nos atos sobrenaturais, através de pactos e invocações. Neste bojo, o elemento chave, para Bethencourt, é a ideia de *prodígio*, inerente às duas formas de magia. Segundo ele,

Os prodígios procedem, portanto, das virtudes extraordinárias de certos elementos da natureza, do engenho humano e da intervenção do demônio. A fronteira entre magia natural e magia diabólica, entre virtude e superstição, é tênue e fluida, dependendo em muitos casos não de diferenças de conteúdo, nem sequer de forma, mas dos processos de legitimação consagrados pela Igreja e pela Coroa.²⁷⁶

Ou seja, tendo como centro os elementos da natureza, o engenho humano, ou mesmo as potencialidades diabólicas, o prodígio seria a eficácia da conjugação do intento mágico com estes respectivos elementos. O prodígio seria a comprovação da eficácia da *feitura*, para nosso caso. No entanto, o autor não deixa de apontar a

²⁷³ REGIMENTOS do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal [1552, 1613, 1640, 1774] In. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil*. Rio de Janeiro, nº. 392, Jan./Dez., pp. 495 – 1020, 1996, pp. 854 - 855.

²⁷⁴ BLUTEAU, Rafael. *Diccionario da língua portuguesa...*, Op. Cit., p. 42.

²⁷⁵ BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*, Op. Cit., pp. 171 – 172.

²⁷⁶ Idem, p. 172.

tenuidade das fronteiras entre as formas de magia, tendo em vista que, para o caso português, as formas de julgar e classificar as práticas mágicas eram imensamente diversas. Os tribunais régios, os eclesiásticos e o Santo Ofício possuíam jurisdições sobre as feitiçarias – sendo um crime *mixti fiori*, ou foro misto. Isto se justifica por que as próprias artes mágicas eram extremamente plásticas, de forma que elaborar um único enquadramento iria excluir uma série de outras atitudes. A Inquisição era invocada apenas quando existia suspeita de heresia.

As *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, do início do século XVIII, também dedicam uma de suas partes à “Arte Magica”. No Livro V, Título III, intitulado *Das feitiçarias, superstições, sortes, e agouros*, as ditas artes são definidas como “formar apparencias fantasticas, transmutações de corpos, e vozes, que se oução, sem se ver quem fala, e outras cousas que excedem a efficacia das cousas naturaes”²⁷⁷. Os que as praticassem deveriam ser punidos com a excomunhão. Nenhum instrumento mágico é citado neste trecho, para além do próprio corpo do mago/feiticeiro, que aparece como o território em que o “fantástico” poderia ser realizado.

No Título IV, Livro V, das mesmas *Constituições*, intitulado *Que nem-uma pessoa tenha pacto com o demonio, nem use de feitiçarias: e das penas em que incorrem os que o fizerem*, existe uma série de práticas associadas ao pacto com o demônio, tratadas no âmbito das feitiçarias. Lemos que, quem fizesse pacto com o demônio

ou o invocar para qualquer effeito que seja, ou usar de feitiçarias para mal, ou para bem, principalmente se o fizer com pedras de Ara, Corporaes, e cousas sagradas, ou bentas, a fim de legar, os deslegar, conceber, mover, ou parir, ou para quaesquer outros effeitos bons, ou máos, incorrerá em excommunhão maior *ipso facto*.²⁷⁸

De acordo com este Título, as feitiçarias baseadas em pactos estavam proibidas, independente de finalidade benéfica ou maléfica. Os objetos cristãos utilizados nestes intentos também foram citados e proibidos, advertidos de excomunhão aos seus praticantes. O trecho citado ainda elenca formatações de magia próximas às práticas de nossos sujeitos. Nas *Diligências* o pacto diabólico não foi citado, nem por parte dos religiosos nem dos acusados. Optamos pela não definição das magias registradas nas *Diligências*, se natural ou diabólica, levando em consideração justamente a fluidez entre

²⁷⁷ VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Op. Cit., p. 314.

²⁷⁸ Idem, pp. 314 – 315.

os dois campos, evocada por Bethencourt ao falar sobre os prodígios. E também para não cairmos em armadilhas e julgarmos, assim como os religiosos, as *feituras* tratadas nas documentações.

No entanto, já que tocamos em todas estas compreensões da magia, vale citar o Título V, Livro V, das mesmas *Constituições Primeiras*, subsequente desta mesma série, intitulado *Das penas dos que usão de cartas de tocar, e de palavras, ou bebidas amatorias, ou cousas semelhantes*. Nesta passagem, os religiosos afirmam punições

estritamente para todos os nossos subditos, que usem de palavras, cartas de tocar, e de cousas, que afeiçoem, e alienem os homens de suas mulheres, e as mulheres de seus maridos, e de medicamentos, que tirem o juízo, ou consumam os corpos. (...) fica concluindo, que as taes palavras, e obras procedem de algum commercio, familiaridade, e pacto com o Demonio. Porém se por outra via se mostrar, que as taes palavras se dizem, e as taes obras se fazem por engano, e fingimento sem algum effeito, e só afim de ganhar dinheiro, serão os delinquentes castigados arbitrariamente com penas pecuniárias, e corporaes, de modo, que semelhantes desordens se atalhem.²⁷⁹

Ambos os corpos normativos, o Regimento Inquisitorial e as *Constituições Primeiras*, associam as magias e o pacto com o demônio. Apesar desta semelhança, estas duas esferas poderiam ainda interpretar e proceder de forma diferenciada de acordo com o delito cometido. E, para o caso português, a Coroa ainda tinha um grande poder sobre o desfecho destes casos.

Ainda neste trecho das *Constituições*, é citada a natureza charlatã que poderia envolver a feitiçaria – não tendo, deste modo, a atuação diabólica como centro. É interessante lembrarmos das atitudes de Francisco Álvares de Brito, o nosso citado “Diabo Menino” cachoeirano, que em fins do século XVIII, furtava objetos sagrados das igrejas, elaborava bolsas de magias, e vendia a “tabaréus” em troca de galinhas e dinheiro. Em seu caso aparecem facetas da presença sobrenatural do demônio, no entanto, esta questão do embuste também é tratada por quem o denunciou.²⁸⁰

Na sessão anterior tratamos dos procedimentos de compreensão de uma feitura de proteção no século XVIII, a bolsa de mandinga de Pedro Gonçalves Pereira, tratando de indivíduos e de seus respectivos posicionamentos em alguns momentos da elaboração da trama das magias. Para cada um dos envolvidos, um tipo de conhecimento, fruto de suas próprias vivências, esteve vinculado, respaldando suas atitudes. Nesta sessão, exploraremos elementos do momento em que a bolsa citada nas

²⁷⁹ VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras...*, Op. Cit., pp. 315 – 316.

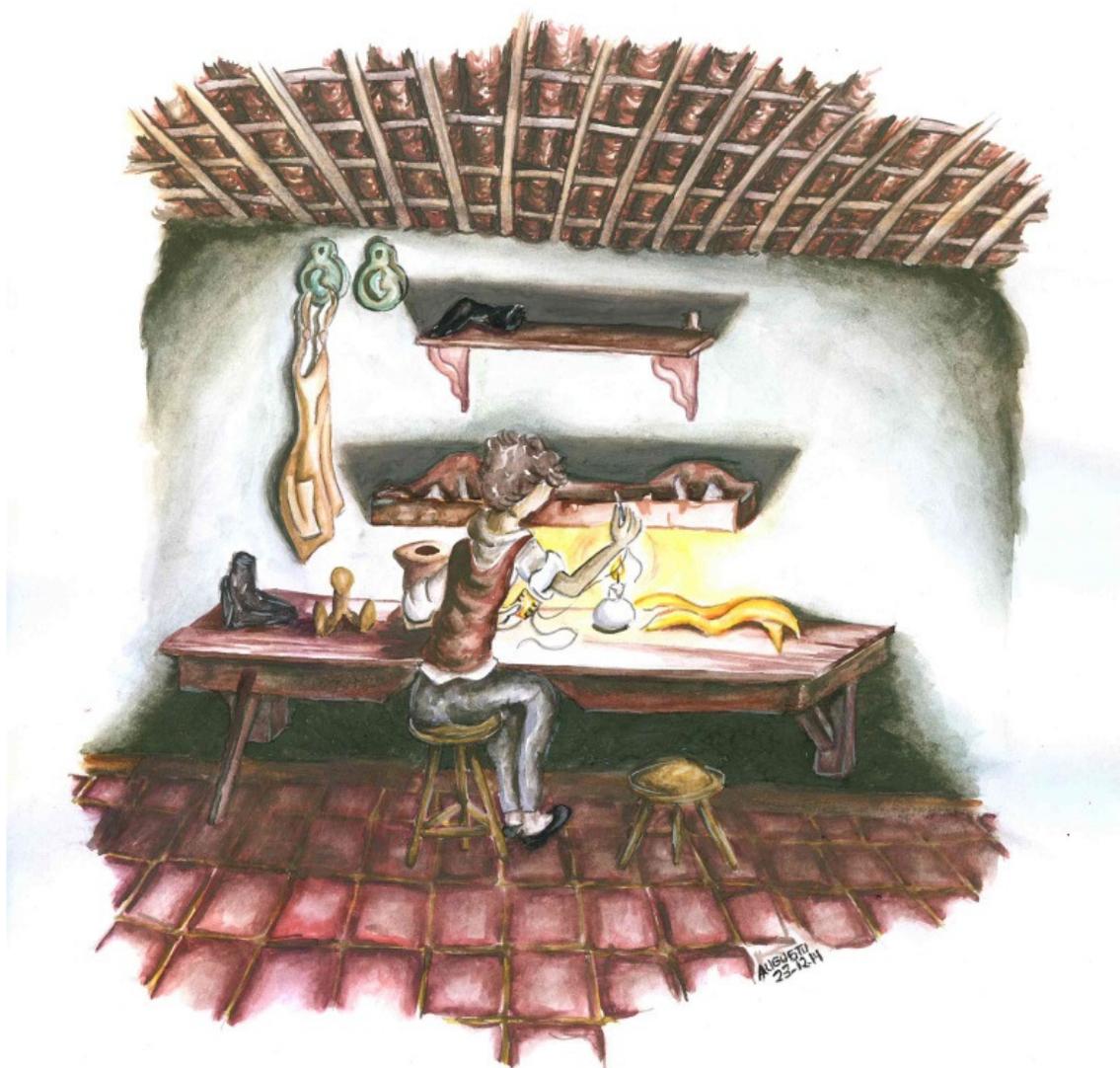
²⁸⁰ IANTT – TSO, IL, *Processo de Francisco Alvares de Brito*. Op. Cit.

Diligências foi construída, até a sua revelação. Seguida dos procedimentos criminais empreendidos pelos religiosos.

Na mesma noite, de agosto de 1738, a bolsa de mandinga foi confeccionada, como nos mostra a ilustração a seguir. Pedro Gonçalves Pereira não mencionou a presença dos pais no momento em que voltou para casa, pois poderiam estar dormindo, ou mesmo ausentes. Ele provavelmente se deslocou para o lugar em que trabalhava com os calçados, já que, como dito antes, aproveitou “huns pedaços de chamalotecos de ouro que lhe havião sobrado de uns sapatos que fizera”²⁸¹ para confeccionar seu amuleto de proteção. Interessante como ele utilizou os mesmos instrumentos de trabalho do dia a dia para elaborar seu talismã sagrado. Assim, no âmbito das magias, a experiência cotidiana dos indivíduos – suas vivências - fornecia suporte para que o sobrenatural se materializasse. São estes elementos que compõem a nossa ótica das *feituras*, e esta é a perspectiva de vivência, de experiência cotidiana com que lemos o caso das *Diligências*.

Figura IV: Pedro Gonçalves Pereira, em casa, ao confeccionar sua bolsa de mandinga.

²⁸¹ IANTT – TSO, IL, *Diligências...*, Op. Cit., fls. m0013.



Fonte: Felipe A. B. Rangel, 210mm x 297mm – 41g/m². Aquarela sobre papel, 2014.

As documentações referentes às práticas mágicas mostram-se como reveladores sociais e culturais. Um único arquivo é capaz de conter em seus procedimentos elementos contextuais, vontades e desejos dos envolvidos, entre outros. De acordo com Francisco Bethencourt, em suas análises sobre as magias em Portugal quinhentista, “A magia constitui, a meu ver, um revelador social e, sobretudo, um observatório privilegiado para a compreensão da sociedade do Antigo Regime em seus níveis de profundidade”²⁸². A noção de vivência, evocada inúmeras vezes neste texto, trata do cotidiano dos indivíduos envolvidos no caso em tela. Nossa concepção de vivência foi

²⁸² BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*, Op. Cit., p. 45.

cunhada a partir do trabalho de Emanuel Le Roy Ladurie²⁸³, dentre os inúmeros trabalhos que conceituam esta noção. Esta escolha fundamentou nossas ideias acerca das vivências dos nossos sujeitos históricos justamente pelo fato de o autor utilizar o termo em seu trato documental, operacionalizando-o de acordo com as fontes, que, em termos, obedece a mesma natureza das nossas – fontes inquisitoriais. Além do perfil dos casos selecionados.

De acordo com Emanuel Le Roy Ladurie, ao abrir uma sessão específica de sua *Montaillou*, acerca do que ele entende por “fatias de vida, cotidianas e substanciais”²⁸⁴, nos diz que “Na parte mais baixa da camada geológica, examinaremos, tanto quanto possível, o mundo minudente dos gestos de que é tecida a vida cotidiana. Os problemas da vida amorosa, sexual, conjugal, familiar e demográfica reterão em seguida a nossa atenção”²⁸⁵. Neste sentido, toda esta sorte de atitudes, individuais e/ou coletivas, integram este universo das “vivências” tratadas pelo autor.

Para o caso do sapateiro Pedro Gonçalves Pereira, suas vivências se traduzem nos pequenos fragmentos de informações, como o de seu trabalho com calçados, como exemplo, que aparece ainda no momento em que ele elabora a sua bolsa de mandinga, como tratado acima. Partindo deste ponto das vivências, a noção de *feitura* toma corpo. Pois se configura, justamente, a partir delas, de suas visões de mundo, por vezes compartilhada, e da manipulação da matéria prima disponível.

Os detalhes materiais a respeito de sua bolsa só aparecem em outro lugar das confissões do réu, quando ele diz que foi “fabricada por elle de chamalote cor de ouro pendente por um cordão de linhas brancas, a qual era quadrada e não muito grande”²⁸⁶. Deste modo, o cuidado na confecção é percebido, o qual revela-se, inclusive, na escolha de um cordão enquanto laçado a rodear o pescoço, de material diferente do corpo da bolsa, feito com cordão branco – provavelmente de alguma meada que, possivelmente, destinada a ser cadarço de algum sapato, acabou por ser sustentáculo deste pêndulo sacro.

Coincidências à parte, e também devido às obstruções acerca das motivações dos sujeitos, a cor dourada da bolsa de mandinga de nosso sapateiro assemelha-se à coloração dos sacrários das igrejas. De acordo com o Título XVII das *Constituições Primeiras*, citado em outro momento, referente aos tratos do material do ritual

²⁸³ LE ROY LADURIE, Emmanuel. *Montaillou*, Op. Cit.

²⁸⁴ Idem, p. 17.

²⁸⁵ Idem, p. 175.

²⁸⁶ IANTT – TSO, IL, *Diligências...*, Op. Cit., fls. m0010 e m0011.

eucarístico, é descrito de forma pormenorizada como deveriam ser as condições materiais dos sacrários. Inicialmente, lemos que os sacrários deveriam se conservar “com toda a decencia possível, estando sempre no Altar maior, ou em outro, se o houver mais accommodado para o culto de tão Divino Sacramento”²⁸⁷. De forma que o receptáculo do corpo de Cristo fosse armazenado no lugar de maior visibilidade e importância nos interiores das igrejas. Alguns se assentavam no altar mor, outros se localizavam em capela especial, numa das laterais do altar principal.

O interior dos sacrários também aparece em meio às prescrições. Segundo as *Constituições Primeiras*:

Serão os ditos Sacrarios dourados por fora, e muito melhor se tambem o forem por dentro: e quando não possa ser, serão por dentro forrados de setim, damasco, veludo raso carmesim, ou ao menos de tafetá da mesma côr, para que pareça digno aposento, em que está encerrado JESUS Christo nosso Senhor. E no cofre que se costuma ali ter, (que será forrado do modo sobredito) quando não sirva em seu lugar para o mesmo effeito alguma ambula de prata dourada por dentro, e por fóra, estará a Sagrada Hóstia, e as partículas que parecerem bastantes, que hão de ser renovadas ao menos cada quinze dias, em corporaes de linho fino, ou de hollanda muito limpos. E para levar o Senhor aos enfermos haverá outra ambula de prata, podendo ser, dourada assim por dentro, como por fora.²⁸⁸

Avançamos um pouco dos objetivos da inserção desta citação, trazendo outros elementos para além da descrição do interior dos sacrários, apesar de serem aspectos que também estamos a abordar. Fica patente o cuidado com que os religiosos tinham ao armazenar e manipular o corpo simbólico de Jesus Cristo. Tecidos finos, metais preciosos, todos deveriam ornar o entorno de seu recinto sagrado. Neste trecho, vemos os nomes de alguns objetos citados durante o furto empreendido pelo *crioulo* Francisco. Pelas informações, ao menos nas impressões que tivemos, a igreja matriz de São Pedro da Muritiba cumpria com os preceitos referentes à acomodação do corpo de Jesus Cristo.

No entanto, isso poderia não ser tão uniforme, dada a toda sorte de variações e adaptações das colônias. Laura de Mello e Souza localizou um caso interessante, acerca de Gaspar Coelho, alfaiate e criado doméstico. Ele, ao ir à missa e constatar a falta de hóstias suficientes para todos os fiéis, sugeriu que “se distribuísse tapioca entre eles, como se fosse hóstias”²⁸⁹. Para além das ironias do caso, vemos que alguns colonos

²⁸⁷ VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras...*, Op. Cit., p. 42.

²⁸⁸ Idem, p. 42.

²⁸⁹ SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, Op. Cit., p. 200.

conseguiam adaptar, de formas extremamente particulares, os preceitos religiosos vindos de além mar. Se o corpo de Cristo poderia abandonar o amassar do fino trigo, existe pertinência na hipótese de que o seu habitar pudesse sofrer alguma outra adaptação de mesmo teor.

Talvez, aos mais incrédulos, aquilo tudo não passasse de um pequeno biscoito, embebido nas crenças religiosas dos padres. No entanto, não podemos subestimar o número de colonos que acreditavam no poder das hóstias. Desde os mais religiosos, que acreditavam nos mistérios eucarísticos, até os que tinham uma visão mais plástica, digamos assim, que viam o poder da hóstia como elemento também de importância para a elaboração das magias, como os sujeitos do caso em tela. Estas variáveis eram imensas, e segundo Luiz Mott, “do mais piegas papa-hóstias ao mais irreverente libertino-agnóstico, cristalizavam-se diferentes tipos de vivência e práticas privadas tendo a religião como centro”²⁹⁰. Católicos ou não, muitos acreditavam no poder circundante às hóstias. E o primeiro discurso que promoveu este poder do corpo simbólico de Jesus Cristo foi proferido pela Igreja, seguindo interpretações diversas. Nossos sujeitos históricos, da trama das *Diligências*, se localizam entre estes extremos, compreendendo o poder do culto às hóstias, não necessariamente de forma ortodoxa.

Vemos certo cuidado do sapateiro Pedro Gonçalves ao acomodar a hóstia em sua bolsa de mandinga. No momento dos trânsitos ele envolve a hóstia em papéis, substituindo o “lenço de rendas”²⁹¹ em que o sacristão Francisco lhe entregou. Pode ser que existisse cuidado e zelo para com o que estava sendo envolvido, diante dos papéis e rendados. Mas pode ser também que fosse o único material de embrulho encontrado. Afinal, algumas igrejas possuíam coleções de paninhos bordados. Vale tratar novamente da cor da bolsa feita por nosso sapateiro – cor de ouro. A mesma cor indicada para revestir os sacrários das igrejas pelas *Constituições Primeiras*. Mas, coincidências à parte, relacionar estes dois aspectos, sob o prisma de um cuidado, ou mesmo estética, seria forçar, por demais, as possibilidades. Afinal, nem toda bolsa de mandinga era dourada, nem muito menos podemos afirmar que elas aspiravam a ser sacrário.

Os casos do baiano José Fernandes e do angolano Vicente de Moraes enriquecem nossa narrativa acerca destes elementos. Para o primeiro, não encontramos uma descrição tão pormenorizada acerca da construção da bolsa. Sabemos apenas que, após

²⁹⁰ MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. Op. Cit., p. 175.

²⁹¹ IANTT – TSO, IL, *Diligências...*, Op. Cit., fls. m0012 e m0013.

conseguir a hóstia “metera dentro de huma bolça e a trosera consigo”²⁹². No caso de Vicente de Morais, a bolsa podia ser chamada de “Salamanca, a outro paulista, ao terceiro cabo verde”²⁹³, de acordo com uma das testemunhas. Outros materiais, de outras bolsas, são citados no mesmo processo de Vicente. Como uma de “xita cozida”²⁹⁴, outra “de damasco por fora e por dentro”²⁹⁵, e outra ainda “de burel por fora”²⁹⁶.

O cuidado com as hóstias, uma vez no interior das bolsas, é revelado em uma das falas de Pedro Gonçalves Pereira. Durante um de seus interrogatórios ele diz, após descrever a feitura de seu amuleto, que “trouxe (...) sempre a dita bolssa ao pescoço the o dia assima recontado”²⁹⁷. Ou seja, depois de feita, ele não a separou mais de seu corpo. Apenas em alguns momentos, como a própria documentação descreve, que ele, durante a dança na qual participou na festa de Nossa Senhora do Bom Sucesso, retirou a bolsa do pescoço para que não fosse danificada com o excesso de suor.

Em alguns momentos o nosso sapateiro passa a se referir apenas à bolsa, e não à hóstia dentro de um recipiente, o que nos leva a acreditar que, no momento em que as hóstias, bem como por ventura outros elementos, eram inseridas no interior dos complexos mágicos, perdiam parte do seu caráter individual, formando um mesmo conjunto mágico. Seria isso também que este processo de *feitura* iria gerar: os elementos não perderiam completamente a sua potencialidade anterior à própria feitura, no entanto, não seriam reconhecidas apenas pelo seu poder individual. Falariam, a partir de então, em conjunto. A hóstia não era mais uma simples hóstia, apesar de não perder suas propriedades. Era uma hóstia de uma bolsa de mandinga – e aí está a diferença.

Parte desta integração é perceptível na fala de algumas testemunhas, que também enxergaram a hóstia a partir de sua inclusão no complexo mágico. A hóstia das mandingas não era mais apenas a hóstia dos sacrários, que os fiéis comungavam nas celebrações eucarísticas. De acordo com a fala de Vitoriano dos Santos, uma das testemunhas das *Diligências*, e o primeiro a descobrir a bolsa de Pedro Gonçalves, após levar o complexo mágico ao convento do Carmo, na Vila da Cachoeira, o religioso que o atendeu, “tirou os papelinhos da mesma bolça, e vendo a particula a foi recolher em

²⁹² IANTT – TSO, IL, *Processo de José Fernandes*. Op. Cit., fls. c0031.

²⁹³ IANTT – TSO, IL, *Processo de Vicente de Morais*. Proc. núm. 5477, Portugal, Lisboa, 1716 – 1717, fls. c0020. (Disponível em: <<http://digitalq.dgarq.gov.pt/details?id=2305504>>, acesso no dia 10/10/2011)

²⁹⁴ Idem, fls. c0069.

²⁹⁵ Idem, fls. c0070.

²⁹⁶ Idem, fls. c0071

²⁹⁷ IANTT – TSO, IL, *Diligências...*, Op. Cit., fls. m0013.

sacrário”²⁹⁸. Nesta primeira fala ficamos desconfiados se apenas a hóstia retornou ao sacrário, ou toda a bolsa foi junto. No entanto, este mesmo religioso que recebeu a denúncia, o Frei Francisco de Nazareth, já enquanto testemunha, tirou nossa dúvida. Ele disse que, “em a mesma bolça recolheu em hum canto do sacrário deste ditto convento”²⁹⁹. Ou seja, o complexo mágico completo, a bolsa com a hóstia consagrada em seu núcleo, estavam agora dentro (ou pelo menos próximos) do sacrário do convento de Nossa Senhora do Monte do Carmo, da Vila de Nossa Senhora do Rosário do Porto da Cachoeira!

Em nossa leitura, este é um dos ápices simbólicos da narrativa documental. Momento em que a feitura de proteção adentra, já com todos os seus significados e predicados, atribuídos em sua circulação para além do adro sagrado, novamente na igreja. Não só na igreja, mas em seu núcleo mais sacro, o sacrário. É a representação maior do desenho religioso da colônia portuguesa na América, conjugando os processos de desbravamento, expansão, colonização e evangelização. Respeitando, é claro, suas interseções. Diversas interpretações do ato se confundem, no momento em que o complexo mágico adentrou na igreja. Por que o religioso carmelita encerrou todo o complexo no âmago mais sacro da igreja do convento? Tentaremos desenrolar isso mais a frente. Sobre este ponto, ainda, talvez tenhamos cometido alguns exageros interpretativos, no entanto, consideramos que a entrada da hóstia na igreja da dita freguesia carregou uma série de importantes simbolismos. Afinal, não era mais uma simples hóstia; era uma hóstia embebida em lógicas mágicas.

Um parêntese deve ser aberto neste momento, de forma um tanto tardia. Dois dos últimos indivíduos citados são testemunhas das *Diligências*. As testemunhas interrogadas perfazem um total de cinco homens, em sua maioria brancos e residentes na Freguesia de Nossa Senhora do Rosário do Porto da Cachoeira. Duas delas eram frades carmelitas do convento do Carmo, que receberam a denúncia quando a bolsa foi apreendida. As outras três foram homens envolvidos com o momento da revelação da bolsa, depois que Pedro Gonçalves Pereira a perdeu. Discorreremos mais sobre as testemunhas na próxima sessão deste capítulo.

A fala de Frei Francisco de Nazareth esboçou uma possível justificativa para a inserção de todo o complexo mágico no interior do sacrário, como dito. Disse ele que a hóstia, que ele chama de “partícula”, estava “envolta em hum papel limpo, e outro por

²⁹⁸ IANTT – TSO, IL, *Processo de Vicente de Moraes*. Op. Cit., fls. m0032.

²⁹⁹ Idem, fls. m0034.

fora, a qual partícula mostrava ser ahy posta, sendo molhada, ou com alguma humidade, por q se achava pegada ao papel de sorte, q ao se abrir o papelinho lascou hua pequena parte da forma, q estava pegada, e a mais parte ralhada”³⁰⁰. O trecho acima é a fala de nosso religioso carmelita, baseado na descrição de Vitoriano dos Santos, no momento em que foi apresentada a primeira vez que a bolsa foi aberta, revelando seu conteúdo.

São citados papéis no interior da bolsa, junto com a hóstia. No entanto, não fica claro se possuíam qualquer símbolo inscrito, já que são tratados apenas como invólucros da hóstia. Alguns pesquisadores mostraram, explorando outras bolsas, que, além de outros ingredientes, orações eram inseridas em seu interior, como forma de potencializar a proteção.³⁰¹ Para Bethencourt “Os escritos com palavras sagradas, orações ou ensalmos [...] atestam o valor mágico da palavra escrita numa sociedade de analfabetos e semi-analfabetos”³⁰². Na bolsa que aparece no processo de José Fernandes, aqui mesmo na Bahia, citada em diversos momentos deste texto, possuía “huma oração intitulada do justo juiz cousa de São Cipriano”³⁰³. E também na bolsa do soldado angolano Vicente de Moraes, também citado, existiam orações em seu interior.³⁰⁴

A bolsa de José Fernandes, assim como a de Pedro Gonçalves, possuía hóstias consagradas como elemento nuclear. José Fernandes conseguiu a hóstia no momento da comunhão. Entrou na fila, comungou, e depois retirou a hóstia da boca, acreditando que ninguém havia visto. Ledo engano. Vicente de Moraes se aproveitou de sua condição de auxiliar dos religiosos locais – na igreja do presídio e fortaleza de Nossa Senhora da Conceição de Muxima, em Angola – para furtar hóstias, além de outros elementos de ritual eucarístico – uma patena e um sanguinho.

As hóstias foram largamente utilizadas nas magias, em especial no século XVIII. Não só as hóstias, na verdade, mas variados elementos do entorno do culto eucarístico – sanguinhos, patenas, pedras d’Ara, entre outros, como dito anteriormente. Outras vezes, fragmentos dos complexos mágicos eram levados às igrejas, para que “participassem” do ritual da missa, alguns – como escritos em papéis – eram colocados, inclusive, embaixo das toalhas dos altares, para que os rituais se realizassem sobre eles.³⁰⁵ Deste modo, inferimos que, nesta faceta do universo mágico, a missa possuía peso especial,

³⁰⁰ IANTT – TSO, IL, *Diligências...*, Op. Cit., fls. m0034.

³⁰¹ SANTOS, Vanicléia Silva. *As bolsas de mandinga no espaço Atlântico*, Op. Cit., pp. 200 a 206.

³⁰² BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*, Op. Cit., p. 92.

³⁰³ IANTT – TSO, IL, *Processo de José Fernandes*. Op. Cit., fls. c0097.

³⁰⁴ RANGEL, Felipe Augusto Barreto. *Soldado português e mestre mandingueiro*, Op. Cit., p. 03.

³⁰⁵ SANTOS, Vanicléia Silva. *As bolsas de mandinga no espaço Atlântico*, Op. Cit., p. 200.

pois, ou seus elementos, ou mesmo a presença diante da cerimônia, poderia conferir poderes sobrenaturais às magias.

A missa significava uma das maiores cerimônias do ritualismo católico, representando uma releitura da Última Ceia, na qual Jesus Cristo havia partilhado o pão com seus discípulos. Segundo a tradição cristã, Jesus Cristo, antes de sua Paixão, na cerimônia citada, repartiu o pão com seus apóstolos em um conjunto de ações dotado de grande simbologia. De acordo com o Evangelista São João, durante o cerimonial, Jesus

tomou um pão, agradeceu a Deus, o partiu e distribuiu a eles [apóstolos], dizendo: 'Isto é o meu corpo, que é dado por vocês. Façam isto em memória de mim.' Depois da ceia, Jesus fez o mesmo com o cálice, dizendo: 'Este cálice é a nova aliança do meu sangue, que é derramado por vocês.'³⁰⁶

O trecho acima apresenta as bases da instituição da Igreja Cristã, na qual Jesus Cristo “se fez pão” e deu de comer a todos os apóstolos, simbolizando assim uma comunhão mística na qual o corpo da Igreja deveria manter, entre si e com Ele. A atitude figurou como um “memorial perene da mesma Paixão”³⁰⁷. Deste modo, em uma compreensão talvez um pouco simplista das narrações bíblicas, a divindade suprema do cristianismo se fazia presente nos rituais eucarísticos e poderia permanecer no corpo dos fiéis através da comunhão, em uma grandiosa e complexa aproximação entre o homem e o sagrado, de forma particular e pública, simultaneamente.³⁰⁸

O pão, com o desenrolar dos tempos, foi transformado em hóstia, um pequeno biscoito de trigo. Segundo Chevalier, em seu dicionário de símbolos, “Hóstia designará toda vítima morta em sacrifício por uma grande causa [...] No Cristianismo é o Cristo, cujo sacrifício na cruz e a partilha do pão na ceia são comemorados pela liturgia da Eucaristia”³⁰⁹. Assim, a hóstia cultuada nas missas simbolizava o próprio corpo de Jesus Cristo, distribuído entre os fiéis como alimento espiritual.

O Sacramento Eucarístico, o ato de comungar integrando o corpo de Jesus Cristo, tornava-se um momento de extrema importância e, ao mesmo tempo, de perigo.

³⁰⁶ *Bíblia Sagrada*. Edição Pastoral. São Paulo: Editora Paulus, 1990. João.22, 19-20.

³⁰⁷ VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Op. Cit., p. 36.

³⁰⁸ No caso específico da Eucaristia, Lebrun aponta que “Com efeito, desde o Concílio de Trento difundiu-se entre as pessoas piedosas o costume de comungar mensalmente, chegando algumas a comungar todos os domingos ou até todos os dias. LEBRUN, François. As Reformas: devoções comunitárias e piedade pessoal. In: ARIÈS, Phillipe; CHARTIER, Roger. (orgs) *História da vida privada: da Renascença ao Século das Luzes*, São Paulo, Companhia das Letras, pp. 71 - 111, 1991, p. 82.

³⁰⁹ CHEVALIER, Jean. *Dicionário de símbolos: Mitos, Sonhos, Costumes, Gestos, Formas, Figuras, Cores e Números*. 4ª Ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1991, p. 497.

O risco, segundo as *Constituições Primeiras*, era por que “o que come, e bebe indignamente, em peccado este Sacramento, come, e bebe o seu juizo, e condemnação”³¹⁰. Era pecado grave comungar sem estar purificado, segundo alguns rituais católicos, como a Confissão. Isto foi reforçado pelas deliberações tridentinas.

O Concílio de Trento (dividido em três grandes sessões durante os anos de 1545 – 48, 1551 – 52, 1562 – 63), foi uma reunião geral da Igreja católica, envolvendo os seus principais membros, com o intuito de discutir e reordenar os princípios basilares da religião, em especial por conta da ameaça da Reforma Protestante. Em 11 de outubro de 1551, durante o pontificado de Júlio III, foi celebrada a XIII Sessão do referido concílio, na qual foram prescritas algumas diretrizes acerca do Santíssimo Sacramento da Eucaristia. No cabeçalho da dita sessão, intitulada *Decreto do Santíssimo Sacramento da Eucharistia*, é afirmado que a reunião,

se juntou, para expor a verdadeira, e antiga doutrina da Fé, e Sacramentos, e para dar remedio a todas as heresias, e outros detrimientos gravissimos, de que ao presente a Igreja de Deos miseravelmente se acha attribulada, e dividida em muitas, e diversas partes; desde o principio desejou sempre principalmente arrancar de sua raiz a zizania dos execraveis erros, e scismas que o homem inimigo semeou sobre a doutrina da Fé, uso, e culto da Sacrosanta Eucharistia, nestes nossos calamitosos tempos; a qual com tudo Nosso Salvador deixou na sua Igreja, como symbolo da sua unidade, e da caridade, com que quis estivessem unidos todos os christãos.³¹¹

O trecho acima faz uma alusão entre os objetivos gerais do Concílio de Trento e de sua sessão específica sobre os assuntos eucarísticos. Por um lado, seus autores apontam as calamidades que estavam acontecendo para com os assuntos da Fé, e citamos em particular a Reforma protestante de meados do século XVI, que balançava os seculares pilares do cristianismo europeu. Os religiosos citam cismas e heresias, realizadas contra o corpo místico da Igreja e para com o Sacramento da Eucaristia, e afirmam ainda que este havia sido instituído por Nosso Senhor Jesus Cristo para manter a união da Igreja, em seus principais serviços – tendo em vista que o Concílio discutiu a postura do setor eclesiástico - e também de seus principais dogmas, como o próprio sacramento eucarístico etc.

³¹⁰ VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Op. Cit., p. 37.

³¹¹ REYCEND, João Baptista. Sessão XIII: Decreto do Santíssimo Sacramento da Eucharistia. In. REYCEND, João Baptista. *O Sacrossanto e Ecumênico Concílio de Trento*. Em latim e português: dedicada e consagrada aos excelentíssimos e reverendíssimos senhores Bispos da Igreja Lusitana. Tomo I, Lisboa: Oficina Patriarchal de Francisco Luis Ameno, pp. 241 – 295, 1781, p. 241.

Dentre as suas deliberações, no que concerne ao Santíssimo Sacramento da Eucaristia, os religiosos apontam que

esta foi sempre a fé da Igreja de Deos: que logo depois da consagração, debaixo das espécies de pão, e vinho, existe o verdadeiro corpo de Nosso Senhor, e o seu verdadeiro sangue; mas por força das palavras o corpo debaixo da espécie de vinho, e a alma debaixo de ambas as espécies, por força daquela natural conexão, e concomitância, com que as partes de Christo Senhor Nosso, que resuscitou já dos mortos para nunca mais morrer, entre si se unem; e a Divindade por causa daquela sua admirável união hypostatica com o corpo, e a alma. Por cuja causa He verdade summa, que tanto se encerra debaixo de cada huma das espécies, como debaixo de ambas; pois todo o Christo, e inteiro existe debaixo de qualquer parte desta espécie; e do mesmo modo debaixo da espécie de vinho, e debaixo de qualquer das partes desta espécie.³¹²

Estes são os fundamentos da *transubstanciação*, no bojo eucarístico, figurando como um grande mistério do catolicismo romano. Após o ritual da consagração, o pão e o vinho oferecidos, se transformariam no corpo e sangue de Jesus Cristo, respectivamente, os quais os fiéis que estivessem devidamente preparados poderiam comungar. Deste modo, a hóstia consagrada torna-se um elemento de grande importância mística que acabou transbordando dos seus ritos próprios, para figurar entre as feitiçarias, em especial nos terrenos coloniais.

De acordo com as *Constituições Primeiras*, sobre o Sacramento eucarístico diante da estrutura sacramentária,

É o Santissimo, e Augustissimo Sacramento da Eucharistia na ordem o terceiro dos Sacramentos; mas nas excellencias o primeiro, e na perfeição o ultimo. Nas excellencias o primeiro, porque entre todos é o mais excellente, Divino, e soberano, pois não só contêm a graça, como os mais Sacramentos, mas encerra em si real, e verdadeiramente o Autor da mesma graça, e instituidor de todos os Sacramentos. É também na perfeição o ultimo, porque a perfeição de todos os mais se ordena, como disposição para este, que é o complemento da perfeição de todos os Sacramentos.³¹³

O trecho acima confere a importância deste Sacramento, ao qual a divindade suprema cristã poderia integrar, de forma relativamente material, o corpo de seus fiéis. Os outros sacramentos são ajustados tendo a eucaristia como topo, já que a lógica sacramental situava-se num processo, em fases em que os cristãos iriam, durante toda a vida, preparando-se nos moldes da religião.

³¹² REYCEND, João Baptista. Sessão XIII: Decreto do Santíssimo Sacramento da Eucharistia. Op. Cit., p. 251.

³¹³ VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Op. Cit., p. 35.

No Concílio de Trento, o clero “prohibe a todos os Fiéis de Christo, que daqui em diante se não atrevão a crer, ensinar ou pregar da Santissima Eucharistia cousa diversa, do que se explica, e define neste presente Decreto”³¹⁴. Estava oficializada a proibição de qualquer manipulação de hóstias consagradas, ou dos próprios paramentos de sua ritualística, que fugissem à lógica prescrita. A punição para os que se atrevessem a fazê-lo seria justamente a excomunhão, uma expulsão sumária de boa parte dos cultos católicos, o que, dada a efervescência de rituais que se desenrolavam em todas as extensões dos domínios portugueses e considerando também todas as interseções entre as cerimônias religiosas e de Estado, esta expulsão iria figurar enquanto uma “morte social”. Pedro Gonçalves Pereira, e também o sacristão Pedro *crioullo*, haviam ferido este preceituário tridentino.

Não só pelo Concílio de Trento, mas também nos regimentos inquisitoriais, como o de 1640, citado, existe também uma sessão especial, voltada para estas questões de alienação de hóstias e desacato aos sacramentos, intitulada *Dos que desacatam, ou fazem irreverência ao santíssimo sacramento do altar, ou as imagens sagradas, ou recebem o santíssimo sacramento, não estando em jejum*. Nesta sessão, o Santíssimo Sacramento se encontra no mesmo patamar das imagens sacras de culto, como a de Cristo, da Cruz e da Virgem Maria. Existe uma série de situações descritas neste texto específico, e também as suas respectivas penas. De um modo geral, segundo o primeiro parágrafo desta mesma sessão,

se alguma pessoa for tão ousada, que em desprezo do Santissimo Sacramento do altar, quebrar, derrubar, tomar, ou fazer algum outro desacato à Hóstia consagrada, ou ao Cálice consagrado, ou a alguma imagem de Cristo nosso Senhor, e de sua sagrada Cruz, ou da Virgem Maria nossa Senhora, será examinada pela dita culpa, e posta a tormento, pela presunção, que contra ela resulta de sentir mal de nossa santa Fé Católica, e confessando, que a cometeu por viver apartada da fé, se procederá contra ela, como contra herege formal.³¹⁵

Nos casos que se enquadrassem na descrição acima as penas iriam variar de acordo com a situação. De severos açoites pelas vias públicas – *citra sanguinis effusionem*³¹⁶ - ao degredo aos exaustivos trabalhos marítimos nas galés reais, ou para

³¹⁴ REYCEND, João Baptista. Sessão XIII: Decreto do Santíssimo Sacramento da Eucharistia. Op. Cit., p. 243.

³¹⁵ REGIMENTOS do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal [1552, 1613, 1640, 1774] Op. Cit., p. 854.

³¹⁶ Nos documentos inquisitoriais a seguinte frase significa “aquém do derramamento de sangue”, ou “açoitar até antes de se verter sangue”.

outras frentes de colonização que necessitassem de povoadores, em especial à região centro africana e a própria colônia americana. As manipulações indevidas do Santíssimo Sacramento eram então condenadas, visto a importância deste dogma enquanto símbolo máximo do catolicismo – corpo e sangue do próprio Jesus Cristo.

Para além das legislações religiosas, também a jurisprudência secular registrou punições para com este tipo de violação sacramental – em especial no bojo das artes mágicas. O Título III das Ordenações Filipinas – código de direito português -, intitulado *Dos feiticeiros*, nos disse que

Stabelecemos, que toda pessoa, de qualquer qualidade e condição que seja, que de Lugar Sagrado, ou não Sagrado tomar pedra de Ara, ou corporaes, ou parte de cada huma destas cousas, ou qualquer outra cousa Sagrada, para fazer com ella alguma feitiçaria, morra morte natural.³¹⁷

Após a listagem de todo um curioso conjunto de possíveis práticas mágicas feitas pelos feiticeiros, vemos ainda que a punição deveria ser:

se for peão, seja publicamente açoutado com barço e pregão pela Villa, e mais pague dous mil reis para quem o acousar. E se for Scudeiro, e dahi para cima, seja degradado para a Africa, per dous annos; e sendo mulher da mesma qualidade, seja degradada trez annos para Castro-Marim, e mais paguem quatro mil reis para quem o acusar.³¹⁸

José Pedro Paiva, analisou estes elementos citados, entre os séculos XVII e XVIII, apontando que de acordo com este texto da lei, entre as inúmeras práticas, o uso de coisas sagradas em feitiçarias e invocação de espíritos diabólicos, entre outros, “eram punidos com pena de morte, devendo-se no entanto atender ao estatuto social do acusado.”³¹⁹ Nestes termos, as legislações seculares eram bastante rigorosas, embora pouco se aplicasse.

Esta norma escrita – a legislação – não constitui um espelho fiel sobre a realidade social a qual se aplica, diretamente. No entanto, elas nos ajudam a entender a arquitetura do imaginário normatizador, que regia os sistemas jurídicos. Se os conjuntos normativos que conduziam esta sociedade trazem em seu conteúdo intensas alusões às

³¹⁷ CODIGO PHILIPPINO, ou, Ordenações e leis do Reino de Portugal: recopiladas por mandado d'El-Rey D. Philippe I. Livro V. Decima-quarta edição segundo a primeira de 1603 e a nona de Coimbra de 1824, adicionada com diversas notas philologicas, historicas e exegeticas, em que se indicão as diferenças entre aquellas edições e a vicentina de 1747 (...) desde 1603 ate o prezente / por Candido Mendes de Almeida. Rio de Janeiro: Typ. do Instituto Philomathico, 1870, p. 1150. (Disponível em: <http://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/242733>, acesso no dia 16/02/2015)

³¹⁸ CODIGO PHILIPPINO, ou, Ordenações e leis do Reino de Portugal..., Op. Cit., p. 1150.

³¹⁹ PAIVA, José Pedro. *Práticas e crenças mágicas*, Op. Cit., p. 40.

manipulações de hóstias, eles atestam tanto a importância destes símbolos, a ponto das violações serem dignas de severas penas, quanto a própria existência das violações, tendo em vista que estas normas se configuravam a partir da prática – o direito consuetudinário.

Deste modo, a manipulação eucarística, para além dos padres, era um crime grave. A despeito disso, era uma prática relativamente recorrente, como dito. Todos estes casos, somado ao exposto pelas *Diligências*, trazem em seu cerne o uso de hóstias – chamadas também de *partículas* ou *reliquias* – nas feitura de proteção. No intuito de entendermos o motivo das hóstias enquanto reliquias, encontramos nas *Constituições Primeiras*, uma das principais referências. No Livro I, Título VIII, intitulado *Do culto devido as santas reliquias e sagradas imagens*, lemos que seriam partes dos corpos dos santos, os mesmos objetos que fossem tocados nos mesmos corpos, em vida ou morte dos referidos santos.³²⁰

Renato Cymbalista, ao discutir o papel dos mortos na configuração dos territórios cristãos, em especial na América portuguesa, levantou alguns pontos acerca da importância das reliquias sagradas no interior da cristandade.³²¹ Segundo ele, as ditas reliquias eram “corpos dos mártires e santos, normalmente seus ossos, mas também cabelos, unhas, sangue, lágrimas, ou os objetos por meio dos quais foram martirizados – cruces, pregos, lanças, setas, correntes”³²². O autor mostra que estes fragmentos lúgubres ganharam grande destaque durante o período medieval, desdobrando-se na modernidade. Acreditava-se que “Como a integridade dos santos estava presente em suas partes, mesmo nas menores, seus corpos podiam ser fragmentados e distribuídos por onde a presença dessas reliquias era demandada”³²³. Não duvidamos que as mesmas reliquias fossem usadas de forma contrária à ortodoxia, inclusive nas magias, sendo obtidas através de furtos aos relicários.³²⁴

O mesmo autor coloca que, após o Concílio de Trento, o poder milagroso das reliquias sagradas foi reafirmado. No entanto, elas deveriam ser rigorosamente certificadas pelo clero, revelando facetas do ideal centralizador tridentino.³²⁵ Com isso, a obtenção dos tão valorosos fragmentos dos santos e mártires se tornou tarefa

³²⁰ VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Op. Cit., p. 09.

³²¹ CYMBALISTA, Renato. *Sangue, ossos e terras: os mortos e a ocupação do território luso brasileiro – séculos XVI e XVII*. São Paulo: Alameda, 2011.

³²² CYMBALISTA, Renato. *Sangue, ossos e terras*, Op. Cit., p. 118.

³²³ Idem.

³²⁴ Idem, p. 138.

³²⁵ Idem, p. 121.

complicada, ao que supomos que as hóstias, também enquanto uma forma de relíquia, pudessem assumir significados também neste espaço. O ritual eucarístico, nos termos apresentados acima, mostra as hóstias como o próprio corpo de Cristo, dotado de uma série de poderes sobrenaturais. Se as relíquias dos santos possuíam grandes poderes perante os devotos, cremos que as hóstias, em certa medida, possam também ter cultivado uma compreensão semelhante. Deste modo, na ausência e dificuldade de se encontrar novas relíquias, as hóstias eram relativamente mais fáceis de serem encontradas.

Esta é a compreensão que tivemos ao nos depararmos com o grande número de vezes que o termo relíquia foi evocado em nossas fontes – como uma menção, mesmo indireta, ao culto aos fragmentos de santos ou mártires, ou mesmo envolvendo o próprio corpo de Jesus Cristo em lógicas semelhantes. Em suma, as hóstias eram a materialização de um poder sobrenatural, a representação do corpo de uma divindade.

A hóstia do amuleto de Pedro Gonçalves Pereira foi envolvida por uma bolsinha de chamalote dourado, formando um complexo mágico. Especulamos até que ponto todo este complexo não possuía valores equivalentes a uma relíquia, já que, diante da fecundidade devocional do período colonial, não é uma proposição tão descontextualizada. E mais ainda se levarmos em consideração os simbolismos inerentes à guarda da referida bolsa, próximo ao sacrário da igreja do Convento do Carmo de Cachoeira. Ao menos, em nossas interpretações, uma grande parcela dos envolvidos nas *Diligências* conferiram poderes, virtudes – *prodígios*, nas definições de Bethencourt – àquele amuleto mágico.

Nem todas as documentações que encontramos trataram este tipo de prática enquanto construção e porte de bolsas de mandinga. Algumas traziam situações semelhantes às evocadas, utilizando terminologias voltadas para a palavra “embrulho”. A nosso ver, isso abre um leque ainda maior para as práticas mágicas coloniais, visto que ampliam o raio de ação de uma conjugação especial, traduzida na seleção e agrupamento de elementos, balizados por lógicas sobrenaturais, e com finalidades temporais. “Embrulhos” eram escondidos no interior das casas, nos quartos, colocados em comidas, enterrados nas soleiras das portas, e mais uma infinidade de outros usos.³²⁶

O caso do pardo Miguel Moniz Telles, registrado também na Vila de Nossa Senhora do Porto da Cachoeira, em 1749, aborda alguns destes pontos. Miguel foi

³²⁶ SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, Op. Cit.

acusado de feitiçaria, ficando preso por um tempo na cadeia da cidade. Era natural e morador da Vila da Cachoeira. Foi libertado posteriormente, em abril de 1750, por ter alcançado o perdão numa Sexta-feira Santa.³²⁷ O réu foi solicitador da Procuradoria da Comarca, e, ao ser vasculhada sua casa em busca de papéis referentes à Procuradoria, pelo Tesoureiro Geral Faustino Dias Chaves e o Escrivão Manuel Feliz de Mello e Albuquerque, foi encontrado “dentro de em hua canastra do dito Miguel Moniz hum falainho (?) e dentro neste hum embrulho pequeno, com duas capas hua de pano de linho outra de Bertanha cozido a Roda”³²⁸. Os nomes dados às suas práticas mágicas, presentes nos documentos, foram “embrulho” e “bolsinha”. A descrição prossegue, apontando que existia no interior deste embrulho outro

embrulhozinho de cabellos pretos que paresem de animal a todos com um cordam de linha branca meya folha de papel embrulhada escritas em quadro e dentro desta huns pos com grãos de azougue e outros Cabellos e outrossim lhe foy achado outra meya folha de papel escrita por hua banda e hum coarto de papel escrito também (...) [com] orasoens com palavras estranhas em honra de Santos³²⁹

Orações escritas, grãos e cabelos amarrados por linhas, este era o conteúdo do embrulho que envolvia Miguel Moniz. Esta descrição foi feita pelo meirinho da Ouvidoria Geral, Pedro de Oliveira. Algumas testemunhas foram convocadas e, durante o Auto, realizado no dia 12 de julho de 1749, Miguel afirmou que o “embrulho” era seu. Disse que o guardava dentro de uma canastra da Procuradoria. Ele achou o embrulho num dia em que, ao transportar para a “cidade da Bahia (...) algumas couzas como foram pratos e outras miudezas (...) para as Villas do Sul”³³⁰, pertencentes a seus superiores, um *preto*, chamado Joze da Lancha, ao manusear a dita canastra, descobriu o dito embrulho.

Durante os interrogatórios ele não falou se utilizava aquele embrulho, e afirmou desconhecer seu conteúdo. Ao ser perguntado por que não dera fim logo ao dito embrulho, e também por que nas orações encontradas no interior existia justamente o nome “Miguel”, o acusado desconversou, apontando que “naó se podia entender ser a delle respondente por haver mais pessoas do mesmo nome”³³¹. Coincidências à parte, neste momento de “saia justa”, talvez tenha sido uma boa resposta!

³²⁷ IANTT – TSO, IL, *Sumário de Miguel Moniz*. Op. Cit.

³²⁸ Idem, fls. m0004.

³²⁹ Idem.

³³⁰ Idem, fls. m0007.

³³¹ Idem, fls. m0009.

Os questionamentos prosseguiram, inclusive se ele havia utilizado aquele embrulho para “algum malefício ou para alguma obra sua”³³², ou mesmo “ter algum pacto empírico ou explícito, com o demônio”³³³. Apesar da pergunta, não encontramos uma resposta muito clara por parte do réu. Em alguns momentos ele disse que o embrulho era seu, ao que interpretamos esta fala pelo caminho dele ter sido encontrado em sua posse, apesar de não utilizá-lo. A documentação possui algumas lacunas, o que dificultou a leitura e as interpretações.

Miguel Moniz afirmou ainda que, em 1743, ele foi acusado de um caso semelhante a este, sendo inocentado por alegar que as acusações eram fruto de inimizades que tinha. Seus algozes disseram, através de sua fala, que ele “uzava de semelhantes pactos que dos mesmos papéis uzaria em qualquer parte que lhe fosse necessário”³³⁴. Ou a bolsa/embrulho era realmente dele, e, ao ser descoberto de surpresa, negou o conhecimento dela. De todo modo era um outro complexo mágico, com finalidade obscura, circulando pelos entornos da Freguesia da Cachoeira.

Por fim, foi questionado por que conseguia ler os escritos com tamanha fluência, visto que o escrivão e o tabelião se embaraçaram nas palavras. Miguel respondeu que “lera da sorte que podera por ser pessoa que sabe ler”³³⁵. Consideramos bastantes suspeitos estes elementos: seu reconhecimento da grafia, além da presença de seu próprio nome nos escritos do embrulho. Desconhecemos o desfecho deste caso.

Assim, as bolsas, embrulhos, e outros objetos mágicos, usados como amuletos, circulavam intensamente pela colônia. Suas virtudes eram múltiplas, apesar de prevalecerem mais fortes as designações de proteção corporal. Retornando às *Diligências*, a bolsa de Pedro Gonçalves Pereira, com sua hóstia-relíquia enquanto núcleo, condicionava valores híbridos, perante as compreensões evocadas aqui. Balizados entre as premissas tridentinas, aspergidas sobre os fiéis católicos durante as celebrações. Somadas ainda aos saberes africanos, continuamente chegados na colônia.

Ainda nesta perspectiva, vale citar o caso de Pedro Rodrigues³³⁶, pois, apesar de corroborar com esta multiplicidade de amuletos usados no Recôncavo da Bahia, ele evoca ainda a noção de feituas que estamos a discutir. Localizamos dois conjuntos de

³³² IANTT – TSO, IL, *Sumário de Miguel Moniz*. Op. Cit., fls. m009.

³³³ Idem.

³³⁴ Idem, fls. m0010.

³³⁵ Idem.

³³⁶ IANTT – TSO, IL, *Processo de Pedro Rodrigues*. Op. Cit.

documentos sobre este réu: um Processo³³⁷, datado de 1790 – 1792, e um Sumário³³⁸, datado de 1791 – 1792. Em nossa leitura, o Sumário é um documento posterior ao Processo, já que traz em seu conteúdo as mesmas informações presentes no Processo, além do acréscimo de um questionário, a ser aplicado na inquirição das testemunhas.

Pedro Rodrigues era um *mestiço forro*, tido como adivinhador e curador. Foi acusado de feitiçaria e superstições no final do século XVIII. Ele era residente na Freguesia de Santo Amaro da Purificação, Recôncavo da Bahia, a pouca distância da Vila e Freguesia de Cachoeira. Sua denúncia foi apresentada perante o vigário e comissário do Santo Ofício José Nunes Cabral. Dizia que ele, ao ser chamado pelo lavrador de canas do Engenho dos Santos Reis, Antônio Ferreira de Essa, homem branco, casado, para curar uma escrava sua de feitiços, ofereceu outros serviços aos presentes: “o fazer invulneravel a que chamo feixar corpo”³³⁹.

Além disso, consta que Pedro Rodrigues benzeu uma conta³⁴⁰, a qual Jeronimo de Castro, “homem de Portugal”³⁴¹, trazia em um de seus braços. Ao fazer determinados sinais com o braço, além de proferir algumas palavras, a dita conta tinha o poder de “conhecer quem diz mal dele”³⁴². A conta estava enfiada em um cordão, ao qual poderia correr ou parar por sua extensão, de acordo com as palavras ditas. Mas as potencialidades, os prodígios de Pedro Rodrigues não pararam por aí: seu delator afirmou ver, além de ser “publico naquele districto que travandose hua pendencia entre ele e outra pessoa, a arremandolhe aos peitos hua lança com tal força que o levava a hua parede com cujo impulso esta tremera, e so não obstante a lança o nao ferira”³⁴³.

³³⁷ IANTT – TSO, IL, *Processo de Pedro Rodrigues*. Op. Cit.

³³⁸ IANTT – TSO, IL, *Sumáriode Pedro Rodrigues*. Proc. núm. 17781, Portugal, Lisboa, 1791 – 1792. (Disponível em: <<http://digitarq.dgarq.gov.pt/details?id=2317769>>, acesso no dia: 29/04/2013)

³³⁹ IANTT – TSO, IL, *Processo de Pedro Rodrigues*, Op. Cit., fls. m0003.

³⁴⁰ João José Reis trata ainda do uso de amuletos no século XIX, na Bahia. Aponta que “Devem-se também considerar como uso ritual, não só decorativo, as muitas contas de vidro e outros materiais, além de corais soltos ou enfiados em colares, em alguns casos de mistura com contas de ouro. O príncipe Maximiliano de Habsburgo, depois fracassado imperador do México, ao visitar a Bahia em 1860, descreveu encantado a elegância dos negros que circulavam pelas ruas da cidade e observou que “contas de vidro com amuletos profanos pendem em longas voltas sobre o peito”. Wetherell viu contas corais decorarem o corpo de crianças negras. O inglês também observou que os negros usavam à guisa de amuletos, pulseiras de conta de vidro opaco de diversas cores, importados da costa da África, quiçá por acreditarem que servissem como protetores mais poderosos.” REIS, João José. *Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 118. O autor acrescenta ainda que “As contas não eram de uso apenas ornamental, mas consideradas objetos plenos de força mística, o axé ioruba, portanto um componente fundamental dos poderes divinos dos obás iorubas.” REIS, João José. *Domingos Sodré, um sacerdote africano*, Op. Cit., p. 120.

³⁴¹ IANTT – TSO, IL, *Processo de Pedro Rodrigues*, Op. Cit., fls. m0005.

³⁴² Idem, fls. m0003.

³⁴³ Idem.

Se nos permitirem assim colocar, benzedura de objetos, curandeirismo, adivinhação, virtudes de estabelecer blindagens corporais, o currículo de Pedro Rodrigues era bem rico. Não encontramos referências se a escrava foi curada, no entanto, o réu aproveitou a ocasião para propagandear seus préstimos, apesar de tudo aquilo já ser “publico naquellas vizinhanças”³⁴⁴.

Em nenhum momento da documentação o termo bolsa de mandinga, ou mesmo as suas práticas associadas às mandingas, aparecem. Apesar disso, enxergamos interligações neste universo mágico. O trecho supracitado, que fala de uma pendência, na qual o réu saiu ileso, apesar de ser alvejado fortemente por uma lança aos peitos, evoca uma descrição bastante semelhante às pendências que também aparecem nas vivências do soldado Vicente de Moraes, tratado várias vezes aqui. No caso de Vicente, a bolsa de mandinga é o centro de seus feitos, promovendo uma blindagem corporal, que o defendia de lanças e espadas de seus inimigos. No caso de Pedro Rodrigues, apenas é mencionada a virtude de “fechar corpo”, mas a situação é bastante semelhante, a nosso ver. Se ele tinha uma bolsa escondida, não sabemos.

As dinâmicas e conexões atlânticas se revelam nestas similitudes das vivências, dos elementos que se evidenciavam em todas as suas margens. Em Angola, o universo mágico corporal dos amuletos configura-se em torno das mandingas. Na América lusa, a mesma virtude, o mesmo *prodígio*, circunscreve-se em novas terminologias – o *fechar corpo*. Talvez não tão novas assim. Não estamos com isso querendo apontar uma ligação direta entre práticas mágicas de ambos os lados. Queremos apontar apenas a existência de um lastro espiritual comum entre elas que, a partir da leitura dos indícios, nos dão licença para nivelar de certa forma práticas de um e do outro lado.

A pesquisa de Eduardo França Paiva revelou a existência desta necessidade de “fechar o corpo” entre as milícias negras nos sertões da Bahia e em Minas Gerais.³⁴⁵ O autor trabalha com um episódio específico, mas não descartamos a sua análise, pois pode ser equiparada com as lógicas de “fechar corpo” de Pedro Rodrigues, além das questões belicosas do ambiente vivenciado pelo soldado angolano Vicente de Moraes, ambos tratados acima. As pessoas que transitavam pelos inóspitos espaços da colônia necessitavam de proteção espiritual eficaz, e as mandingas eram uma possibilidade

³⁴⁴ IANTT – TSO, IL, *Processo de Pedro Rodrigues*, Op. Cit., fls. m0006.

³⁴⁵ PAIVA, Eduardo França. De corpo fechado: gênero masculino, milícias e trânsitos de culturas entre a África dos Mandingas e as Minas Gerais da América, no início do século XVIII. In. FURTADO, Júnia Ferreira; LIBBY, Douglas Cole. (orgs) *Trabalho livre, trabalho escravo: Brasil e Europa, séculos XVII e XIX*. São Paulo: Annablume, pp. 113 – 129, 2006.

construída, ou reconstruída, pelas dinâmicas atlânticas. Não comungamos com a ideia de procedência geográfica do autor, já que, como abordaremos mais à frente, as mandingas estavam bem mais ligadas ao espiritual do que a uma procedência geográfica.

A questão da mandinga, e de algumas de suas variações, se insere num universo bastante dinâmico de classificação de práticas mágicas. Podemos citar, no bojo das possíveis ponderações, os enquadramentos incertos das magias fornecidos pelos contextos escravocratas e dos estereótipos religiosos. As assertivas da pesquisadora Vanicléia Silva Santos, acerca da morfologia inerente a estes amuletos de proteção, nos dizem que

Bolsas de mandinga era um termo “guarda-chuva” que agregou africanos de diversas origens, crioulos e brancos. A partir de interesses e traços culturais comuns, a população colonial aderiu ao uso de saquinhos de pano ou de couro, dentro do qual cabia tudo que uma colônia marcada pela miscigenação cultural podia comportar.³⁴⁶

Vanicléia Silva Santos mostrou como o termo mandinga foi associado bem mais às práticas mágicas, ao universo religioso atlântico, do que a uma procedência geográfica, por exemplo. Vale repetir ainda que nem todos os mandingueiros eram negros. O etnônimo mandinga se refere ao Mali, Oeste africano, mas as mandingas, enquanto práticas mágicas, não necessariamente possuem esta procedência.³⁴⁷

Pedro Gonçalves Pereira se tornou um mandingueiro, apesar das documentações não trazerem o termo propriamente dito, como no caso de Vicente de Moraes, que foi chamado de “mestre mandingueiro”³⁴⁸ ou mesmo de “publico mandingueiro”³⁴⁹. Tornou-se um mandingueiro a partir do momento em que tomou conhecimento e empreendeu a *feitura* de sua bolsa de mandinga. Sobre a procedência de Pedro, o escravizado *pretto* do cigano Palermo, não encontramos qualquer indício. Por fim desta sessão, o nosso sapateiro Pedro Gonçalves Pereira, munido de seu amuleto, estava

³⁴⁶ SANTOS, Vanicléia Silva. *As bolsas de mandinga no espaço Atlântico*, Op. Cit., p. 233.

³⁴⁷ SANTOS, Vanicléia Silva. Mandingueiro is not Mandinka: the debate among nation, ethnicity and others designations assigned to Africans in the context of the slave trade. In: LASA2013 XXXI International Congress of the Latin American Studies Association, 2013, Washington DC. LASA2013. Washington - DC: electronic, Vol. I, pp. 01 – 20, 2013. (Disponível em: <https://www.academia.edu/4302331/Vanicleia_Silva_Santos._Mandingueiro_is_not_Mandinka_the_debate_among_nation_ethnicity_and_others_designations_assigned_to_Africans_in_the_context_of_the_slave_trade._LASA_2013>, acesso no dia 17/02/2014)

³⁴⁸ IANTT – TSO, IL, *Processo de Vicente de Moraes*, Op. Cit., fls. c0037.

³⁴⁹ Idem, fls. c0018 e c0020.

pronto para sair de casa. Ir às festas, sacras e profanas, da pujante Vila da Cachoeira e arredores. Seu corpo já estava bem guardado – “fechado” para os diversos perigos.



Capítulo VI - VIVÊNCIAS RELIGIOSAS NA FREGUESIA DE CACHOEIRA

Ninguém anda sem um rosário na mão, terço no pescoço e um santo Antônio sobre a barriga. São todos pontuais a se ajoelharem no meio da rua ao toque do Ângelus, mas ao mesmo tempo têm-se a precaução de não sair de casa sem um punhal à cava, pistola no bolso e uma espada mais longa à ilharga direita, para não perder a oportunidade de vingar-se de um inimigo enquanto reza seu terço.³⁵⁰

A fala surpresa do nosso cronista, o francês François Corel, registrada em inícios do século XVIII, talvez estivesse pouco acostumada com o desenho religioso dos domínios lusos. Nos quais o sagrado penetrava em todas as dimensões da vida social, incluindo as mais conflituosas. Acreditamos, justamente pelo seu pouco costume com as vivências espirituais atlânticas, que faltou apenas ele descrever a existência de uma bolsinha de proteção, ou de mandinga, por baixo das vestes destes devotos que serviram de modelo às suas impressões. De todo modo, nossas documentações mostram que este elemento deveria ficar escondido nas roupas, rivalizando a proteção entre os rosários e os punhais. Pela Freguesia de Cachoeira, assim como pelos outros domínios lusos, estes amuletos foram registrados de forma bastante significativa.

A Freguesia de Nossa Senhora do Rosário do Porto da Cachoeira, criada em fins do século XVII, possuía intensa vida religiosa, assim como os outros agrupamentos urbanos e rurais formados a partir da presença lusitana. Foi desmembrada da antiga Freguesia de Santiago do Iguape, tendo como primeira sede a capela de Nossa Senhora da Ajuda, transferindo-se posteriormente para a atual matriz, construída sob a titulação da Virgem do Rosário.³⁵¹ As freguesias eram pequenas unidades administrativas eclesiásticas organizadas pela Igreja, e forneciam os serviços sacros aos fiéis - seus

³⁵⁰ COREAL, François. *Voyages de François Coreal aux Indes Occidentales, contenant ce qu'il y a vû de plus remarquable pendant son séjour depuis 1666 jusqu'en 1667*. 2 vols. Amsterdam, J. Frederic Bernard, 1722. Apud. ARAÚJO, Emanuel. *O Teatro dos Vícios*, Op. Cit., p. 272.

³⁵¹ NUNES, Antonietta d'Aguiar. *As 59 freguesias do Recôncavo baiano antes da República*. Op. Cit., p. 285.

respectivos fregueses.³⁵² Era uma ascensão titular ao crescimento do que anteriormente compreendia a capelas e povoados dispersos pelo território colonial.

A matriz do Rosário, mesmo em 1746, não era um templo grandioso, segundo o requerimento do padre José da Costa Vale, administrador de obras da dita igreja, endereçada ao provedor-mor da Fazenda Real, Manuel Antônio da Cunha de Souto Maior, que por sua vez enviou seu parecer a D. João V, rei de Portugal. No referido documento são solicitadas “esmolas” para a conclusão das obras na igreja, a qual

foi feita com esmolaz dos Fieis, que as tirou, assim pellos moradores da dicta Villa, e seu termo, como pelo reconcavo desta Cidade, é Minaz, o primeiro bem Feitor, é administrador Manoel da Costa Pinheiro: cuja obraz ha mais de dezesseis annos, se não continuão por falta de esmolaz, com as quaes, já não concorrem os fieis pela miseria do tempo, em que todos se vem atenuadoz é porque a dicta Igreja senão acha feito mais, do que o corpo della, com o principio de duas Torres, e os Altares, sem Retabuloz, e sem Sacristia, nem Tribunaz; e assim se acha toda imperfeita³⁵³

Interessante como a articulação para a solicitação de auxílios alega as dificuldades daquele tempo (misérias do tempo). Percebemos como a ordem inicial de contribuição dos fiéis, desde o período de construção dos primeiros pilares da igreja, já não se sustentava. Isso nos leva a conjecturar algumas interpretações, tendo em vista que a produção fumageira e açucareira ainda tinha peso significativo por aquelas paragens, fazendo circular riquezas. Talvezas colocações do pedido, iniciadas pelo sacerdote local, tenha sido abraçada pelo desejo de minimizar as condições dos fiéis locais no intuito de receber um abono mais robusto de Sua Majestade. Estratégia do religioso, miséria do tempo, ou mesmo esfriamento dos fiéis? Não sabemos. O fato é que, de acordo com o documento, não perdemos de vista que a situação arquitetônica da igreja era bem simplória para a vila mais rica do Recôncavo. O convento do Carmo, que trataremos mais a frente, tinha mais condições, nos termos apresentados acima, que a dita matriz.

³⁵² O trabalho de Antonietta d’Aguiar Nunes, contribui para o entendimento da evolução das freguesias do Recôncavo, partindo da ideia de que as freguesias, em período anterior à República, serviam para fins administrativos e judiciários, delimitando municípios, distritos, comarcas e termos. Cf. NUNES, Antonietta d’Aguiar. As 59 freguesias do Recôncavo baiano antes da República. Op. Cit.

³⁵³ *Carta do Provedor-mor da Fazenda Real Manuel Antônio da Cunha de Souto Maior ao rei [D. João V] dando parecer sobre o requerimento do administrador das obras da igreja matriz de Nossa Senhora do Rosário da Vila da Cachoeira padre José da Costa Vale, em que pede uma esmola para concluir as obras da referida igreja.* Bahia, 10 de março de 1746. Fundo: Documentos Avulsos. APEB – Cx. 85, doc. nº 6966. AHU – Baía, cx. 92, doc. nº 36. Fólio 0478. Agradeço a Urano Cerqueira de Andrade por compartilhar comigo este documento.

O próprio arcebispo Dom Sebastião Monteiro da Vide, apontou, ao dirigir-se em carta ao Rei, com base na “vizita que fiz em todo o arcebispado, como pela experiencia que tenho em dez anos que n’elle assisto”³⁵⁴, que “segundo o estado em que o presente esta, se acha em extrema necessidade, de que parece é a total causa o faltarem-lhe muitas igrejas e ministros, que cultivem esta dilatada vinha, e não ser competente o estipendio que aos operários d’ella se costuma pagar”³⁵⁵. Não é nenhuma novidade que, no período colonial, a igreja enfrentou tempos difíceis.

Em fins do século XVIII, o religioso Jerônimo Cabral de Oliveira, no Recife, aponta enquanto “escandaloso” o estado de algumas posturas tidas como cristãs em determinados lugares da América portuguesa. Nas palavras do religioso, a “Religião Christam inda (está) no berço naquele certão”³⁵⁶. O nosso reverendo, ao apresentar a El’Rei os seus “ardentes dezejos a favor da Religião”³⁵⁷, se queixou especialmente da impossibilidade de aplicar castigos nos desviantes que teve contato. Diz ele que, “A Religião neste Paiz padece mil alteraçõens, hum gr^{de} numero de adivinhadores de hum, e outro sexo tem inundado esta terra”³⁵⁸. O religioso fala apenas de civis, enquanto incentivadores das heterodoxias na colônia portuguesa da América. Isnara Pereira Ivo encontrou documentações referentes ao interior da Bahia – os *sertões* – possuindo conteúdo de mesmo perfil. Neste caso, em contraponto, os religiosos é que figuravam enquanto entraves da evangelização, segundo correspondências trocadas entre o capitão João Gonçalves da Costa e o desembargador Francisco Nunes da Costa, em 30 de julho de 1783 – escrita oito anos antes do documento citado acima. Dizia ele que

assim estão os sertões todos acabados, e que os tem acabado são os Juizes de Órfãos e os Vigários, pois estes pegam-se a um costume antigo de levarem duas patacas a cada pessoa, filhos famílias, e escravos a pataca pela desobriga, e por cada criança que batizam, quatro patacas, e outro tanto defesa de casar quatro mil reis de Estolla [sic], e dez patacas dos banhos, quatro mil reis de fazer perguntas aos noivos se fizeram votos de castidade, e a vista disso parece que é melhor ser gentio no mato de que ser cristão em semelhante terra (...).³⁵⁹

³⁵⁴ VIDE, D. Sebastião Monteiro da. *Noticias do Arcebispado da Bahia...*, Op. Cit., p. 338.

³⁵⁵ Idem, p. 324.

³⁵⁶ IANTT – TSO, IL, *Denúncias de Jerônimo Cabral de Oliveira contra várias pessoas*, Cx. 1577, núm. 13648, Lisboa, Portugal, 1791, fólio m0001. (Disponível em: <<http://digitarq.dgarq.gov.pt/details?id=2313861>>, acesso no dia 07/05/2013)

³⁵⁷ Idem, fólio m0001.

³⁵⁸ Idem, fólio m0002.

³⁵⁹ IANTT – TSO, IL, *Brasil – Avulsos*. Cópia da carta do capitão João Gonçalves da Costa ao desembargador Francisco Nunes da Costa escrita no Arraial de Nossa Senhora da Vitória, em 30 de julho de 1783. Apud. IVO, Isnara Pereira. *Homens de Caminho*, Op. Cit., p. 99.

De acordo com os levantamentos relativamente tardios assinados pelo comissário Dâmaso José de Carvalho, em 1792, o Arcebispado da Bahia contava com 93 freguesias, 15 aldeias e missões, 13 conventos de religiosos (5 de franciscanos capuchinhos, 3 beneditinos, 3 carmelitas calçados, 1 de carmelitas descalços e 1 de agostinianos calçados) e seis hospícios, dos quais a grande maioria pertencia a ordens religiosas.³⁶⁰ (Anexo I) Estes números revelam certa estruturação do corpo religioso da colônia, mesmo que não fosse suficiente para dar conta de tantas almas. De acordo com as pesquisas de Adriano Bittencourt Andrade, em 1774 existiam oito freguesias na Vila de Cachoeira.³⁶¹

Utilizamos em grande medida os dados referentes às freguesias mapeados pelo comissário Dâmaso de Carvalho durante fins do século XVIII. Isto se justifica devido a ausência ou imprecisão dos dados para o início do século, escasseando durante nossas buscas. Acreditamos na pertinência desta estratégia, baseando-nos na premissa de que “Os engenhos surgiram antes das vilas e paróquias, e em grande parte do Recôncavo a primeira igreja da paróquia foi a capela de alguma dessas propriedades.”³⁶² Assim, tomando os oragos como elementos de maior importância, o fato de já terem se configurado em freguesias e paróquias ou não, nos extremos do século XVIII, nos diz pouco. Na grande maioria das vezes o padroeiro ou a localização da capela não mudava.³⁶³ Já que, mesmo que não tivessem se organizado de uma forma mais significativa, funcionavam enquanto pontos difusores do cristianismo. O mapa abaixo nos fornece uma visão geral da rede de cidades e freguesias do Recôncavo setecentista.

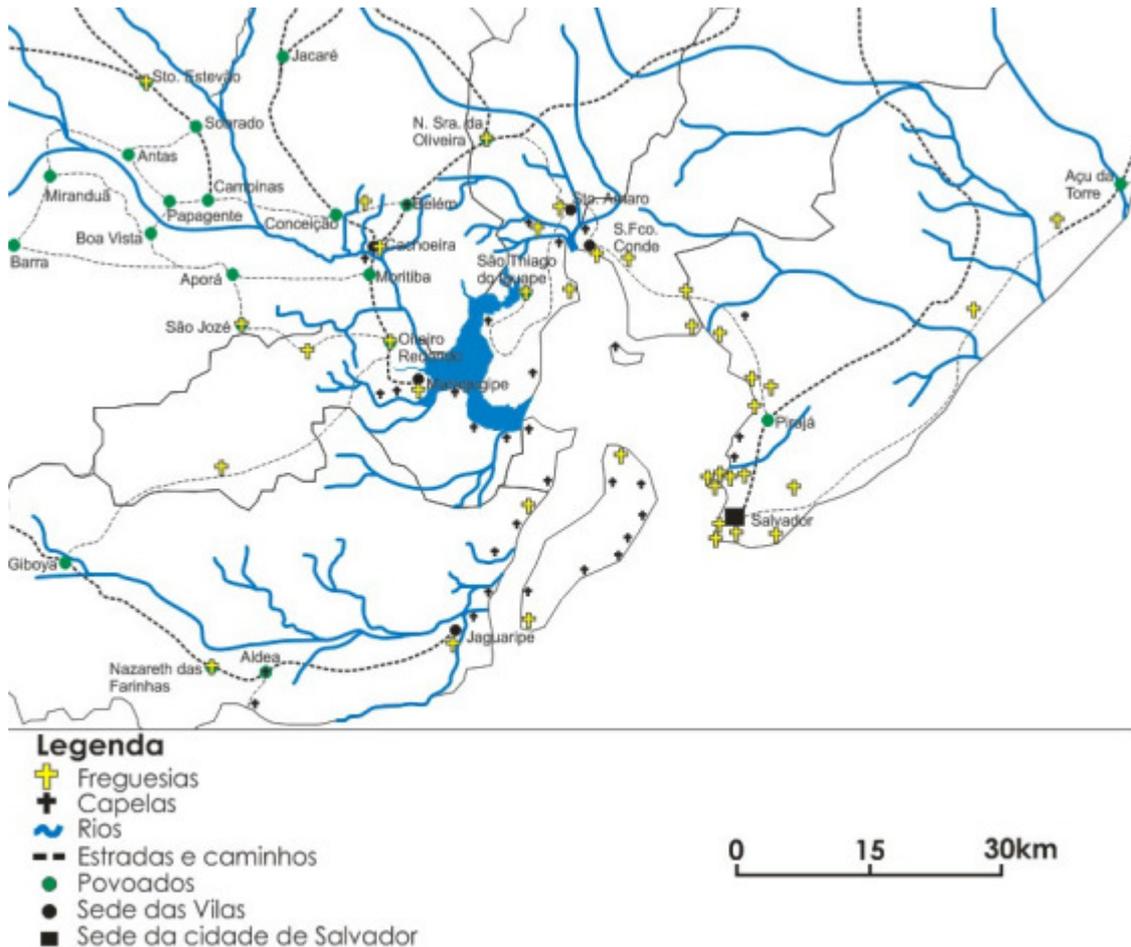
Figura V: Mapa das freguesias e capelas do Recôncavo baiano setecentista.

³⁶⁰ IANTT – TSO, IL, *Mapas das instituições eclesiásticas e das freguesias da ilha dos Açores, e da Baía, Brasil, que recebem editais*. Op. Cit., fólios m0020 a m0027.

³⁶¹ ANDRADE, Adriano Bittencourt. A espacialização da rede urbana no Recôncavo baiano Op. Cit., p. 10.

³⁶² SCHWARTZ, Stuart B. *Segredos Internos*, Op. Cit., p. 92.

³⁶³ Waldir Freitas Oliveira, utilizando os escritos de Gabriel Soares de Sousa, para as primeiras oito décadas da Bahia quinhentista, promove um verdadeiro inventário das localidades existentes naquela época, entre Salvador e o Recôncavo. Igrejas, engenhos, rios e outros espaços são relacionados entre a descrição do cronista do século XVI e seus respectivos desdobramentos. Cf. OLIVEIRA, Waldir Freitas. Notícias sobre engenhos, igrejas e ilhas do Recôncavo. In. *Anais do V Congresso de História da Bahia*, 4 a 9 de novembro de 2001. Salvador, Instituto Geográfico e Histórico da Bahia; Bahiatursa; Fundação Gregório de Mattos, pp. 197 – 202, 2004.



Fonte: ANDRADE, Adriano Bittencourt. A espacialização da rede urbana no Recôncavo baiano..., Op. Cit., p. 10.

Estas pequenas unidades religiosas eram as menores células de controle católico da colônia. Só em fins do século XVII que um sistema de organização secular, baseado em municipalidades, começou a se formar. A partir deste período é que foram criadas, no Recôncavo, as Vilas de São Francisco do Conde, Cachoeira e Jaguaripe. Para o início do século XVIII criaram-se a de Santo Amaro, Jaguaripe (que foi subdividido em 1724, criando a vila de Maragogipe).³⁶⁴ A questão das paróquias no período colonial é de grande importância, pois, além da vida religiosa, também os registros civis faziam-se ali. Na igreja da paróquia os colonos eram batizados (registro da vida civil), se casavam, presenciavam toda a cartilha doutrinária do catolicismo e, ao fim, eram sepultados (registro de óbito) no cemitério anexo.³⁶⁵

Na Freguesia de Nossa Senhora do Rosário do Porto da Cachoeira existia, e ainda existe, um importante centro de evangelização da região: o Convento da Ordem

³⁶⁴ SCHWARTZ, Stuart B. *Segredos Internos*, Op. Cit., p. 81.

³⁶⁵ WEHLING, Arno; WEHLING, Maria José C. M. *Formação do Brasil colonial*. Op. Cit., p. 251.

Carmelita, palco de importantes momentos descritos nas *Diligências*. Sua construção data de 1688, em terrenos do capitão João Rodrigues Adorno e de sua mulher, dona Úrsula de Azevedo, doados no ano anterior à Ordem, então representada por frei Manoel da Piedade.³⁶⁶ As obras se iniciaram em 14 de março do mesmo ano, pelo frei supracitado, terminando apenas em 1692.³⁶⁷ Em finais do seiscentos o convento contava com seis religiosos, que atuavam na região cachoeirana, na evangelização de seus fregueses, percorrendo distâncias e ministrando os sacramentos.

Dentre as atividades religiosas do convento do Carmo, para além das festividades e solenidades características da Ordem, que provavelmente aconteciam, destacava-se a existência de irmandades, como a do Senhor dos Martírios e do Senhor da Paciência.³⁶⁸ Sobre esta primeira irmandade, Luis Nicolau Parés aponta que foi erigida em 1765, fundada por africanos *jejes*³⁶⁹, o que mostra como o convento era um ponto de irradiação religiosa bastante diversificada em seus segmentos sociais. Flexor aponta, através dos escritos de Frei Agostinho de Santa Maria (século XVII) que existia na igreja do convento, entre outros altares pormenorizadamente descritos, uma imagem sacra, sob invocação de Nossa Senhora da Salvação, que fora colocada ali pelos seus “devotos pretos”³⁷⁰.

Em 1743, durante o priorado de Frei José da Purificação, o convento do Carmo possuía 15 frades, dois irmãos coristas e seis irmãos de vida ativa. Em 1758, existiam 25 religiosos; e em fins do século XVIII, apenas quatro frades e um leigo.³⁷¹ Apesar deste declínioda presença de irmãos carmelitas na região, nos últimos anos da década de 30 do século XVIII, algumas festividades mantinham seu vigor. A festa de Nossa Senhora do Bom Sucesso era uma delas, e foi um importante cenário para que as práticas religiosas do nosso sapateiro Pedro Gonçalves Pereira fossem reveladas, figurando entre as acobreadas linhas das *Diligências*.

Tivemos poucos detalhes desta festa em nossas documentações. As falas acerca do rito centraram-se em “alguns festejos entre os quais foi hua dança”³⁷². Talvez um cristão mais piedoso, e minimamente interessado na ritualística católica, citasse a existência de uma missa festiva, uma solenidade campal, uma procissão, novena ou algo

³⁶⁶ FLEXOR, Maria Helena Ochi. (org.) *O conjunto do Carmo de Cachoeira*. Op. Cit., p. 15.

³⁶⁷ Idem, p. 37.

³⁶⁸ Idem, p. 49.

³⁶⁹ PARÉS, L. Nicolau. O processo de criouliização no Recôncavo baiano (1750 – 1800). Op. Cit., p. 98.

³⁷⁰ FLEXOR, Maria Helena Ochi. (org.) *O conjunto do Carmo de Cachoeira*. Op. Cit., p. 39.

³⁷¹ Idem, p. 50.

³⁷² IANTT – TSO, IL, *Diligências...*, fls. m0010.

do tipo. Ele lembrou-se apenas do que mais lhe dizia respeito durante as cerimônias deste dia. Na festa religiosa, cada um se lembrava do que mais lhe tocava, fosse o cerimonial de dentro ou o de fora das igrejas, lembrando, obviamente, de suas conexões. O trecho citado acima compreende a um dos interrogatórios feitos a Pedro Gonçalves Pereira, nosso conhecido de outras linhas. Neste momento, sua vida já estava bastante enrolada, perante a Igreja, devido ao que fizera após receber a sacra encomenda das mãos do *crioulo* Francisco.

O dia festivo foi em 15 de agosto de 1738, comemoração da festa de Nossa Senhora do Bom Sucesso, celebrado com toda a vivacidade que os rituais religiosos coloniais exigiam.³⁷³ Como toda celebração religiosa de fundo português, o profano e o sagrado se entrelaçaram intimamente. Trocas de olhares, múltiplas leituras, funções políticas e religiosas, era o momento de ver e ser visto. Vestido novo, botas lustradas, adereços, todo o grupo social investia em seus potenciais simbólicos para transitar em um sistema que primava pelo prestígio, poderes e posições. Em bom português: “Tudo é reforçado pela ostentação do luxo e distribuição de larguezas. O indivíduo ou o grupo de família afirmavam com a sua participação nas festas públicas seu lugar na cidade e na sociedade política”³⁷⁴.

Tudo, ou quase tudo, era motivo de festa, como nos aponta a animada colocação de Emanuel Araújo:

Acrescentem-se a estes dias de folga – e de folguedos – os domingos, naturalmente santificados, o do padroeiro do lugar e os de comemorações especiais (que ninguém era de ferro), como a transladação de qualquer imagem de uma igreja para outra, a chegada de um bispo, o falecimento do soberano, o casamento do soberano, a coroação do soberano, o nascimento do futuro soberano e, claro, mais um ou dois (ou vários) dias de festa justificam de sobra a bajulação coletiva de celebrar o aniversário do soberano, da mulher do soberano, dos filhos do soberano ou até o do supremo representante do soberano na colônia. Assim, tem-se a forte impressão de que entre um festejo e outro se trabalhava. E trabalhava-se cansado da festa passada, mas poupando-se, está visto, para a próxima.³⁷⁵

Mas a festa começava antes mesmo do rito propriamente dito, pois a entendemos também como os momentos preparatórios da mesma. O planejamento da participação, o deslocamento para o “palco” dos festejos, a preparação das igrejas, adros, casas públicas e também das residências para a recepção de familiares, amigos e convidados distantes,

³⁷³ PRIORE, Mary Lucy Del. *Festas e utopias no Brasil colonial*. Op. Cit.

³⁷⁴ Idem, p. 37.

³⁷⁵ ARAÚJO, Emanuel. *O Teatro dos Vícios*, Op. Cit., pp. 126 – 127.

enxergamos todos estes momentos como processos de sociabilidades festivas. As casas particulares, em especial as do entorno das igrejas, já que nosso escopo são as manifestações de caráter religioso, possuíam uma importante função para com as necessidades dos forasteiros. Como no caso de Antônio da Rocha Madureira, que trataremos mais à frente, que abriu sua residência para acomodar os pertences de alguns participantes dos festejos de Nossa Senhora do Bom Sucesso.

Como tratamos na sessão anterior, logo após Pedro Gonçalves Pereira ter construído sua bolsa de mandinga com a hóstia no interior, de acordo com o encadeamento da narrativa, o próximo episódio foi a participação no folguedo do Bom Sucesso na Vila de Cachoeira. A referida festa ocorreu no dia 15 de agosto de 1738, e a hóstia foi entregue a Pedro Gonçalves numa noite de sábado do mesmo mês – ou no dia dois, ou no dia nove, que são os referidos sábados. De todo modo quinze dias perfaz o espaço temporal entre esta feitura de proteção e o seu uso mais explícito durante a festa, já que não foram mencionadas outras ocasiões. O festejo na Vila de Cachoeira foi o momento de colocar em prática os entendimentos mágicos construídos a partir das falas e vivências do escravo do cigano Palermo, do capitão mor das Entradas Valentim Pereira e também do *crioulo* Francisco. Estes foram os mais visíveis da trama.

A travessia entre estas duas vilas não era muito longa, apesar de considerarmos que os perigos que mencionamos aqui poderiam estar em todos os lugares e ter as mais diversas naturezas, inclusive no perímetro citadino. Num âmbito mais amplo, podemos tratar dos riscos naturais, como atestou o próprio arcebispo, Dom Sebastião Monteiro da Vide, ao dizer que “o reconcavo da Bahia pela maior parte é cheio de mãos caminhos para se andar, porque são montes, outeiros e ladeiras”³⁷⁶. Mais à frente, no mesmo documento, ele fala de fortes chuvas e perigos nos rios e lamaçais. Neste período, em proximidade ao verão, talvez as chuvas fortes tenham tornado os lamacentos caminhos ainda mais complexos.

Além do que, nem todo mundo tinha condições de frequentar as igrejas mais próximas para receber os sacramentos, por inúmeros fatores. De acordo com Vide, e corroborando com a obrigação de que os fiéis deveriam frequentar os ofícios sagrados ao menos em domingos e dias santos, existiam lugares tão distantes que ninguém podia comparecer às matrizes para o cumprimento de suas obrigações.³⁷⁷ Apresentamos isso apenas como um dos fatores para a morosidade religiosa da colônia citada a poucas

³⁷⁶ VIDE, D. Sebastião Monteiro da. Notícias do Arcebispado da Bahia..., Op. Cit., p. 331.

³⁷⁷ Idem, p. 335.

linhas. Esta dificuldade de ir às igrejas por moradores de lugares ermos não era o caso de Pedro Gonçalves Pereira, já que na Vila de Muritiba existia igreja matriz para a celebração dos ritos cristãos.

Lucilene Reginaldo nos fala que na Vila de Cachoeira eram constantes os embarques de produtos sertanejos, o desembarque de mercadorias europeias “além do burburinho de atividades comerciais [que] faziam de Cachoeira uma região de frequentes roubos, desordens e assassinatos”³⁷⁸. As desordens e violências também se davam grandiosamente nos caminhos e nas próprias minas, as quais a referida Vila era ponto de partida.³⁷⁹ Para os interiores, a Vila de Cachoeira figurava como ponto estratégico, sendo espaço de transação entre os sertões e o litoral, e via de ligação entre as práticas culturais que permeavam este fluxo. Os perigos do desconhecido sertão, com o complexo universo da extração aurífera, alimentavam a necessidade de proteção para os transeuntes.³⁸⁰

Miguel Pereira da Costa relatou, em 1721, sobre sua expedição que saíra da Vila de Cachoeira em busca dos veios auríferos da região de Rio de Contas – pelo caminho do *Ouro da Boa Pinta* -, que a localidade era “paragem d’onde os Mineiros costumam dar princípio às suas jornadas do sertão”³⁸¹. Por mais conhecidos que fossem os caminhos, essas travessias eram perigosas e cheias de carestias. Segundo o mesmo relato, referindo-se às paragens da Salgada – próximas ao atual município de Iaçú -, “em rara vez acham os cavallos em que pôr os dentes. E nenhuma água pois para beber e cozinhar (...) n’esta travessia se encontram a cada passo caveiras de mortos à sede”³⁸². Acrescentando mais à frente, que estes mortos “assim brancos que se mettem no caminho cegamente sem a provisão necessária, como negros de muitos combois que cada anno passam”³⁸³.

Creemos que, de Muritiba a Cachoeira Pedro Gonçalves Pereira passou pela vila de São Félix, atravessando ainda o rio Paraguaçu, provavelmente de barco. Foi sozinho, já que as narrativas não apontam outros sujeitos envolvidos nesta travessia.

³⁷⁸ REGINALDO, Lucilene. *Os rosários dos angolas*, Op. Cit., p. 67.

³⁷⁹ IVO, Isnara Pereira. *Homens de Caminho*, Op. Cit., p. 78.

³⁸⁰ NEVES, Erivaldo Fagundes; MIGUEL, Antonieta. (org) *Caminhos do sertão: ocupação territorial, sistemas viários e intercâmbios coloniais do sertão da Bahia*. Editora Arcadia, 2007, pp. 17 a 33.

³⁸¹ COSTA, Miguel Pereira. Relatório apresentado ao vice-rei Vasco Fernandes Cezar, pelo mestre-de-campo e engenheiro Miguel Pereira Costa, quando voltou da comissão em que fora ao districto das minas do Rio de Contas. In. NEVES, Erivaldo Fagundes; MIGUEL, Antonieta. (org) *Caminhos do sertão*, Op. Cit., p. 33.

³⁸² Idem, p. 35.

³⁸³ Idem.

Entre as narrativas da dita festa, Pedro Gonçalves disse que “se celebrou no dito dia (15/08/1738), no convento do Carmo, a N. S^{ra} do Bom sucesso em q se fizerão alguns festejos entre os quais foi hua dança em q elle Reo entrou tão bem com outros camaradas”³⁸⁴. A festa do Bom Sucesso é a referência principal para sua ida a Cachoeira, mas não descartamos a possibilidade de outros objetivos, já que ele tinha “camaradas” por aquelas paragens, inclusive dignos de ser companhia para a dança feita durante os festejos. Convenhamos, com o perdão da palavra, onde existem “camaradas”, existem muitos assuntos a serem desenvolvidos.

Neste interim, Pedro Gonçalves teve que se despir de alguns adereços, por que “precizamente havia de suar no dito folguedo tirou ele Reo do pescosso hua bolsa fabricada por elle”³⁸⁵, nos formatos que apontamos anteriormente. Sua afovação para participar da festança foi tão grande que, ao se despir, para uma melhor desenvoltura na dança, evitando muita transpiração, colocou seu amuleto mágico na vestia de um de seus “camaradas” – o ourives Victoriano dos Santos. Este, era um moço solteiro e branco, residente na Vila de Cachoeira, “na companhia de Gregorio Garcia tão bem ourives seu Mestre”³⁸⁶.

Ambos os “camaradas”, Pedro Gonçalves Pereira e Victoriano dos Santos, se despiram na casa de Antônio da Rocha Madureira, outro ourives, branco, morador na mesma Vila. As documentações não oferecem muitos detalhes acerca das relações destes indivíduos, para além dos termos que apresentamos. Conjecturamos que Victoriano dos Santos fosse conhecido de Antônio da Rocha Madureira, por compartilharem o mesmo ofício. De todo modo, os festejos tornaram a todos “camaradas” uns dos outros, de forma que foram à casa de Antônio “p^a se preparar, e vestir”³⁸⁷. Pedro e Victoriano penduraram seus pertences “em hum torno que tinha na dita caza”³⁸⁸, já que as residências coloniais eram pobremente mobiliadas.³⁸⁹

Amparados pelo auxílio dos moradores locais, nossos sujeitos, assim como outros que não foram mencionados nas fontes, seguiram para o local da dança, provavelmente à sombra do mesmo convento em que se desenrolou parte dos eventos, como nos mostra a ilustração abaixo.

³⁸⁴ IANTT – TSO, IL, *Diligências...*, Op. Cit., fls. m0010.

³⁸⁵ Idem.

³⁸⁶ Idem, fls. m0011.

³⁸⁷ Idem, fls. m0034.

³⁸⁸ Idem, fls. m0011.

³⁸⁹ SOUZA, Laura de Mello e. *Formas provisórias de existência*, Op. Cit.

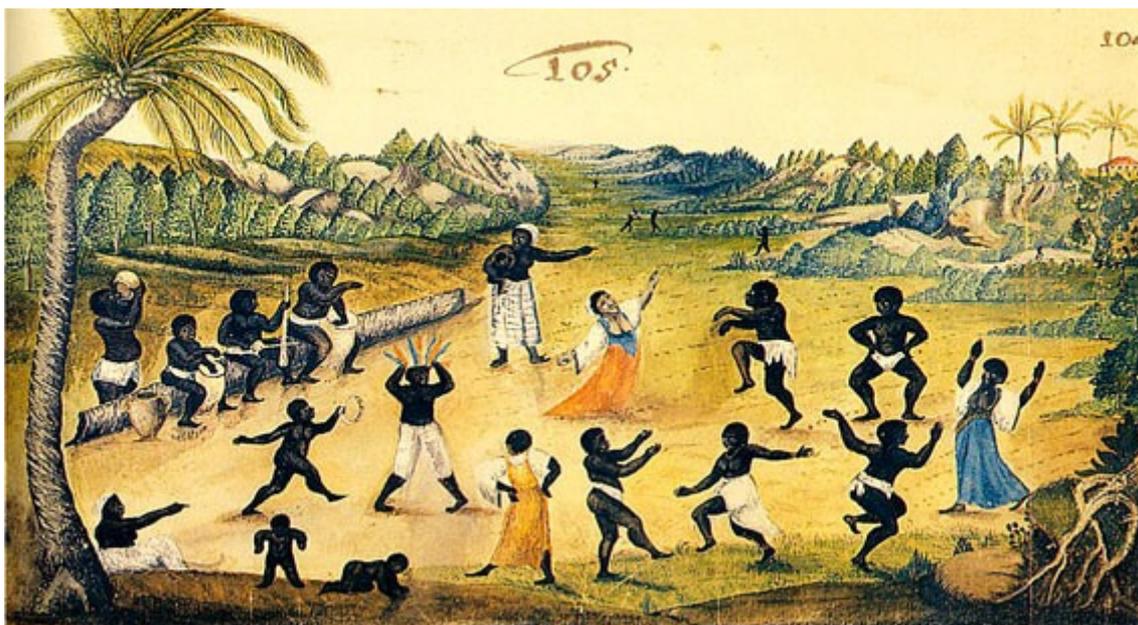
Figura VI: “Dança de moços”, na festa de Nossa Senhora do Bom Sucesso, em frente à igreja da Ordem primeira do Carmo da Vila de Cachoeira.



Fonte: Felipe A. B. Rangel, 210mm x 297mm – 41g/m². Aquarela sobre papel, 2014.

Esta ilustração foi elaborada com um intuito provocativo, mais que as outras. Os elementos chave que perpassam esta construção são a existência do conjunto do Carmo, tendo a igreja da Ordem ao centro, além do círculo de dançantes no primeiro plano do adro do templo. A roda de dançarinos foi inspirada numa roda de calundu, do período colonial, datada de meados do século XVII, de autoria de Zacharias Wapener, como é possível visualizar abaixo. Os sujeitos estão dispostos de forma circular, em ambas, o que evoca o caráter relativamente democrático das espiritualidades que se desenhavam entre os níveis sociais mais distantes da ortodoxia cristã, respeitando, é claro, os propósitos de construção de ambas as ilustrações. Mesmo aos olhos da Igreja, e em especial da Inquisição lusa, as manifestações crioulizadas, gestadas nas mestiçagens atlânticas, perfilaram o evento. Destaque para a diversidade de partícipes, de posições, de intuítos, entre inúmeros outros elementos. Todos assistindo os reverses das festividades modernas.

Figura VII: A dança do calundu, por Zacharias Wapener (1614- 1668).



Fonte: Disponível em: <<http://www.vermelho.org.br/noticia/242693-11>>, acesso no dia 18/09/2014.

A dança dos calundus já foi abordada aqui em outro momento. A ilustração acima, específica do cerimonial, apresenta negros e brancos manipulando um mundo espiritual e festivo, aos olhos, também, dos poderes lusos presentes na colônia, representados na ilustração pela casa senhorial posicionada na extrema direita. Vale mencionar que nos relatos de calundu registrados por Nuno Marques Pereira, a referida manifestação é tratada como “folguedo”³⁹⁰, da mesma forma que as festividades do Bom Sucesso são mencionadas nas *Diligências*. Respeitamos as especificidades que atravessam cada uma das últimas imagens, mas não deixamos de enxerga-las enquanto corolário das movimentações históricas que perpassam todas as linhas deste trabalho.

Passadas as efervescências e performances do dito folguedo/calundu, se nos permitem tratar desta forma, nossos sujeitos retornaram à casa de Antônio da Rocha Madureira para recolher seus pertences. Pedro Gonçalves Pereira reparou logo a falta da sua bolsa de mandinga, e, sem hesitação, “logo entrou a diligencia de a procurar, recomendando muyto ao dito Antonio da Rocha senhor da caza lhe fizesse deligencia por ella por ser da mesma importancia”³⁹¹. De acordo com uma das testemunhas, ele “procurava com grde ancia, prometendo alvissaras³⁹² a quem lha achace”³⁹³, sendo que

³⁹⁰ PEREIRA, Nuno Marques. *Compendio narrativo do peregrino da America...*, Op. Cit., pp. 123 - 124.

³⁹¹ IANTT – TSO, IL, *Diligências...*, Op. Cit., fls. m0011.

³⁹² Alvissaras quer dizer recompensa.

³⁹³ IANTT – TSO, IL, *Diligências...*, Op. Cit., fls. m0025.

tinha na “dita bolsa hua couza de muito preço”³⁹⁴. Sem muito sucesso na busca, só cabia a Pedro Gonçalves retornar a sua casa na Freguesia de Muritiba. Havia acabado a festa, e ele havia perdido seu importante amuleto.

É quase impossível não visualizarmos o desapontamento de Pedro Gonçalves, nos termos apresentados. Apesar do curto espaço de tempo – quinze dias – foi trabalhosa a construção de sua bolsa de mandinga. A essa altura ele já tinha uma boa compreensão de sua importância para as vivências às quais estava submetido. Deslocamentos entre as localidades, inimizades, em suma, os perigos, já era possível reconhecer a presença de um instrumental que figurasse enquanto solução para estas agruras. As próprias festas religiosas eram palcos privilegiados para episódios violentos.³⁹⁵ Pedro Gonçalves voltou para casa, talvez arquitetando a feitura de outra bolsa. Mal sabia ele que sua bolsa seria encontrada, e que, em outros termos, ele retornaria ao convento do Carmo, palco das festividades do Bom Sucesso, só que em outra condição.

A parte da narrativa que ficou oculta a Pedro Gonçalves se iniciou em 10 de setembro de 1738, com o depoimento das três primeiras testemunhas do caso - Victoriano dos Santos, frei Jerônimo de Souza e frei Francisco de Nazareth. Outro Sumário de Testemunhas foi elaborado três dias depois, somando às três testemunhas citadas Antônio da Rocha Madureira e Gregório Garcia. Ao todo foram cinco depoimentos, e os dados gerais acerca destas testemunhas constam no quadro abaixo.

Tabela III: Relação das testemunhas das *Diligências*.

	Nome	Moradia ou naturalidade	Idade	Condição / Ocupação
1 ^a	Vitoriano dos Santos	Morador na Vila e Freguesia de Nossa Senhora do Rosário do Porto da Cachoeira / Natural de Muritiba.	19 anos	Solteiro / branco / ourives.
2 ^a	Frei Jerônimo de Souza	Residente no convento do Carmo de Cachoeira.	34 anos	Religioso carmelita / Superior do convento.
3 ^a	Frei Francisco de Nazareth	Residente no convento do Carmo de Cachoeira.	53 anos	Religioso carmelita / assistente no convento.
4 ^a	Antônio da Rocha Madureira	Morador e natural da Vila e Freguesia de Nossa Senhora do Rosário do Porto da Cachoeira	20 anos	Solteiro / branco / ourives.
5 ^a	Gregório Garcia	Morador na Vila e Freguesia de Nossa Senhora do Rosário do Porto da Cachoeira / Natural da Freguesia da Sé.	42 anos	Casado / branco / ourives.

³⁹⁴ IANTT – TSO, IL, *Diligências...*, Op. Cit., fls. m0026.

³⁹⁵ ARAÚJO, Emanuel. *O Teatro dos Vícios*, Op. Cit., pp. 150 – 151.

Não seguiremos minuciosamente todos os momentos e falares específicos de cada sessão dos depoimentos. Iremos utilizar a mesma estratégia de montar uma estrutura geral das narrativas, selecionando alguns fragmentos mais especiais. Pontuamos que o primeiro sumário de testemunhas foi elaborado em 10 de setembro de 1738, enquanto o segundo foi feito três dias depois.

O primeiro a depor foi o Victoriano dos Santos. Esta testemunha nos disse que foram “vários mossos”³⁹⁶ que entraram na dança do Bom Sucesso, e acrescentou que “no terceiro dia se fez hua comedia”³⁹⁷. Ora, a testemunha prolongou as festividades em três dias, em um extremo aconteceu a “dança”, e no outro uma “comedia”. Pelo visto, as festividades não perfileram apenas um dia, nem muito menos as manifestações de largo, entre folguedos, comédias e danças também. Um documento secular acrescenta a este rol de termos o nome “baille” também.³⁹⁸ Logo após toda esta programação, além de ter visto a preocupação de Pedro Gonçalves na busca por seu amuleto, Victoriano dos Santos

meteo a mão no bolso de hua sua vestia, e achou hua bolsa, e não sabendo o q era em caza a descozeo, e achou huns papelinhos, e dentro delles hua particula, o que tudo meteo dentro de hua sua caixa com tenção de se confeçar no dia seguinte e na confissão entregar a seu confessor³⁹⁹

Esse foi o discurso apresentado por ele. Desconfiamos que possa ter interligado a busca de Pedro Gonçalves ao que encontrou em seus pertences. Mas são apenas conjecturas. De todo modo ele identificou a hóstia, e guardou-a com certo respeito. Se é que isso não foi conversa para engabelar os vigários.

Mas a curiosidade foi maior que os impulsos piedosos, levando Victoriano dos Santos a contar a sua madrinha o que aconteceu. Ela, chamada Bernarda Marques, era esposa de seu mestre, o ourives Gregório Garcia, que figuraria posteriormente no rol das testemunhas. Neste sentido, entendemos uma parte da relação destes oficiais, uma vez que o apadrinhamento entre estes sujeitos talvez tenha estendido a linha da profissão. De um lado, Pedro Gonçalves aprendeu o ofício de sapateiro com o pai, do outro,

³⁹⁶ IANTT – TSO, IL, *Diligências...*, Op. Cit., fls. m0024.

³⁹⁷ Idem.

³⁹⁸ *Consulta do Conselho Ultramarino ao Rei D. João V sobre o que o vice-rei do estado do Brasil da conta do desacato que se cometera na Igreja de São Pedro do lugar da Moritiba termo da Vila de Cachoeira por um moleque crioulo de nome Francisco, escravo do padre Manuel da Silva Teixeira*. Op. Cit., fôlio 0113.

³⁹⁹ IANTT – TSO, IL, *Diligências...*, Op. Cit., fls. m0024.

Victoriano aprendeu o ofício de ourives com o padrinho. Ele não mencionou nada sobre seus pais.

Bernarda Marques também não aguentou, e como dizem por aí, “deu com a língua nos dentes”. Contou a Gregório Garcia, que obrigou Victoriano dos Santos a ir com ele contar o acontecido aos religiosos do Convento do Carmo. Isso aconteceu no dia seguinte, já que Bernarda contou ao marido “fora de horas”⁴⁰⁰. Chegando lá, foram recebidos pelo Frei Francisco de Nazareth, futura testemunha, que pegou a bolsa de mandinga e verificou novamente seu conteúdo, e “vendo a particula a foi recolher em sacrário”⁴⁰¹. Frei Francisco deu algumas instruções a Gregório e Victoriano, no intuito de seguir os trâmites da investigação. Acreditamos que enfocar estes andamentos burocráticos, listando quem era o reverendo tal, ou o vigário da vara e suas funções, não seja tão interessante aqui e agora, justamente por conta de nossos objetivos, que não enfocam um traçado institucional do caso, apesar de reconhecer sua devida importância.

A testemunha seguinte, Frei Jeronimo de Souza, era o superior do convento. Disse que estava em sua cela, provavelmente cumprindo suas obrigações dos ofícios divinos, quando foi chamado pelo Frei Francisco, na companhia de Vitoriano dos Santos e Gregório Garcia. Frei Jeronimo de Souza, assim como Antônio da Rocha Madureira e Gregório Garcia, apenas reproduziram em seus depoimentos parte das falas anteriores. Nesta altura, com este abre e fecha da bolsa, e por entre os depoimentos de quem abriu e como abriu, a situação da partícula foi a seguinte:

a vista de todos abrio elle test^a e vio a dita particula em volta em hum papel limpo e outro por fora, a qual particula mostrava ser ali posta sendo molhada, ou com algua omidade, por q^{to} se achava pegada ao papel de sorte q ao abrir o papelinho lascou hua pequena parte da forma, q estava pegada, e a mais parte rachada⁴⁰²

Esta fala foi de Frei Francisco de Nazareth, e condensa um pouco dos depoimentos anteriores acerca dos caminhos tomados pela bolsa depois que foi encontrada. O fato de estar com alguma humidade nos deixou intrigados, pois talvez ateste que ela havia sido usada em outras ocasiões, e não só no deslocamento para os festejos do Bom Sucesso. Após os depoimentos destes três sujeitos, o vigário da vara da Vila de Nossa Senhora do Rosário do Porto da Cachoeira, o reverendo Antônio Pereira,

⁴⁰⁰ IANTT – TSO, IL, *Diligências...*, Op. Cit., fls. m0025.

⁴⁰¹ Idem, fls. m0024.

⁴⁰² Idem, fls. m0026.

foi convocado para examinar o material – a bolsa e os depoimentos. Depois do exame, Pedro Gonçalves Pereira e Francisco *crioulo* foram presos no convento do Carmo.

O então Prior do convento, Frei Jozeph Angelo Teixeira, permitiu que os réus fossem encarcerados no mesmo. Pedro Gonçalves, em 12 de setembro de 1738, em “hua sella q serve de carcere prezo em um tronco com ambos os pes nelle, metidos, e debaixo de chave”⁴⁰³; e Francisco *crioulo*, em 15 de setembro de 1738, “em hua çela separada, e distante, da em q estava o sobredito prezo Pedro Glz segurando o com hua corrente”⁴⁰⁴.

Para compreendermos a função desta separação entre os presos, é interessante relacionarmos com a situação de outro processado, o José Fernandes, já mencionado em nossas linhas. Ele apresentou diversas versões acerca das motivações para a sua feitura de proteção, desenroladas nas confissões. Os religiosos não acreditaram, e só na terceira confissão, em Lisboa, datada de 16 de agosto de 1760, perante o inquisidor Luiz Barata de Lima, o réu declarou, depois de ter solicitado audiência dois dias antes, que “ocultara a sua culpa por temer o castigo que tem merecido pois no aljube da cidade da Bahia lhe meteo medo os prezos delle dizendo lhe que se acazo no santo officio fizesse a mesma confissão que lá havia feito certamente lhe mandarão tirar a vida”⁴⁰⁵. O medo da morte fez o réu mudar várias vezes seu discurso.

Em 17 de setembro de 1738 ocorreu o último depoimento dos réus nos sombrais do convento carmelita em Cachoeira. Em suas falas, Pedro Gonçalves se esquivou em algumas perguntas, quando

preguntado a elle depoente se tinha com a dita partícula executado alguma acção pecaminosa ou feito algu maleficio respondeu q não, mas antes q a trazia com tanto respeito, q indo p^a a dança tirou do pescoço, e a metteo na algibeira de hua vestia de outro, cuidando q era sua⁴⁰⁶

Este discurso remediador aparece nos depoimentos de Francisco *crioulo*, tomado no mesmo dia. Disse ele que retirou a hóstia do sacrário e a entregou a Pedro Gonçalves por acreditar que ele “a não queria p^a maõ fim, mas antes p^a a trazer como relíquia”⁴⁰⁷. Se era verdade o que falavam, ou se tudo não passava de uma estratégia discursiva, não sabemos. Podemos apenas dizer que, depois dos andamentos do caso, a partir da prisão no convento do Carmo, eles já estavam cientes dos perigos aos quais estavam imersos.

⁴⁰³ IANTT – TSO, IL, *Diligências...*, Op. Cit., fls. m0027.

⁴⁰⁴ Idem, fls. m0029.

⁴⁰⁵ IANTT – TSO, IL, *Processo de José Fernandes*. Op. Cit., fls. c0149 e c150.

⁴⁰⁶ IANTT – TSO, IL, *Diligências...*, Op. Cit., fls. m0038.

⁴⁰⁷ Idem, fls. m0039.

Em 23 de setembro de 1738 os réus foram encaminhados para o Aljube da cidade de São Salvador da Bahia, recebidos pelo carcereiro Antônio da Costa Coelho. A partir daqui os contornos que a narrativa documental das *Diligências* toma não é tão significativo para nossos objetivos, já que se iniciaria uma grande luta entre os poderes inquisitoriais, eclesiásticos e seculares acerca da jurisdição dos réus. No entanto, exploraremos alguns aspectos desta outra formatação das *Diligências*.

Dois anos após os festejos do Bom Sucesso, e da prisão dos réus no convento do Carmo, em 18 de março de 1740, depois de exaustiva explanação acerca dos usos e variações dos códigos canônicos, os religiosos encerram as últimas linhas das *Diligências* no seguinte tom: “Tudo quanto a Meza pode dizer de Direito já tem d^o no caso do sacrilégio de Monforte, que ultimamente se executou no rocis desta cidade”⁴⁰⁸. Com estas palavras, a Inquisição afirmava uma série de laços entre a forma como os réus inquisitoriais da jurisdição portuguesa na América do sul, e os réus do reino – e possivelmente de outros lugares do além-mar – deveriam ser tratados, de acordo com o sistema regimental da instituição. Ao menos é isso que, em maior ou menor medida, o trecho sugere, em primeira instância. Pedro Gonçalves Pereira e o *crioulo* Francisco já estavam, nesta altura, sobre a alçada da Inquisição portuguesa.

O crime ao qual a carta menciona, para fornecer um modelo de desfecho para as *Diligências*, foi um caso de sacrilégio, ocorrido na Vila de Monforte, bispado de Elvas, em Portugal.⁴⁰⁹ Para o caso baiano, que não teve um desfecho muito claro, já que a documentação que temos em mãos não contém uma sentença final, a solução para a querela dos maus usos sagrados foi proceder da mesma forma que se fez com um caso semelhante, citando uma documentação já existente em Lisboa, datada de 1728 a 1731 – alguns anos anteriores às investigações religiosas da Vila de Cachoeira.

Esse *corpus* documental, das *Diligências* e do caso de Monforte, tratemos assim, possui uma composição semelhante. Ambos referem-se a casos de furto de hóstias consagradas para serem, possivelmente, inseridas em feitiçarias, trazendo em seu conteúdo alguns documentos trocados entre os poderes seculares e religiosos, no que concerne à jurisdição dos réus. No entanto, não conseguimos compreender se quando as *Diligências* sugerem procedimento semelhante ao desenvolvido para com o sacrilégio

⁴⁰⁸ IANTT – TSO, IL, *Diligências...*, Op. Cit., fls. m0171.

⁴⁰⁹ IANTT – TSO, IL, *Relação do que se achou acerca do sacrilégio sucedido na vila de Monforte, Bispado de Elvas*. Proc. núm. 16979, Portugal, Lisboa, 1728 – 1731. (Disponível em: <<http://digitarq.dgarq.gov.pt/details?id=2316983>>, acesso no dia 28/05/2013)

de Monforte estavam se referindo à punição dos réus baianos, a ser conduzida de forma semelhante ao réu português, ou se diz respeito ao debate jurisdicional do crime.

Para as *Diligências*, existem documentos em anexo da troca de cartas entre o promotor e procurador da Mitra do Arcebispado da Bahia com o desembargador, ouvidor geral do crime da Relação do Estado da Bahia e o ouvidor geral da comarca. O que percebemos da documentação é que Pedro Gonçalves Pereira e o *crioulo* Francisco foram embargados de seguir para Lisboa, aos cárceres inquisitoriais, pelo poder secular. Ao ficarem temporariamente presos no Aljube de São Salvador, a justiça secular não permitiu a “devolução” à Inquisição. Fato que desenvolveu longa e burocrática troca de papéis entre as instâncias supracitadas.

De acordo com o escrivão da Coroa, Joam Soares da Veiga, em carta de 1º de setembro de 1739, inserida nas *Diligências*, em São Salvador, baía de Todos os Santos,

o vigário da vara do distrito sem outro procedimento judicial mais, que a confissam extorquida aos Reos os predera sendo ambos leigos da jurisdiçam real, e os remetera ao Reverendo Juiz á quo (?), que recolhidos na cadea publica desta Relaçam que também serve de Aljube, lhes mandara fazer assento a sua ordem: mostrasse mais que tendo o Dezembargador Ouvidor Geral do crime noticia daquella dezordenada prizam, ao qual estava cometido o conhecimento deste execrando sacrilegio, mandara embargar os ditos prezos em vinte e coatro de septembro do mesmo anno, e assim como vem culpa formada os podia mandar prender em observância do paragrafo catorze, da reformaçam da justiça⁴¹⁰.

Mais à frente, o mesmo escrivão continua a narrativa, apontando que,

nestes termos o referido cazo mandara o Reverendo Juiz á quo (?) em seis de outubro do dito anno varios Eccleziasticos, e dous familiares do Santo Officio com huma ordem ao meirinho da Rellaçam, que serve de carcereyro, para que com penna de excomunham mayor entregasse os prezos aos tais familiares cominando lhe o termo de tres credos pellas tres canonicas admoestações, com cujo absoluto procedimento ofendera a jurisdiçam regia nam goardando as dispozições do Concilio Tridentino, fazendo em o que, digo, fazendo em tudo notoria força, e violencia: que tudo visto e o mais dos autos, e como o crime do sacrilegio, de que se trata, he dos cazos mixti-fiori, e pertence o conhecimento do juizo secular quando nelle se da prevençam de jurisdiçam, e nam traz a si anexa excomunham, e herezia, como no presente cazo⁴¹¹.

De acordo com o escrivão, as diligências feitas pelos religiosos da Vila de Cachoeira não foram devidamente elaboradas, segundo os preceitos religiosos e reais. Neste sentido, no momento em que os réus são transferidos da referida Vila para o

⁴¹⁰ IANTT – TSO, IL, *Diligências...*, Op. Cit., fls. m0163 – m0164.

⁴¹¹ Idem, fls. m0164.

Aljube na cidade de Salvador, estes elementos “incorretos” da investigação causam uma confusão jurisdicional, e o fato do crime de feitiçaria ser considerado ainda como *mixti fiori* – de foro misto, passível de investigação eclesiástica, inquisitorial e secular – causa uma disputa de poder ainda maior. De um lado, a premissa *mixti fiori* – sem suspeita clara de heresia - era alegada para a condução dos presos; por outro, a Inquisição alegava que havia sim suspeita de heresia, de forma que os réus pertenciam à sua alçada.

Sem mais rodeios, no caso de Monforte, existem problemas semelhantes. Chegamos a esta documentação por ter sido citada, como dito, nas *Diligências*. Este último caso não apresentou um desfecho muito claro, tendo como saída, justamente, seguir o mesmo percurso do caso de Monforte. Percebemos que, para além da problemática do furto de hóstias, crime ao qual deveria ser o elemento central deste dispêndio de energias e papéis, as querelas entre a justiça secular e religiosa se desdobram em longas folhas anexas. Isso revela questões acerca do real poder do Santo Ofício nos domínios lusos durante a sua existência. No século XVIII a instituição já não possuía tanto controle e poder, negociando constantemente, com diversas instâncias, a sua presença e atuação, mesmo em espaços que eram seus por direito papal.

Para o caso de Monforte, o acontecido submerge na contenda de poderes. A documentação é bastante rica, pois evoca uma série de códigos de direito canônico – entre bulas, tratados, constituições e outros – para justificar que o crime era da alçada do Santo Ofício. Nesta lógica, alguns parágrafos encontram-se em latim⁴¹², fato que consumiu bastante tempo, dificultando as nossas interpretações, que em alguns momentos se revelaram impossíveis de serem elucidadas. As descrições dos cabeçalhos da documentação tratam-na como um conjunto de cartas acerca do debate e argumentação entre a autoridade e competência dos tribunais, secular e eclesiástico, a julgar crimes *mixti fiori*, ou de foro misto. Os principais envolvidos foram Diogo Corte Real, secretário de Estado, ao reverendo, Cardeal da Cunha – que, se não estamos muito equivocados, ocupava grande posto na Inquisição de Lisboa.

Dos fragmentos que observamos, a raiz do registro refere-se a um caso de furto de hóstias na igreja paroquial da Vila de Monforte, Bispado de Elvas, em 23 de dezembro de 1727. O acusado, chamado apenas de Luis, atreveu-se “com diabolica sugestão aviolar o Augustiss^o Sacram^{to} da Eucharistia, abrindo as portas do sacrario, e

⁴¹² Tivemos grande dificuldade para compreender estes trechos, de forma que só uma parte foi traduzida, e ainda de forma bastante rudimentar.

roubando delle a hostia, e partículas consagradas com a pixide em que estavam”⁴¹³. Mais à frente, o mesmo documento diz que, assim, o réu “cometeu hum facto heretical opposto ahú dos principaes Misterios de nossa S^{ta} Fe qual he o da Real presença de Deos no Sacram^{to} da Eucharistia”⁴¹⁴. Se houve um processo cerca deste caso, com interrogatório de réus e testemunhas, não encontramos os rastros.

O desfecho para o caso do dito Luis, segundo carta de setembro de 1731, diz que “passados alguns dias, se executou p^{la} justiça secular a pena de morte do Reo de que se trata, no Rocio desta Cidade de frente do Hospital, onde depois de morto foi queimado o seu corpo”⁴¹⁵. A carta acrescenta ainda, e creio que este foi o problema que mais enfureceu os religiosos, que “foral de parecer todos os Ministros do mesmo Cons^o, que nal havia lugar p^a passar adiante com os procedim^{tos} do Santo Off^o”⁴¹⁶, sobrepujando os processos e condenando o réu à moda eclesiástica, sendo este da alçada inquisitorial. No momento em que o debate fica mais caloroso, o inquisidor Francisco Carneiro Figueiroa, em longo texto datado de 19 de abril de 1728, em Coimbra, diz, baseado em “todos os Autores catholicos não som^{te} eccleziasticos, os quaes não allegarei, mas os seculares, e ainda aquelles, q são os mayores deffensores da jurisdição Real e secular”⁴¹⁷, que

ainda, q os Ministros seculares possão proceder a prizão dos herejes, ou sospeitos de herezia, pelo poder, q p^a isso lhe deu o Papa Innocencio IV na sua constituição o q principia (Ad Extirpanda § 22?) devem comtudo dentro de quinze dias remetellos aos Inquisidores, como se declara na mesma constituição⁴¹⁸

Assim, a tentativa era, por meio de toda uma seleção de informações canônicas, mostrar que o procedimento dos juízes seculares foi equivocado, extirpando da Inquisição o direito de legislar sobre crimes que lhes diziam respeito. Este fato enriquece a documentação, pois a transcrição de algumas obras, em formato de citação, permite a visualização de um corpo legislativo bastante amplo e em vigor na época. Permitindo-nos, inclusive, adentrar nos meandros e tensões subjacentes à simples

⁴¹³ IANTT – TSO, IL, *Relação do que se achou acerca do sacrilégio sucedido na vila de Monforte, Bispado de Elvas*. Op. Cit., fólho m0141.

⁴¹⁴ Idem.

⁴¹⁵ Idem, fls. m0041.

⁴¹⁶ Idem.

⁴¹⁷ Idem, fólho m0121.

⁴¹⁸ Idem, fls. m0121 e m0122.

condução de crimes de heresia ou suspeita dela. Esta experiência da leitura documental permitiu-nos uma visualização amplificada da feitura deste tipo de documentação.

Carlo Ginzburg, ao tratar de sua experiência de pesquisa nos acervos inquisitoriais, diz que o “testemunho ilusório que os inquisidores estavam tentando arrancar dos réus não era diferente, no fim das contas, daquilo que nós estamos procurando; (...) eu me sentia como se observasse por sobre os ombros dos juízes, seguindo as suas pegadas”⁴¹⁹. Destacam-se, na produção inquisitorial, os regimentos, tratados demonológicos, manuais diversos e os éditos de fé, que continham os preceitos da base normativa institucional; além dos compêndios de denúncia e diligências das visitas, os cadernos do promotor e os processos completos, que, por tratarem diretamente de réus e testemunhas, das mais diferentes origens, apresentam uma riqueza maior de elementos, contextuais e cotidianos, que os primeiros. Só destacamos estes, por serem mais recorrentes no uso, enquanto fontes históricas. Ainda existe uma imensa gama de outros documentos avulsos ou incompletos, recheando os arquivos, como cartas, pareceres, pedidos de habilitação e correspondências.⁴²⁰

No que concerne às interferências reais, retomando as nossas discussões do dossiê de Monforte - que não fogem de forma alguma deste processo de mudanças entre os poderes religiosos na América lusa em suas diversas implicações - em carta expedida em Lisboa, de 1731, diz que

Ainda que na Real, e alta compreensão de V. Mg^e estão sempre presentes os negócios dos seus Tribunais, e m^{to} especialm^{te} os do Santo Off^o, p^{lo} objeto a Fe ao que nelle se trata: Com tudo, a conjuntura dos tempos, e a (gerência?) dos negocios, dal m^{tas} vezes justo motivo a todos os que tem ja recorrido a V. Mg^e p^a q com decencia repitão, e multipliquem as suas supplicas, ate que consiga q V. Mg^e novam^{te} informado da gravidade, e importancia das suas pertenções, se incline a somar nellas a resolução q for servido.⁴²¹

Ou seja, disputas constantes se revelavam entre as diversas instâncias, todas lançando suas alegações ao Rei, numa tentativa de legitimar seus vereditos. No mesmo documento há o caso de Francisco Sá de Mesquita, acusado de jurar falsamente no Tribunal do Santo Ofício, em 1723. Sobre este caso, os religiosos alegam, “aos pés de V. Mg^e”, as alterações dos procedimentos feitas pelos ministros seculares. Segundo eles,

⁴¹⁹ GINZBURG, Carlo. O Inquisidor como antropólogo. Op. Cit., p. 12.

⁴²⁰ CALAINHO, Daniela Buono; TAVARES, Célia Cristina da Silva. Um guia de fontes para o estudo da Inquisição portuguesa. In. CASIMIRO, Ana Palmira Bittencourt S.; LOMBARDI, José Claudinei; MAGALHÃES, Livia Diana Rocha. (orgs) *A Pesquisa e a Preservação de Arquivos e Fontes para a Educação, Cultura e Memória*. Campinas, São Paulo: Editora Alínea, pp. 219 - 234, 2012.

⁴²¹ IANTT – TSO, IL, *Relação do que se achou acerca do sacrilégio sucedido na vila de Monforte, Bispado de Elvas*. Op. Cit., fls. m0045.

citando inclusive as “Leis seculares”, estes últimos “nada disto fizerão, e ao mesmo tempo em que estiveral p^{la} sentença do S^{to} Off^o se intrometeral a alterala, tirando, e acrescentando as penas nella impostas, p^{los} Inq^{res}, conforme o Direito Canônico”⁴²². Diante disso, o Rei talvez não imaginasse a efervescência de conflitos, já que o modelo da Inquisição solicitado a Roma tinha ampla participação secular. Exemplo disso pode ser visto no caso de definição da pena máxima – os *relaxados* à Justiça secular. A execução dos condenados era vetada aos religiosos, competindo às autoridades civis, vigiados pelos agentes inquisitoriais. Isso se explica por que os inquisidores, enquanto clérigos, não podiam condenar ninguém à morte (prática proibida pelo direito canônico). “Daí o artifício de “relaxar” o excomungado à Justiça secular, que reconhecia a validade do processo inquisitorial, aceitando suas conclusões e ordenando imediatamente a execução da pena capital.”⁴²³

O desfecho desta sobreposição de poderes, segundo a Igreja: “tem causado ao serviço de Deos gravissimos prejuizos, os quais senal podem bem comprehender, p^{la} cautela e segredo com que se procede nos Tribunaes da Inq^{cal}”⁴²⁴. Os religiosos ainda elucidam os possíveis caminhos que os ministros seculares poderiam tomar, no sentido de defenderem seus feitos:

vendo-se os Ministros Regios notificados com comminação de censuras hão de uzar de hum de tres caminhos; ou recorrendo diretam^{te} a S. Mg^{de} queixandose q o S^{to} Off^o os quer censurar por offenderem a jurisdição Regia; ou recorrendo ao Juiz da Coroa da violencia q o S^{to} Off^o lhe faz, ou commina fazer; ou appehendo judicial, ou extrajudicialm^{te} do S^{to} Off^o e da declaração, ou comminação das censuras⁴²⁵

E vão ainda mais longe, quase que intimidando as possíveis escolhas do Rei:

Porq seguindo o d^o caminho de recorrerem diretam^{te} a El Rey he m^{to} natural q o mesmo S^r, inclinado p^{los} taes Ministros q escolheo pelas suas letras, e experiencias, e attendendo aos seos votos proferidos em defeza da jurisdição Real, os queira proteger, e livrar das censuras q se lhes cominar per defenderem a sua jurisdição, e assim he verossimel, q o mesmo S^r ordene ao S^{to} Off^o, ou q não proceda, ou q suspenda os procedim^{tos}; e vindo esta ordem

⁴²² IANTT – TSO, IL, *Relação do que se achou acerca do sacrilégio sucedido na vila de Monforte, Bispado de Elvas*. Op. Cit., fôlio m0046.

⁴²³ BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições*, Op. Cit., p. 254.

⁴²⁴ IANTT – TSO, IL, *Relação do que se achou acerca do sacrilégio sucedido na vila de Monforte, Bispado de Elvas*. Op. Cit., fls. m0048.

⁴²⁵ Idem, fls. m0100.

deve o S^{to} Off^o obedecer, por ser próprio da Regalia do Príncipe o evitar toda a inquietação, e perturbação dos seus vassallos⁴²⁶

Gostaríamos de destacar a “alfinetada” proferida pelo Santo Ofício em Sua Majestade, apontando que, “não hade ser piquena aque hão de causar os procedim^{tos} de censuras do S^{to} Off^o contra seis Ministros da maior graduação; e *principalm^{te} em hua corte chea de estrangr^{os} e hereges*, e da gente popular nacional, aq hade ser mto estranho”⁴²⁷. Assim, a Inquisição reconhecia o seu lugar, abaixo da jurisdição Real, devendo-lhe obediência, mas ratificava a sua importância em uma corte dotada de grande variedade de indivíduos – um risco para a unidade e manutenção do reino. No entanto, não perdiam de vista que

os Inq^{res} estão sogeitos, como os mais Ecclesiasticos de qualquer graduação, e proeminencia q seão, por ser certo q o Príncipe Supremo pode, e deve uzar de sua jurisdição, e poder heconomico, e politico contra todos os Ecclesiasticos, e ainda contra os Inq^{res}⁴²⁸

Ainda sobre esta questão, a parte final da carta do inquisidor Francisco Carneiro de Figueiroa, de 1728, em Coimbra, fecha a longa justificativa favorável à Inquisição, no que concerne à jurisdição do caso em tela – o de Monforte. O inquisidor mostra que não desconhecia o fato de que diversos crimes privativos da Inquisição foram, no passado, terreno de dominação também de outros poderes, como o eclesiástico e o secular. No entanto,

tendo declarado os Pontifices Innocencio XI, e Alexandre VIII nas referidas constituições, q o crime de q tratamos he de heresia, ou de sospeita dela, e pertence privativam^{te} aos Inquisidores, sendo a prim^a vez q succede este cazo depoes de haver noticia das dittas constituições, e de serem promulgadas em Roma, não se querem abster os Juizes seculares de tomar conhecim^{to} delle; eu lhe não acho escuzza alguma, q os livre de estarem incursos nas excomunhões da bulla da Cea, (da de side protegendis?), e de outras m^{tas} contra os q uzurpão impedem e perturbão a jurisdição Ecclesiastica, e especialm^{te} a do S^{to} Off^o. Este he o meu parecer q m^{to} fara pres^{te} a S. Em^a⁴²⁹

O panorama traçado pelo religioso é imenso, citando diversos exemplos, e ilumina os caminhos pelos quais foram levadas as interpretações acerca dos desvios da

⁴²⁶ IANTT – TSO, IL, *Relação do que se achou acerca do sacrilégio sucedido na vila de Monforte, Bispado de Elvas*. Op. Cit., fôlio m0100.

⁴²⁷ Idem. (Grifo nosso)

⁴²⁸ Idem, fôlio m0101.

⁴²⁹ IANTT – TSO, IL, *Relação do que se achou acerca do sacrilégio sucedido na vila de Monforte, Bispado de Elvas*. Op. Cit., fls. m0135 e m0136.

fé. Por mais que em outros tempos os crimes de natureza *mixti fiori* tenham sido colocados sobre jurisdições diversas, após a criação dos tribunais inquisitoriais tudo o que tivesse suspeita de heresia deveria ser investigado e punido por este último. Nas *Diligências* a Inquisição foi desrespeitada em sua jurisdição, e, apesar de todo este transtorno burocrático, isso não era nenhuma novidade no setecentos.

Os conflitos envolviam todas as instâncias de poder, e se davam de diversos modos, e não apenas entre a instituição inquisitorial e os religiosos, mas entre os próprios religiosos de mesma ordem e de forma especial entre as aplicações regimentais em um e outro canto do ultramar. Um exemplo, registrado pelo religioso Jerônimo Cabral de Oliveira, nos diz que ao receber e enviar denúncias a Portugal de desviantes na região de Pernambuco, em fins do século XVIII, aponta que “Eu não teria a fraqueza de o querer saber se-me-não lembrece, q o meu regim^{to} feito so p^a a Europa, não da regras p^a esta America, e q as q da p^a Portugal se-não podem fazer vereficar neste contin^{te} pella grande distancia q. media”⁴³⁰. A América estava distante do reino para que determinadas ortodoxias fossem seguidas à risca, mas talvez o religioso tenha se esquecido de que muito do que se praticava na colônia, enquanto heterodoxia, possuía forte ascendência em solo luso.

O universo espiritual setecentista foi um cenário bastante representativo destas variações, no qual os diversos sujeitos souberam selecionar, entre os extremos da religião – a instituição, o corpo sacerdotal, a hierarquia, a teologia, as doutrinas - e das religiosidades – as vivências, os sentimentos, as práticas, as emoções que perfilavam o cotidiano dos devotos -, quais os melhores instrumentais para circular entre a diversidade dos mundos apresentados.⁴³¹ Os colonos transitavam entre estas duas esferas do sagrado, da ortodoxia, prescrita pela Igreja, e da heterodoxia, licenciada pela eficácia das experiências cotidianas. O Sagrado também pode ser considerado instrumento para se transitar entre as modulações do corpo social.

O encadeamento dos termos “Aos sinais das Ave Marias”, que figura como cavaleiro do título deste trabalho, não foi inserido apenas como mero floreio de batismo, por uma ou outra proximidade com as temáticas que perpassaram nossa discussão. É um termo das *Diligências*, mencionado sempre como baliza temporal dos fatos narrados

⁴³⁰ IANTT – TSO, IL, *Denúncias de Jerônimo Cabral de Oliveira...*, Op. Cit., fls. m0002.

⁴³¹ SILVA, Elizete da. Configurações históricas do campo religioso brasileiro. In. DIAS, André Luis Mattedi; COELHO NETO, Eurelino Teixeira; LEITE, Márcia Maria da Silva Barreiros. (org) *História, Cultura e Poder*. Feira de Santana: UEFS Editora; Salvador: EDUFBA, pp. 105 - 123, 2010, pp. 105 - 106.

pelos réus, em especial pelo *crioulo* Francisco, mais familiarizado com as obrigações da torre sineira da matriz de Muritiba. As *Ave Marias* representam o dobrar dos sinos das igrejas, um costume português como tantos outros importados para a colônia americana, feito ao meio dia e às 18:00 horas.

Na ausência de relógios, ele marcava o fim da manhã, e também o prenúncio da noite. Fim da jornada de trabalho, da volta para casa, e momento também da reza das *Ave Marias* – do *Angelus*, marcando o momento da Encarnação do Divino Verbo no ventre da Virgem Maria. Foi o elemento definidor do tempo, das vivências sócio religiosas dos sujeitos presentes neste trabalho. Marc Bloch, historiador que temos muito apreço, define nosso campo de estudos como a ciência dos homens no tempo.⁴³² Para além da fluidez de fronteiras que caracteriza também os estudos históricos contemporâneos, enxergamos em nossas fontes de forma bastante significativa os pilares dos estudos deste mestre. Em suma, nos propomos a compreender uma fatia daqueles homens, naquele tempo.



⁴³² BLOCH, Marc Leopold Benjamin. *Apologia da história, ou, O ofício do historiador*. Op. Cit., p. 55.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os sujeitos, e suas respectivas vivências, registradas e exploradas nesta pesquisa, nos revelaram ricas possibilidades de utilização dos acervos inquisitoriais, no sentido de resgatar minudências de outros tempos. Detalhes que, se posicionados de forma metodologicamente balizada, permitiram a construção de um importante mosaico de informações. Análises qualitativas, perspectivas biográficas, trajetórias e aspectos da micro-história podem ser visualizados neste texto. Ou como opção de estruturação, ou como inspiração para a conexão dos casos/fonte. As perguntas colocadas nos fizeram beber em várias fontes.

Sobre as documentações, e as formas como foram buscadas, selecionadas e utilizadas, fizemos uso de uma citação de Laura de Mello e Souza, inspiração grandiosa deste trabalho, que, ao apresentar uma fala de Antônio José Saraiva, aponta que o trabalho do pesquisador com fontes inquisitoriais no Instituto dos Arquivos Nacionais da Torre do Tombo – IANTT trilha o “método da pesca a linha”⁴³³. Não caminhamos distante disto.

Pensar as feitura de amuletos proteção, em suas coordenadas contextuais, nos levaram a localizar e refletir acerca de alguns dos principais processos históricos que interligaram as margens atlânticas em suas dinâmicas mestiças de trocas sócio culturais. Nesta perspectiva, exploramos uma pequena faceta do desenho religioso atlântico, no qual as agruras cotidianas possuíam peso fundamental no gerenciamento de um *Sagrado*, ou mesmo vários, envolvendo grupos sociais diversificados.

A presença africana teve grande impacto. Pois em muitos aspectos as filosofias religiosas da África forneciam instrumentais suficientemente plásticos para sanar as necessidades de todos aqueles que participavam da empreitada atlântica.

O desenho cotidiano fornecido pelas *Diligências* foi um micro cosmo privilegiado sobre o qual nos debruçamos para entender parte destas facetas elencadas acima. Quem eram os sujeitos envolvidos, e como estavam envolvidos, foram questões que nos atravessaram durante a leitura do material documental. E a resposta destas questões, ao formar o dito mosaico, nos fez evocar grandes travessias, contatos, diásporas e intensas trocas culturais.

Desvendamos uma parte das motivações que levaram parcelas dos habitantes do Recôncavo baiano setecentista a fazer e portar amuletos de proteção corporal. Mais que

⁴³³ SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, Op. Cit., p. 30.

isso, aprofundamos os sentidos dos usos heterodoxos das hóstias que tinham outros significados para os níveis mais populares. As hóstias, inseridas no interior das bolsas de mandinga, possuíam a finalidade de “blindar” o corpo de seu portador.

As bolsas de mandinga foram um indicador privilegiado para falar dos processos de crioulição no Recôncavo baiano, bem como em todos os outros quadrantes do Atlântico. Sua plasticidade, capacidade de agregação e relativa acessibilidade, revelaram particularidades importantes, pesando, é claro, articulações locais e globais.

Tentamos resgatar o máximo possível das vivências dos sujeitos elencados, no intuito de rastrear os caminhos de determinada crença protetora, ao traçarmos um panorama das religiosidades negras. Ao fazermos um balanço do desenrolar deste texto, entre os caminhos que foram ou não trilhados, ficamos com a assertiva de João Reis que diz: “as aproximações são sempre tentativas, são adivinhações, mesmo se bem informadas”⁴³⁴. Outros pesquisadores ainda irão se debruçar sobre as *Diligências de Moritiba*, explorando outros prismas. Afinal, em se tratando do encadeamento de documentações tão ricas como as do Santo Ofício, nenhuma hipótese é conclusiva.



Certa feita, no museu náutico em Salvador, no Farol de Santo Antônio da Barra, eu, reles graduando, estava a visitar com minha turma a sessão de objetos resgatados dos naufrágios da região da baía de Todos os Santos. Objetos e fragmentos diversos. Infelizmente não lembro do nome de alguns para citá-los.

Lembro-me apenas, de um conjunto de louças portuguesas presentes num dos envidraçados que ocupavam o centro da sala. Dentro dele, existiam pratos de louças fragmentados, reconstituídos por uma moldagem de massa esbranquiçada. De forma que o fragmento se integrava – formava – um novo prato.

Pouco curioso que sou, e cheio de pretensões museológicas, perguntei à guia como eles poderiam saber se o novo formato dado ao prato compreenderia ao que ele foi realmente no passado. Afinal, um pequeno “caco” arredondado, poderia se revelar apenas uma ponta arredondada de um prato quadrado, e não necessariamente a um objeto redondo integralmente.

⁴³⁴ REIS, João José. Magia Jeje na Bahia: a invasão do calundu do Pasto de Cachoeira, 1785. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, Vol. 8, n° 16, pp. 57 – 81, mar./ago. de 1988, p. 59.

Sem muita cerimônia ela respondeu, o que me deixou um pouco confuso, já que dava os primeiros passos em história: Olha, o prato que você vê não é o prato que afundou no navio. Dele, só temos aquele pedaço, e o resto da moldagem é a sustentação do fragmento, o suporte do que encontramos. Assim, o prato que afundou era um, e o prato que apresentamos aqui é outro.

O suporte fornece apenas uma ilusão, baseada em estudos, do que é um prato. O de lá, o real, se fragmentou no naufrágio, o nosso, *nasceu do naufrágio*.

Obviamente a resposta dela não conjugou *ipsi literis* palavras que evoco. Mas a ideia foi a mesma, afinal, mesmo o prato destas últimas linhas, não passa do prato ilusório/real, a depender de quem/onde se olha. Apenas um prato para a história. Não a vivência da Cachoeira colonial, mas, se nos permitirem, uma das muitas Vilas de Nossa Senhora do Rosário do Porto da Cachoeira, *neo-colonial*.



FONTES E BIBLIOGRAFIAS

FONTES MANUSCRITAS

Arquivo Público do Estado da Bahia – APEB

Arquivo Histórico Ultramarino – AHU

CARTA do [Vice-rei e Capitão-general do estado do Brasil], André de Mello e Castro, [Conde das Galveas], ao rei [D. João V] sobre o cumprimento da ordem para a criação de um Juiz do Crime a fim de se fazer as diligências necessárias nos furtos das igrejas. Bahia, 14 de março de 1739. Fundo: Documentos Avulsos. APEB – Cx. 64, doc. n° 5463. AHU – Baía, cx. 66, doc. n° 70.

CARTA do [vice-rei e capitão-general do estado do Brasil], Conde das Galveas, André de Melo e Castro ao rei [D. João V] põem em sua presença o que tem feito sobre o roubo da partícula. Bahia, 29 de outubro de 1739. Fundo: Documentos Avulsos. Cx. 66, doc. n° 5626.

CARTA do Juiz de Fora, Manuel Gonçalo de Carvalho ao rei [D. João V] sobre os furtos de várias peças da Igreja Matriz da Cidade da Bahia. Bahia, 26 de junho de 1735. Fundo: Documentos Avulsos. APEB – Cx. 51, doc. n° 4491. AHU – Baía, cx. 55, doc. n° 1731.

CARTA do Provedor-mor da Fazenda Real Manuel Antônio da Cunha de Souto Maior ao rei [D. João V] dando parecer sobre o requerimento do administrador das obras da igreja matriz de Nossa Senhora do Rosário da Vila da Cachoeira padre José da Costa Vale, em que pede uma esmola para concluir as obras da referida igreja. Bahia, 10 de março de 1746. Fundo: Documentos Avulsos. APEB – Cx. 85, doc. n° 6966. AHU – Baía, cx. 92, doc. n° 36.

CARTA do Vice-rei e Capitão-general do Brasil, conde de Sabugosa, Vasco Fernandes César de Menezes ao rei [D. João V] comunicando que ainda não foi descoberto o agressor que cometeu dois furtos na Sé da cidade da Bahia. Bahia, 12 de julho de 1730. Fundo: Documentos Avulsos. APEB – Cx. 37, doc. n° 3343. AHU – Baía, cx. 31, doc. n° 57.

CONSULTA do Conselho Ultramarino ao rei D. João sobre a conta que dá o vice-rei do Brasil de como tem procedido em relação ao roubo da partícula na igreja de São Pedro da Muritiba. Bahia, 05 de março de 1740. Fundo: Documentos Avulsos. Cx. 67, doc. n° 5682. AHU – Baía, cx. 71, doc. n° 41.

CONSULTA do Conselho Ultramarino ao Rei D. João V sobre o que o vice-rei do estado do Brasil da conta do desacato que se cometera na Igreja de São Pedro do lugar da Moritiba termo da Vila de Cachoeira por um moleque crioulo de nome Francisco, escravo do padre Manuel da Silva Teixeira. Bahia, 10 de outubro de 1738. Fundo:

Documentos Avulsos. APEB – Cx. 63, doc. nº 5356. AHU – Baía, cx. 67, doc. nº 09 / cx. 68 doc. 01.

OFFÍCIO do Governador Marquez de Valença para Martinho de Mello e Castro, em que lhe dá parte de um sacrilégio commettido na Igreja matriz de S. Filippe da Villa de Maragogipe, e da devassa que mandou tirar sobre esse facto criminoso, cujo autor se achava preso. Bahia, 30 de junho de 1780. Fundo: Castro e Almeida. Cx. 55, doc. nº 10631.

Instituto dos Arquivos Nacionais da Torre do Tombo– IANTT

DENÚNCIAS de Jerônimo Cabral de Oliveira contra várias pessoas, Cx. 1577, núm. 13648, Lisboa, Portugal, 1791. (Disponível em: <<http://digitarq.dgarq.gov.pt/details?id=2313861>>, acesso no dia 07/05/2013)

DILIGÊNCIAS sobre o caso do desacato e sacrilégio cometido na igreja paroquial de São Pedro do Monte da Moritiba na Baía. Proc. núm. 18003, Portugal, Lisboa, 1738 – 1740. (Disponível em: <<http://digitarq.dgarq.gov.pt/details?id=4616960>>, acesso no dia 29/05/2012)

MAPAS das instituições eclesiásticas e das freguesias da ilha dos Açores, e da Baía, Brasil, que recebem editais. Mç. 63, núm. 4. Portugal, Lisboa, 1792. (Disponível em: <<http://digitarq.dgarq.gov.pt/details?id=4482104>>, acesso no dia 10/02/2012)

PROCESSO de Anastácio de Santa Ana. Proc. núm. 7037, Portugal, Lisboa, 1796 – 1797. (Disponível em: <<http://digitarq.dgarq.gov.pt/details?id=2307106>>, acesso no dia 29/04/2013)

PROCESSO de Francisco Álvares de Brito. Proc. núm. 6693, Portugal, Lisboa, 1792. (Disponível em: <<http://digitarq.dgarq.gov.pt/details?id=2306753>>, acesso no dia 31/05/2012)

PROCESSO de Joana Antonia. Proc. núm. 348, Portugal, Lisboa, 1749. (Disponível em: <<http://digitarq.dgarq.gov.pt/details?id=2300222>>, acesso no dia 10/02/2012)

PROCESSO de José Fernandes. Núm. 8909, Portugal, Lisboa, 1760. (Disponível em: <<http://digitarq.dgarq.gov.pt/details?id=2309039>>, acesso no dia 17/02/2011)

PROCESSO de Pedro Rodrigues. Proc. núm. 6681, Portugal, Lisboa, 1790 – 1792. (Disponível em: <<http://digitarq.dgarq.gov.pt/details?id=2306741>>, acesso no dia 29/04/2013)

PROCESSO de Vicente de Moraes. Proc. núm. 5477, Portugal, Lisboa, 1716 – 1717. (Disponível em: <<http://digitarq.dgarq.gov.pt/details?id=2305504>>, acesso no dia 10/10/2011)

RELAÇÃO do que se achou acerca do sacrilégio sucedido na vila de Monforte, Bispado de Elvas. Proc. núm. 16979, Portugal, Lisboa, 1728 – 1731. (Disponível em: <<http://digitarq.dgarq.gov.pt/details?id=2316983>>, acesso no dia 28/05/2013)

SUMÁRIO de Miguel Moniz. Proc. núm. 1562, Portugal, Lisboa, 1749 – 1750. (Disponível em: <<http://digitarq.dgarq.gov.pt/details?id=2301459>>, acesso no dia 18/03/2013)

SUMÁRIO de Pedro Rodrigues. Proc. núm. 17781, Portugal, Lisboa, 1791 – 1792. (Disponível em: <<http://digitarq.dgarq.gov.pt/details?id=2317769>>, acesso no dia 29/04/2013)

FONTES IMPRESSAS

ANTONIL, André João. *Cultura e Opulência do Brazil, por suas drogas e minas, com varias noticias curiosas do modo de fazer o assucar, plantar e beneficiar o tabaco; tirar ouro das minas, e descobrir as da prata, e dos grandes emolumentos que esta conquista da America Meridional dá ao reino de Portugal, com estes, e outros generos e contratos reais*. Impresso em Lisboa, na officina real deslenderina com as licenças necessárias, no anno de 1711. Reimpresso no Rio de Janeiro, 1837.

BENCI, Jorge. *Economia christã dos Senhores no governo dos Escravos*. Deduzidas das palavras do capítulo trinta e três do Ecclesiastico: Panis, & Disciplina, & Opus Servo: Reduzida a quatro Discursos Morais pelo Padre Jorge Benci de Arimino da companhia de Jesu, Missionario da Provincia do Brasil. E offerecida à Alteza Real do sereniss. Granduque De Toscana pelo padre Antonio Maria Bonucci da mesma Companhia. Em Roma, Na Officina de Antonio de Roffi na Praça de Ceri, 1705. Biblioteca Nacional de Portugal – BNP. (Disponível em: <purl.pt/24731>, acesso no dia 12/08/2014)

Bíblia Sagrada. Edição Pastoral. São Paulo: Editora Paulus, 1990.

BLUTEAU, Rafael. *Diccionario da língua portugueza composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e accrescentado por António de Moraes Silva, natural do Rio de Janeiro*. Tomo primeiro: A—K. Lisboa, na Officina de Simão Thaddeo Ferreira, Anno M. DCC. LXXXIX. (Disponível em: <<https://ia600609.us.archive.org/34/items/diccionariodalin00mora/diccionariodalin00mora.pdf>>, acesso no dia 02/03/2014)

CODIGO PHILIPPINO, ou, Ordenações e leis do Reino de Portugal: recopiladas por mandado d'El-Rey D. Philippe I. Livro V. Decima-quarta edição segundo a primeira de 1603 e a nona de Coimbra de 1824, addicionada com diversas notas philologicas, historicas e exegeticas, em que se indicão as diferenças entre aquellas edições e a vicentina de 1747 (...) desde 1603 ate o presente / por Candido Mendes de Almeida. Rio

de Janeiro: Typ. do Instituto Philomathico, 1870. (Disponível em: <http://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/242733>, acesso no dia 16/02/2015)

COSTA, Miguel Pereira. Relatório apresentado ao vice-rei Vasco Fernandes Cezar, pelo mestre-de-campo e engenheiro Miguel Pereira Costa, quando voltou da comissão em que fora ao districto das minas do Rio de Contas. In. NEVES, Erivaldo Fagundes; MIGUEL, Antonieta. (org) *Caminhos do sertão: ocupação territorial, sistemas viários e intercâmbios coloniais do sertão da Bahia*. Editora Arcadia, pp. 33 – 58, 2007.

PEREIRA, Nuno Marques. *Compendio narrativo do peregrino da America em que se tratam vários Discursos Espirituaes, e Moraes, com muitas advertencias, e documentos contra os abusos, que se achão introduzidos pela malicia diabolica no Estado do Brasil*. Dedicado à Virgem da Vitoria, emperatriz do Ceo, Rainha do Mundo, e Senhora da Piedade, Mãe de Deos. Lisboa: Na Officina de Manoel Fernandes da Costa, Impressor do Santo Officio, 1728. (Disponível em: <http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/02118110#page/1/mode/1up>), acesso no dia 17/05/2014)

SOUSA, Gabriel Soares de. *Tratado Descritivo do Brasil*, em 1587. Obra de Gabriel Soares de Sousa, Senhor de engenho da Bahia, n'ella residente dezessete anos, seu vereador da Câmara, etc. Edição castigada pelo estudo e exame de muitos codices manuscriptos existentes no Brasil, em Portugal, Hespanha e França, e acrescentada de alguns commentarios á obra por Francisco Adolpho de Varnhagen. Segunda Edição mais correcta e acrescentada com um additamento. Rio de Janeiro: Typographia de João Ignacio da Silva, 1879. (Disponível em: <http://www2.senado.gov.br/bdsf/item/id/242787>, acesso no dia 17/02/2014)

REGIMENTOS do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal [1552, 1613, 1640, 1774] In. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil*. Rio de Janeiro, n.º. 392, Jan./Dez., pp. 495 – 1020, 1996.

REYCEND, João Baptista. Sessão XIII: Decreto do Santíssimo Sacramento da Eucharistia. In. REYCEND, João Baptista. *O Sacrossanto e Ecumênico Concílio de Trento*. Em latim e português: dedicada e consagrada aos excelentíssimos e reverendíssimos senhores Bispos da Igreja Lusitana. Tomo I, Lisboa: Oficina Patriarchal de Francisco Luis Ameno, pp. 241 – 295, 1781.

VIDE, D. Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2011.

_____. Noticias do Arcebispado da Bahia para suplicar a sua Magestade em favor do culto divino e salvação das almas. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro, 1891, Parte I, Tomo LIV. (Disponível em www.ihgb.org.br/rihgb.php?5=p), acesso no dia 01/11/2014)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O Trato dos Viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ANDRADE, Adriano Bittencourt. A espacialização da rede urbana no Recôncavo baiano setecentista à luz da cartografia histórica. In. *Anais do III Simpósio Luso-Brasileiro de Cartografia Histórica: Passado e Presente para o Futuro*. 10 a 13 de outubro, Ouro Preto - Minas Gerais, 2009. (Disponível em: <https://www.ufmg.br/rededemuseus/crch/andrade_a-espacializacao-da-rede-urbana.pdf>, acesso no dia 20/09/2013.)

ARAÚJO, Emanuel. *O Teatro dos Vícios: transgressão e transigência na sociedade urbana colonial*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.

AZZI, Riolando. *A Cristandade colonial: um projeto autoritário*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1987.

_____. *A Sé Primacial de Salvador: A Igreja Católica na Bahia, Volume I – período colonial*. Petrópolis: Editora Vozes, 2001.

BARICKMAN, Bert J. *Um contraponto baiano: açúcar, fumo, mandioca e escravidão no Recôncavo, 1780 – 1860*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália, séculos XV – XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. *O Imaginário da magia: feiticeiros, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

BLOCH, Marc Leopold Benjamin. *Apologia da história, ou, O ofício do historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

BOSCHI, Caio C. As visitas diocesanas e a Inquisição na colônia. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, Vol. 7, nº 4, pp. 151 – 184, mar./ago. 1987.

BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In. BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. 5ª Ed. São Paulo: Editora Perspectiva, pp. 27 – 78, 2007.

BOXER, Charles. *O império colonial português (1415 – 1825)*. Lisboa: Edições 70, 1969.

_____. *A igreja militante e a expansão ibérica (1440 – 1770)*. Lisboa: Edições 70, 1981.

_____. *O império marítimo português, 1415 – 1825*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

BURKE, Peter. *Variedades da História Cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira: 2000.

_____. *Cultura popular na Idade Moderna: Europa (1500 – 1800)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

CALAINHO, Daniela Buono. *Metrópole das Mandingas: religiosidade negra e inquisição portuguesa no antigo regime*. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.

_____ ; TAVARES, Célia Cristina da Silva. Um guia de fontes para o estudo da Inquisição portuguesa. In. CASIMIRO, Ana Palmira Bittencourt S.; LOMBARDI, José Claudinei; MAGALHÃES, Livia Diana Rocha. (orgs) *A Pesquisa e a Preservação de Arquivos e Fontes para a Educação, Cultura e Memória*. Campinas, São Paulo: Editora Alínea, pp. 219 - 234, 2012.

CERTEAU, Michel de. *A escrita da História*. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

_____. “Espaços” e “Lugares”. In. CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer*. Petrópolis, RJ: Vozes, pp. 201 – 203, 1994.

CHALHOUB, Sidney; SILVA, Fernando Teixeira da. Sujeitos no imaginário acadêmico: escravos e trabalhadores na historiografia brasileira desde os anos 1980. *Cad. AEL*, Vol. 14, nº 26, 2009.

CHARTIER, Roger. *A História ou a Leitura do Tempo*. Belo Horizonte, MG: Autêntica Editora, 2009.

CHEVALIER, Jean. *Dicionário de símbolos: Mitos, Sonhos, Costumes, Gestos, Formas, Figuras, Cores e Números*. 4ª Ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1991.

CYMBALISTA, Renato. Relíquias sagradas e a construção do território cristão na Idade Moderna. *Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material*, Vol. 14, pp. 11 – 50, 2006.

_____. *Sangue, ossos e terras: os mortos e a ocupação do território luso-brasileiro*. São Paulo: Alameda, 2011.

DARNTON, Robert. *Boemia literária e revolução: o submundo das letras no Antigo Regime*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

DAVIZ, Natalie Zemon. *O retorno de Martin Guerre*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente 1300 – 1800: uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ENTREVISTA feita a Giovanni Levi. *Revista de História da Biblioteca Nacional – RHBN*. Ano IV, no 41, pp. 50 – 55, Fevereiro/2009.

FALCON, Francisco J. C. A Identidade do Historiador. *Estudos Históricos*, pp. 07 – 30, 1996.

_____. *História Cultural: uma nova visão sobre a sociedade e a cultura*. Rio de Janeiro: Campus, 2002.

FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales. (orgs) *A Igreja no Brasil: Normas e práticas durante a vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Editora Unifesp, 2011.

FERREIRA, Roquinaldo. “Ilhas crioulas”: o significado plural da mestiçagem cultural na África Atlântica. *Revista de História*, Vol. 155, pp. 17 - 41, 2006.

_____. Biografia como história social: o clã Ferreira Gomes e os mundos da escravização no Atlântico Sul. *Varia História*, Belo Horizonte, vol. 29, nº 51, pp. 679 – 695, set/dez 2013.

FLEXOR, Maria Helena Ochi. Imagens de roca e de vestir na Bahia. *Revista OHUN – Revista Eletrônica do Programa de Pós-graduação em Artes Visuais da Escola de Belas*

Artes da UFBA. Ano II, n^o 2, pp. 165 – 184, out. 2005. (Disponível em: <http://www.revistaohun.ufba.br/pdf/Maria_Helena.pdf>, acesso no dia 20/02/2012.)

_____. (org) *O conjunto do Carmo de Cachoeira*. Brasília, DF: IPHAN/Programa Monumenta, 2007.

FLORENTINO, Manolo; RIBEIRO, Alexandre Vieira; SILVA, Daniel Domingues da. Aspectos comparativos do tráfico de africanos para o Brasil (séculos XVIII e XIX). *Afro-Ásia*, Salvador, n^o 31, pp. 83 – 126, 2004.

FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima. (orgs) *Na trama das redes: políticas e negócios no império português, séculos XVI – XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

_____; BICALHO, Maria Fernanda; GOUVÊA, Maria de Fátima. (orgs) *O Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI – XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira: 2001.

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 34^a Ed. Rio de Janeiro: Record, 1998.

GINZBURG, Carlo. Micro-história: duas ou três coisas que sei a respeito. In. GINZBURG, Carlo. *O fio e os rastros: verdadeiro, falso e fictício*. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 249 – 279, 2007.

_____. O Inquisidor como antropólogo. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, Vol. I, n^o. 21, pp. 09 - 20, 1990/1991.

_____. *O Queijo e os Vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *Os Andarilhos do Bem: feitiçarias e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. *História Noturna: decifrando o sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. *Medo, Reverência e Terror: quatro ensaios de iconografia política*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

_____. Sinais: raízes de um paradigma indiciário. In. GINZBURG, Carlo. *Mitos, Emblemas e Sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 143 – 179, 1989.

GOMBRICH, Ernst Hans. *Meditações sobre um cavaleiro de pau e outros ensaios sobre a Teoria da Arte*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1999.

GRINBERG, Keila. (org) *Os judeus no Brasil: Inquisição, imigração e identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

GRUZINSKI, Serge. Os mundos misturados da monarquia católica e outras connected histories. *Topoi*, Rio de Janeiro, pp. 175 – 195, março de 2001. (Disponível em: <http://www.revistatopoi.org/numeros_antteriores/Topoi02/topoi2a7.pdf>, acesso no dia 13/03/2014)

HEYWOOD, Linda M. *Diáspora Negra no Brasil*. 1^a Ed. São Paulo: Contexto, 2009.

HERMANN, Jacqueline. História das Religiões e das Religiosidades. In. CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. (orgs) *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Elsevier, pp. 329 – 352, 1997.

IVO, Isnara Pereira. *Homens de Caminho: trânsitos culturais, comércio e cores nos sertões da América portuguesa, século XVIII*. Vitória da Conquista: Edições UESB, 2012.

_____. Trânsito, conquista e aventura na América portuguesa: sertão baiano no século XVIII. *Revista de História* (UEFS), Vol. 21, pp. 63 – 82, 2008. (Disponível em: <<http://www.periodicos.ufes.br/dimensoes/article/view/2483>>, acesso no dia 13/01/2014)

JANCSÓ, István; KANTOR, Iris. (orgs) *Festa: Cultura & sociabilidade na América portuguesa*, Vol. II. São Paulo: Hucitec: Editora da Universidade de São Paulo: FAPESP: Imprensa Oficial, 2001.

KOK, Maria da Glória. *Os vivos e os mortos na América portuguesa: da antropofagia à água de batismo*. Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp, 2001.

LAHON, Didier. Inquisição, pacto com o demônio e “magia” africana em Lisboa no século XVIII. *Topoi*, Vol. 5, n° 8, pp. 09 – 70, 2004.

LAPA, José Roberto do Amaral. Esquema para um estudo do tabaco baiano no período colonial. *Afro-Ásia*, Salvador, n° 6/7, pp. 83 – 90, 1968

LARA, Silvia Hunold. Uma biografia africana. *Afro-Ásia*, Salvador, n° 44, pp. 301 – 307, 2011.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. 21ª Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

LEBRUN, François. As Reformas: devoções comunitárias e piedade pessoal. In. ARIÈS, Phillipe; CHARTIER, Roger. (orgs) *História da Vida Privada: da Renascença ao Século das Luzes*, Vol. 3. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 71 – 111, 1991.

LE ROY LADURIE, Emmanuel. *Montaillou, povoado occitânico (1294 – 1324)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

LEVI, Giovanni. *A herança imaterial: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

_____. Sobre a micro-história. In. BURKE, Peter. *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: Editora do Universidade Estadual Paulista, pp. 133 – 161, 1992.

LIBBY, Douglas Cole. Habilidades, artífices e ofícios na sociedade escravista no Brasil colonial. In. FURTADO, Júnia Ferreira; LIBBY, Douglas Cole. (orgs) *Trabalho livre, trabalho escravo: Brasil e Europa, séculos XVII e XIX*. São Paulo: Annablume, pp. 57 – 73, 2006.

LOVEJOY, Paul E. Identidade e a miragem da etnicidade: a jornada de Mahommah Garbo Baquaqua para as Américas. *Afro-Ásia*, Salvador, n° 27, pp. 09 – 39, 2002.

MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. *História da Inquisição portuguesa (1536 – 1821)*. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2013.

MARCUSSI, Alexandre A. Estratégias de mediação simbólica em um calundu colonial. *Revista de História* (USP), Vol. 155, pp. 97 - 124, 2006. (Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/19036/21099>; acesso no dia 06/07/2014)

- MARQUESE, Rafael de Bivar. Ideologia imperial, poder patriarcal e o governo dos escravos nas Américas, c. 1660 – 1720. *Afro-Ásia*, Salvador, n° 31, pp. 39 – 82, 2004.
- MILLER, Joseph C. O Atlântico escravista: açúcar, escravos e engenhos. *Afro-Ásia*, Salvador, n° 19/20, pp. 09 – 36, 1997.
- MONTEIRO, Rodrigo Bentes; VAINFAS, Ronaldo. (orgs) *Império de várias faces: relações de poder no mundo ibérico da Época Moderna*. São Paulo: Alameda, 2009.
- MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In. SOUZA, Laura de Mello e. (org) *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. Vol. I. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 155 – 220, 1997.
- _____. *Escravidão, homossexualidade e demonologia*. São Paulo: Ícone, 1988.
- _____. *Rosa Egípcia: uma santa africana no Brasil*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1993.
- _____. *Sergipe colonial & imperial: religião, família, escravidão e sociedade (1591 – 1882)* São Cristóvão: Editora UFS; Aracaju: Fundação Oviêdo Teixeira, 2008.
- _____. *Bahia: Inquisição & Sociedade*. Salvador: EdUFBA, 2010.
- _____. A vida mística e erótica do escravo Jose Francisco Pereira. *Tempo Brasileiro*, Vol. 153, n° 1, pp. 85-104, 1988.
- _____. O calundu-angola de Luzia Pinta: Sabará, 1739. *Revista do Instituto de Artes e Cultura*, pp. 73 – 82, 1994.
- _____. Dedo de Anjo e Osso de Defunto: os restos mortais na feitiçaria afro-luso-brasileira. *Revista da USP*, São Paulo, n° 31: pp. 112 - 119, set./nov. 1996.
- _____. Feiticeiros de Angola na América portuguesa vítimas da Inquisição. *Revista Pós Ciências Sociais*, São Luiz, Vol. 5, n° 9/10, pp. 85 – 103, 2008.
- MUNSLOW, Alun. *Desconstruindo a História*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2009.
- NOGUEIRA, Carlos Roberto F. *O diabo no imaginário cristão*. Bauru, SP: EDUSC, 2000.
- NOVINSKY, Anita. *Cristãos-novos na Bahia*. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- NUNES, Antonietta d’Aguilar. As 59 freguesias do Recôncavo baiano antes da República. In. *Anais do V Congresso de História da Bahia*, 4 a 9 de novembro de 2001. Salvador, Instituto Geográfico e Histórico da Bahia; Bahiatursa; Fundação Gregório de Mattos, pp. 281 – 293, 2004.
- OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes de. Quem eram os “negros da Guiné”? A origem dos africanos na Bahia. *Afro-Ásia*, Salvador, n° 19/20, pp. 37 – 73, 1997.
- OLIVEIRA, Waldir Freitas. Notícias sobre engenhos, igrejas e ilhas do Recôncavo. In. *Anais do V Congresso de História da Bahia*, 4 a 9 de novembro de 2001. Salvador, Instituto Geográfico e Histórico da Bahia; Bahiatursa; Fundação Gregório de Mattos, pp. 197 – 202, 2004.
- PAIVA, Eduardo França; IVO, Isnara Pereira. (org) *Escravidão, mestiçagem e histórias comparadas*. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: PPGH-UFMG; Vitória da Conquista: Edições UESB, 2008.
- _____. De corpo fechado: gênero masculino, milícias e trânsitos de culturas entre a África dos Mandingas e as Minas Gerais da América, no início do século XVIII.

In. FURTADO, Júnia Ferreira; LIBBY, Douglas Cole. (orgs) *Trabalho livre, trabalho escravo: Brasil e Europa, séculos XVII e XIX*. São Paulo: Annablume, pp. 113 – 129, 2006.

_____. Sociabilidade, magia e relações de poder no universo cultural afro-brasileiro. *Anales de Desclassificación*, Vol. I, pp. 861 – 876, 2006.

PAIVA, José Pedro. *Práticas e crenças mágicas: o medo e a necessidade dos mágicos na diocese de Coimbra (1650-1740)* Coimbra, Portugal: Livraria Minerva, 1992.

PANOFSKY, Erwin. *Estudos de Iconologia: temas humanísticos na história do renascimento*. Lisboa: Editora Estampa, 1995.

PANTOJA, Selma. Inquisição, degredo e mestiçagem em Angola no século XVIII. *Revista Lusófona de Ciências das Religiões*, Lisboa, Vol. 5, n.º 5, pp. 117 – 136, 2004.

PARÉS, Luis Nicolau. O processo de criouliização no Recôncavo baiano (1750 – 1800). *Afro-Ásia*, Salvador, n.º 33, pp. 70 – 101, 2005.

_____; CASTILHO, Lisa Earl. Marcelina da Silva e seu mundo: novos dados para uma historiografia do candomblé Ketu. *Afro-Ásia*, Salvador, n.º 36, pp. 111 – 151, 2007.

PEREIRA, Ana Margarida Santos. *A Inquisição no Brasil: aspectos da sua actuação nas capitânicas do sul*. (De meados do século XVI ao início do século XVIII). Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2006.

_____. Terceira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil. Capitânicas do Sul, 1627 – 1628. *Politéia: História & Sociedade, Vitória da Conquista*, Vol. 11, n.º1, pp. 35 – 60, jan./jun. de 2011.

PIERONI, Geraldo. *Vadios e ciganos, heréticos e bruxas: os degredados no Brasil colônia*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

POMPA, Cristina. Leituras e traduções: o Padre Francisco Pinto na Serra de Ibiapaba. *Ilha*, Florianópolis, Vol. I, n.º0, pp. 139 – 167, 1999. (Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/14515/13293>>, acesso no dia 16/03/2014)

PRIORE, Mary Lucy Del. *Festas e utopias no Brasil colonial*. São Paulo: Brasiliense, 2000.

RAGO, Margareth. A “nova” historiografia brasileira. *Anos 90*, Porto Alegre, n.º 11, julho de 1999.

RANGEL, Felipe Augusto Barreto. *O Império português e o soldado feiticeiro: traduções religiosas na Angola setecentista*. Monografia de Graduação em Licenciatura em História, Itaberaba: UNEB, 2012.

_____. Soldado português e mestre mandingueiro: criouliização religiosa na Angola setecentista. In. *Anais do II Simpósio Internacional de Estudos Inquisitoriais: religião e poder*. Salvador – UFBA, 3/6 de setembro de 2013.

REGINALDO, Lucilene. *Os rosários dos angolas: irmandades negras, experiências escravas e identidades africanas na Bahia setecentista*. Tese de Doutorado em História Social, Campinas, SP: UNICAMP, 2005.

REIS, João José; SILVA, Eduardo. *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. *Rebelião escrava no Brasil: a história do Levante dos Malês em 1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. *Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____; GOMES, Flávio dos Santos; CARVALHO, Marcus J. M. de. *O Alufá Rufino: tráfico, escravidão e liberdade no atlântico negro (1822 – 1853)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. Magia Jeje na Bahia: a invasão do calundu do Pasto de Cachoeira, 1785. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, Vol. 8, nº 16, pp. 57 – 81, mar./ago. de 1988.

_____. Identidade e diversidades étnicas nas Irmandade negras no tempo da escravidão. *Tempo*, Rio de Janeiro, Vol. 2, nº 3, pp. 7 - 22, 1997. (Disponível em: <<http://www.categero.org.br/wp-content/uploads/2010/10/PDF1.pdf>>, acessado no dia 13/03/2014)

REVEL, Jacques. (org) *Jogos de Escalas: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998.

RODRIGUES, Aldair Carlos. *Poder eclesiástico e Inquisição no século XVIII luso-brasileiro: agentes, carreiras e mecanismos de promoção social*. Tese de Doutorado em História Social, São Paulo: USP, 2012.

RUSSELL-WOOD, A. J. R. A projeção da Bahia no Império ultramarino português. In. *Anais do IV Congresso de História da Bahia*. [Salvador 450 anos], 27 de setembro a 1º de outubro de 1999. Salvador: Instituto Geográfico e Histórico da Bahia; Fundação Gregório de Mattos, pp. 81 – 122, 2001.

_____. *Escravos e Libertos no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

SANTANA, Tânia Maria Pinto. Para além de Salvador e do Recôncavo baiano: o culto aos santos na América portuguesa. *História*, São Paulo, Vol. 29, nº1, pp. 233 – 253, 2010.

SANTOS, Beatriz Catão Cruz. Santos e devotos no Império ultramarino português. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 29 (1): pp. 146 – 178, 2009. (Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872009000100007>, acessado no dia 15/03/2014)

SANTOS FILHO, Lycurgo. *Uma comunidade rural no Brasil antigo: aspectos da vida patriarcal no sertão da Bahia nos séculos XVIII e XIX*. Salvador: UEFS: Fundação Pedro Calmon, 2012.

SANTOS, Gustavo Augusto Mendonça dos. *Transgressão e cotidiano: a vida dos clérigos do hábito de São Pedro nas freguesias do açúcar em Pernambuco na segunda metade do século XVIII (1750 – 1800)*. Dissertação de Mestrado em História Social da Cultura Regional, Recife: PE: UFRPE, 2013.

SANTOS, Jocélio Teles dos. De pardos disfarçados a branco pouco claros: classificações raciais no Brasil dos séculos XVIII – XIX. *Afro-Ásia*, Salvador, nº 32, pp. 115 – 137, 2005.

SANTOS, Vanicléia Silva. *As bolsas de mandinga no espaço Atlântico, século XVIII*. Tese de Doutorado em História Social, São Paulo: USP, 2008.

_____. Mandingueiro is not Mandinka: the debate among nation, ethnicity and others designations assigned to Africans in the context of the slave trade. In: LASA2013 XXXI International Congress of the Latin American Studies Association, 2013, Washington DC. LASA2013. Washington - DC: electronic, Vol. I, pp. 01 – 20, 2013. (Disponível em: <https://www.academia.edu/4302331/Vanicleia_Silva_Santos._Mandingueiro_is_not_Mandinka_the_debate_among_nation_ethnicity_and_others_designations_assigned_to_Africans_in_the_context_of_the_slave_trade._LASA_2013>, acesso no dia 17/02/2014)

SCHWARTZ, Stuart B. *Segredos Internos: engenhos e escravos na sociedade colonial (1550 – 1835)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

_____. *Escravos, roceiros e rebeldes*. Bauru, SP: EDUSC, 2001.

_____. *Cada um na sua lei: Tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico*. São Paulo: Companhia das Letras; Bauru: Edusc, 2009.

SCOTT, Rebecca J.; HÉBRARD, Jean M. Rosalie nação Poulard: liberdade, direito e dignidade na era da Revolução haitiana. *Afro-Ásia*, Salvador, nº 46, pp. 61 – 95, 2012.

SEVERIS, Suzana Maria de Souza Santos. *Além da Exclusão: convivência entre cristãos-novos e cristãos velhos na Bahia setecentista*. Tese de Doutorado em História Social, São Paulo: USP, 2002.

_____. “Sapatos ao Mato”: o sentimento de “um triste homem que vem preso” pelo Santo Ofício. *Politéia: História & Sociedade*, Vitória da Conquista, Vol. 11, nº1, pp. 105 – 125, jan./jun. de 2011.

SILVA, Alberto da Costa e. *Francisco Félix de Souza, mercador de escravos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira: EdUERJ, 2004.

SILVA, Elizete da. Configurações históricas do campo religioso brasileiro. In. DIAS, André Luis Mattedi; COELHO NETO, Erelino Teixeira; LEITE, Márcia Maria da Silva Barreiros. (orgs) *História, Cultura e Poder*. Feira de Santana: UEFS Editora; Salvador: EdUFBA, 2010.

SILVA, Emãnuel Luiz Souza. “*Juntos à Força*”: A família Lopes e a Visitação do Santo Ofício à Bahia. (1591 – 1593) Dissertação de Mestrado em História, Feira de Santana, UEFS, 2010.

SILVA, Filipa I. Ribeiro. *A Inquisição em Cabo Verde, Guiné e São Tomé e Príncipe (1536 a 1821): contributo para o estudo da política do Santo Ofício nos territórios africanos*. Dissertação de Mestrado em História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa (séculos XV a XVIII), Lisboa: UNL, 2002.

SILVA, Marco Antônio Nunes da. *O Brasil holandês nos cadernos do Promotor: Inquisição de Lisboa, século XVII*. Tese de Doutorado em História Social, São Paulo: USP, 2003.

SILVA, Maria Beatriz Nizza. *Bahia, a corte na América*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2010.

SIQUEIRA, Sônia. *A Inquisição Portuguesa e a Sociedade Colonial*. São Paulo: Editora Ática, 1978.

SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da cor: Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

SOUSA, Avanete Pereira. *A Bahia no século XVIII: poder político local e atividades econômicas*. São Paulo: Alameda, 2012.

SOUZA, Cândido Eugênio Domingues de. “*Perseguidores da espécie humana*”: capitães negreiros da Cidade da Bahia na primeira metade do século XVIII. Dissertação de Mestrado em História Social, Salvador: UFBA, 2011.

SOUZA, Grayce Mayre Bonfim. *Para remédio das almas: Comissários, Qualificadores e Notários da Inquisição portuguesa na Bahia (1692-1804)*. Tese de Doutorado em História Social, Salvador: UFBA, 2009.

SOUZA, Lais Viena de. *Educados nas letras e guardados nos bons costumes*. Os pueris na prédica do Padre Alexandre de Gusmão S.J. (séculos XVII e XVIII). Dissertação de Mestrado em História Social, Salvador: UFBA, 2008.

SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno Atlântico: demonologia e colonização (séculos XVI – XVIII)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

_____. Formas provisórias de existência: a vida cotidiana nos caminhos, nas fronteiras e nas fortificações. In. SOUZA, Laura de Mello e. (org) *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. Vol. I, São Paulo: Companhia das Letras, pp. 41 – 81, 1997.

_____. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. Revisitando o calundu. In. GORESTEIN, Lina. (org) *Ensaio sobre intolerância: inquisição, marranismo e anti-semitismo*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, pp. 293 – 317, 2002.

SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de rei congo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

_____; VAINFAS, Ronaldo. Catolização e poder no tempo do tráfico: o reino do Congo da conversão coroada ao movimento antoniano, séculos XV – XVIII. *Tempo*, Niterói, Vol. 3, nº 6, pp. 95 – 118, 1998.

_____. Santo Antônio de nó-de-pinho e o catolicismo afro-brasileiro. *Tempo*, Niterói, Vol. I, nº 11, pp. 171 – 188, 2001. (Disponível em: <http://www.historia.uff.br/tempo/artigos_dossie/artg11-12.pdf>, acesso no dia 12/03/2014)

_____. Catolicismo negro no Brasil: Santos e *Minkisis*, uma reflexão sobre miscigenação cultural. *Afro-Ásia*, Salvador, nº 28, pp. 125 – 146, 2003.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. (org) *Brasil: escravidão e colonização*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

SWEET, James H. *Recriar África: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441 – 1770)*. Lisboa: Edições 70, 2007.

TAVARES, Célia Cristina. *Jesuítas e Inquisição: cumplicidades e confrontações*. Lisboa: Editora Sinais de Fogo, 2012.

TAVARES, Luís Henrique Dias. *História da Bahia*. São Paulo: Ed. da UNESP; Salvador: EDUFBA, 2008.

TEIXEIRA, Rodrigo Corrêa. *História dos ciganos no Brasil*. Recife: Núcleo de Estudos Ciganos, 2008.

- TENGARRINHA, José. (org) *História de Portugal*. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo, SP: UNESP; Portugal: Instituto Camões, 2000.
- THOMPSON, Edward Palmer. Folclore, Antropologia e História Social. In. THOMPSON, Edward Palmer. *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, pp. 227 – 267, 2001.
- THORNTON, John. *A África e os africanos na formação do mundo Atlântico, 1400 – 1800*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.
- TINHORÃO, José Ramos. *Festa de negro em devoção de branco: do carnaval na procissão ao teatro no círio*. São Paulo: Ed. UNESP, 2012.
- TOMÉ, Elisabete Picão. *Blasfêmias no Tribunal da Inquisição de Coimbra, 1541 – 1750*. Dissertação de Mestrado em História Moderna, Coimbra: UC, 2006.
- VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras: 1995.
- _____. *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Campus, 1989.
- _____. Moralidades brasílicas: deleites sexuais e linguagem erótica na sociedade escravista. In. SOUZA, Laura de Mello e. (org) *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. Vol. I, São Paulo: Companhia das Letras, pp. 221 – 273, 1997.
- _____. *Os protagonistas anônimos da história: micro-história*. Rio de Janeiro: Campus, 2002.
- _____; SOUZA, Juliana Beatriz de. *Brasil de todos os santos*. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.
- _____. *Traição: um jesuíta a serviço do Brasil holandês processado pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- VIANNA FILHO, Luis. *O negro na Bahia: um ensaio clássico sobre a escravidão*. 4ª Ed. Salvador: EDUFBA: Fundação Gregório de Mattos, 2008.
- VIANA, Larissa. *O idioma da mestiçagem: as irmandades de pardos na América portuguesa*. Campinas, SP: Editora do Unicamp, 2007.
- WEBER, Max. Sociologia da Religião (tipos de relações comunitárias religiosas). In. WEBER, Max. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. 4ª Ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, pp. 279 – 418, 2000.
- WEHLING, Arno; WEHLING, Maria José C. M. *Formação do Brasil colonial*. 4ª Ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

SÍTIOS ELETRÔNICOS

<http://br.distanciacidades.com/distancia-de-muritiba-a-cachoeira>

www.slavevoyages.org/tast/database/search.faces

<http://www.ordem-do-carmo.pt/index.php/inicio.html>

<http://www.vermelho.org.br/noticia/242693-11>

ANEXOS

Anexo I: Instituições eclesiásticas e Freguesias do Arcebispado da Bahia – 1792⁴³⁵

Tabela I: “Cidade” – São Salvador		
Freguesia	Religioso responsável	Cargo ⁴³⁶
Cathedral	R ^{do} D ^{or} Joze Caetano Nogueira	Cura collado
N. S ^{ra} da Vitoria	R ^{do} Luis Anacleto da Madre de Deos	Vigario collado
N. S ^{ra} da Conc ^{am} da Praya	R ^{do} Raimundo Joze de Carvalho e Miranda	Vigario collado
Santo Antonio além do Carmo	R ^{do} João Teixeira Pinto	Vigario encomendado
S. Pedro	R ^{do} D ^{or} Lourenço da S ^a de Magalhães	Vigario collado
Santissimo Sacram ^{to} do Pilar	R ^{do} Pedro Barboza Gondim	Vigario collado
Santissimo Sacram ^{to} de S ^{ta} Anna	R ^{do} Francisco Joze da Silva	Vigario collado
Santissimo Sacram ^{to} do Passo	R ^{do} Francisco Joze da Silva	Vigario collado
N. S ^{ra} da Penha de Itapagipe	R ^{do} Manoel Soares de Azevedo	Vigario collado
N. S ^{ra} das Brotas	R ^{do} Joze de Oliv ^a Serpa	Vigario encomendado

Tabela II: “Reconcavo”		
Freguesia	Religioso responsável	Cargo
S. Bartholomeo de Pirajá	R ^{do} Fr. Joze Joaquim de Souza	Vigario encomendado
N. S ^{ra} do Ó de Paripe	R ^{do} Antonio Carlos de Alvarenga Abreu e Lima	Vigario encomendado
S. Miguel de Cotegipe	R ^{do} Caetano Pinheiro Requião	Vigario encomendado
N. S ^{ra} da Piedade de Mathoim	R ^{do} João (Mez?) da Silva	Vigario collado
N. S ^{ra} da Incarnação de Passé	R ^{do} Antonio dos Santos	Vigario encomendado
N. S ^{ra} do Socorro	R ^{do} Pedro do Espirito S ^{to} R ^{do} Joze Joaq ^m da R ^a	Vigario collado Vigario encomendado
N. S ^{ra} do Monte	R ^{do} Francisco Marques Quaresma	Vigario collado
N. S ^{ra} Madre de Deos do Boqueirão	R ^{do} Manoel (?) Motta	Vigario collado
S. Gonsalo da Vila de S. Francisco de Serg ^c do Conde	R ^{do} João Telio dos Santos	Vigario encomendado
N. S ^{ra} da Purificação da Vila de S. Amaro	R ^{do} Pedro Lourenço Villas Boas	Vigario collado
S. Pedro do Rio Fundo	R ^{do} Francisco Jozé da Silva Reis	Vigario encomendado
S. Sebastião das Cabaceiras de Passé	R ^{do} Pedro Ferreira	Vigario encomendado
N. S ^{ra} da Oliv ^a dos Campinhos	R ^{do} João Glz Gramoza	Vigario encomendado
S. Domingos de Saubara	R ^{do} Manoel Homem de Brito	Vigario collado
S. Tiago do Iguape	R ^{do} Julião Ferreira (Bessa?)	Vigario encomendado
S. Bartholomeo da Vila de	R ^{do} Francisco Ferreira Pacheco	Vigario collado

⁴³⁵ IANTT - TSO, IL, *Mapas das instituições eclesiásticas e das freguesias da ilha dos Açores, e da Baía, Brasil, que recebem editais*. Mç. 63, núm. 4. Portugal, Lisboa, 1792, fólhos m0020 a m0022. (Disponível em: <http://digitarq.dgarq.gov.pt/details?id=4482104>, consultado em 10/02/2012) A grafia original foi mantida.

⁴³⁶ Baseando-nos no trabalho de Gustavo A. M. Santos: *Vigários colados* eram os que recebiam um benefício vitalício pago pela Coroa; *Vigários encomendados* exerciam a função de vigário de forma interina, na ausência de um vigário colado, não excluindo a possibilidade de exercerem por anos nesta função; *Vigário coadjutor* auxiliava os padres, nas freguesias maiores e eram muitas vezes pagos com a arrecadação do próprio vigário colado; e *capelães* eram aqueles que atendiam a população dos sítios mais afastados, nas irmandades, nas tropas ou nos navios e eram, normalmente, sustentados pelos integrantes dos grupos aos quais assistiam. SANTOS, Gustavo Augusto Mendonça dos. *Transgressão e cotidiano*, Op. Cit., p. 12.

Marag ^c		
S. Felipe das Cabaceiras ou Rossas de Marag ^c	R ^{do} Manoel Gomes Coelho	Vigario collado
N. S ^{ra} do Rozario da Vila da Cachoeira	R ^{do} Gonçalo Cardozo de Moraes	Vigario collado
S. Pedro da Moritiba	R ^{do} Francisco Borges da S ^a	Vigario collado
N. S ^{ra} do Desterro do Outeiro Redondo	R ^{do} Joaquim Leandro Gesteira	Vigario encomendado
N. S ^{ra} de Nazareth da Pedra Branca	R ^{do} Francisco Joze da Silva	Vigario encomendado
S. Estevão de Jacuhipé	R ^{do} Manoel de Oliv ^a Vale	Vigario encomendado
S. Gonçalo dos Campos	R ^{do} Gonsalo Mar ^o Falcão	Vigario collado
S ^{ta} Anna do Camizão	R ^{do} João de Sintra Barbuda	Vigario collado

Tabela III: “Vilas do Sul”		
Freguesia	Religioso responsável	Cargo
S ^{ta} Vera Cruz de Itaparica	R ^{do} Joze Gomes de Castro Bandeira	Vigario collado
S ^{to} Amaro do Catu	R ^{do} Antonio Justiniano	Vigario encomendado
N. S ^{ra} Madre de Deos da (?)	R ^{do} Antonio Pereira da Costa	Vigario collado
N. S ^{ra} da Ajuda da Vila de Sag ^c	R ^{do} Antonio Felis de Amorim Barb ^a	Vigario collado
N. S ^{ra} de Nazareth de Sag ^c	R ^{do} D ^{or} Pedro de Aguiar Souza	Vigario encomendado
S. Antonio do Jiquiriça	R ^{do} Joze Felis de Souza Pereira	Vigario encomendado
N. S ^{ra} do Rozario da Villa do Cairu	R ^{do} Joaquim Roiz Silveira	Vigario collado
S. Fidelis de Una	R ^{do} Antonio Nogueira dos Santos	Vigario encomendado
Santo Andre da Villa de Santarém	R ^{do} Pedro Glz Ferreira	Vigario encomendado
Divino Espirito Santo da Villa de Boipeba	R ^{do} Francisco X ^{ef} Filgueira	Vigario collado
N. S ^{ra} da Assumpção da Villa do Camamu	R ^{do} Joze Pinto Ferreira	Vigario encomendado
N. S ^{ra} das Candeyas da Villa de Barcellos	Pedro Glz Ferreira	Vigario encomendado
S. Sebastião da Villa do Marahú	R ^{do} Manoel da Silva Souza	Vigario encomendado
S. Miguel da Villa do Rio das Contas	R ^{do} Agostinho Januario dos Reis	Vigario encomendado
S ^{ta} Vera Cruz da Villa dos Ilheos	R ^{do} (?) Barboza	Vigario encomendado
N. S ^{ra} da Escada da Villa de Olivença	R ^{do} Joze de Villas Boas	Vigario encomendado
S. Boaventura da Vila do (Poxim?)	-	-
Bom Jesus do xique xique	R ^{do} Joze (?) de Carv ^o	Vigario encomendado

Tabela IV: “Certao de baixo”		
Freguesia	Religioso responsável	Cargo
S. Jozé das Itapororocas	R ^{do} Gonçalo Pereira de Brito	Vigario collado
S. João da Villa de Agoa Fria	R ^{do} (Carlos?) Antonio de Brito	Vigario collado
Divino Espirito Santo do Inhambupe de sima	R ^{do} Joao Gomes Ferreira	Vigario encomendado
N. S ^{ra} de Nazareth do Itapicuru de sima	R ^{do} Salvador Souza Pereira	Vigario encomendado
N. S ^{ra} dos Campos do Rio Real	R ^{do} Paulo de Sá Sarmiento	Vigario encomendado
N. S ^{ra} da Abbadia do Rio Real	R ^{do} Francisco da S ^a Araujo	Vigario encomendado
N. S ^{ra} do Socorro da Villa de Tomar	R ^{do} Antonio Caetano Pereira	Vigario encomendado
N. S ^{ra} da Conceição da Villa de Almada	R ^{do} Francisco dos Santos Soledade	Vigario collado

Ascensão do Senhor da Villa da Mirandella	R ^{do} Antonio Caetano do Sacramento	Vigario encomendado
N. S ^{ra} da Conceição da Villa de (?)	R ^{do} Francisco Estevão Tavares	Vigario encomendado
S ^{ta} Anna do Tocano	R ^{do} Manoel de Campos (Calvas?)	Vigario encomendado
S. João Baptista do Jeremoabo	R ^{do} Joaquim Pereira da Lapa	Vigario encomendado
Sto Antonio do Urubú debaixo	R ^{do} Alexandre Mourado de Albuquerque	Vigario encomendado
N. S ^{ra} do Socorro da Cotinguiba	R ^{do} Antonio dias Coelho e Mello	Vigario encomendado
N. S ^{ra} do Monte de Itapicuru da Praya	R ^{do} Theotônio Simeão Lopes Machado	Vigario collado
S ^{to} Antonio e Almas da Villa da Itabayanna	R ^{do} Antonio Correa Dantas	Vigario encomendado
Jesus Maria Joze e S. Gonçalo do Pé do Banco	R ^{do} Joze de S ^{ta} Anna Correa	Vigario encomendado
S ^{to} Antonio da Villa Nova d'El Rey do Rio de S. Francisco	R ^{do} Manoel de Jezus de Maria	Vigario encomendado
S ^{ta} Luzia do Rio Real	R ^{do} Joze da Trindade	Vigario encomendado
S. Pedro do Saguipe da Torre	R ^{do} Raimundo da Trindade Monteiro	Vigario collado
N. S. do Bom Fim da Mata	R ^{do} Antonio Teixeira dos Santos	Vigario collado
S. Amaro da Ipitanga	R ^{do} Verissimo Joze de Souza Pereira	Vigario encomendado
N. S ^{ra} da Victoria da cidade de Sergipe d'El Rey	R ^{do} Manuel Moreira da Silva	Vigario encomendado
Divino Espirito S ^{to} da Villa de Abrantes	R ^{do} D ^{or} Ant ^o Pere ^a de Abreu	Vigario encomendado
S ^{ta} Thereza da Villa do Pombal	R ^{do} Roberto Roiz de Olivr ^a	Vigario encomendado
S ^{ta} Anna do Catu	R ^{do} Francisco Correa de Aguiar	Vigario encomendado
	R ^{do} Francisco dos Santos de Almeida	Vigario encomendado

Tabela V: “Certao de sima e Minas Novas”

Freguesia	Religioso responsável	Cargo
S ^{to} Antonio e Santissimo Sacram ^{to} do (Matoperro?)	R ^{do} Manoel Dantas Barboza	Vigario collado
S ^{ta} Anna de Caetite	R ^{do} Joze Machado do (?)	Vigario collado
N. S ^{ra} da Conceição do Rio Pardo	R ^{do} (?) Francisco Xavier de Moura (e Camera?)	Vigario encomendado
S. Jozé da Barra do Santo Sé	R ^{do} Luis (?) de Miranda	Vigario collado
N. S ^{ra} da Conceição dos Morrinhos	R ^{do} Antonio Ferreira de Souza	Vigario encomendado
S ^{to} Antonio da Villa de Jacobina Velha	R ^{do} Joze de Souza Monteiro	Vigario collado
S ^{to} Antonio da Jacobina nova	R ^{do} Pedro Joaquim Figueira	Vigario encomendado
S ^{to} Antonio do Tambuí	R ^{do} Felis X ^{er} de Cerqr.	Vigario collado
S ^{to} Antonio da Villa do Urubu	R ^{do} Joao Teixeira Leite	Vigario encomendado
S ^{to} Antonio do Curvelo	R ^{do} Theotônio (?) de Azevedo	Vigario encomendado
S ^{to} Antonio da Itacambira	R ^{do} Jeronimo de Macedo Portugal	Vigario collado
S ^{ta} Cruz da Chapada	R ^{do} Ignacio Moreira de Souza	Vigario encomendado
N. S ^{ra} do Bom Sucesso e S. Pedro dos Tanados	R ^{do} Domingos Joze dos Santos	Vigario collado
N. S ^{ra} da Conceição do Lugar de Agoa Suja	R ^{do} Antonio Joze Pinheiro	Vigario collado
N. S ^{ra} do Bom Sucesso da Barra do Rio das Velhas	R ^{do} Niculao Pereira de Barros	Vigario collado

Tabela V: “Aldeyas e Missões”

Freguesia	Religioso responsável	Outras informações
N. S ^{ra} do Carmo de (Massarandupio?)	Missionario (Frei?) de Jesus Maria	Religioso Carmelita descalço
Missão da Japarutuba (Fechada)	-	-

Rio Real	R ^{do} P. Fr. Felipe Joze de Macedo	Religioso Carmelita
N. S ^{ra} dos Remédios da Villa do Rio das Contas	Não tem missionário	Missionário Barbadinho
S ^{to} Antonio da Boa Vista do Certão da Ressaca	P. Antonio S. Payo	-
Agoa Azeda	R ^{do} Ant ^o Luis Teixi ^a da Motta	“tem conta dos índios desta Missão”
Itapicurû	Preg ^{or} Fr. Patricio de S ^{ta} Elena	Religiosos de S. Francisco
Bom Jesus, Corral dos Boys	Preg ^{or} Fr. Melchior de S ^{to} Antonio	Religiosos de S. Francisco
Jacobina	Fr. Ignacio de S ^{ta} Maria	Religiosos de S. Francisco
Sahy	Preg ^{or} Fr. Domingos da Assumpção	Religiosos de S. Francisco
Juazeiro	Fr. Francisco de S ^{ta} Clara	-
Pacahuba	Pe. Fr. Columbano Barbadinho	Missionario
S. Pedro	P. Fr. Izidoro Barbadinho ⁴³⁷	-
Rodellas	P. Fr. Felix Barbadinho	-
	R ^{do} Manoel	

Tabela VI: “Conventos de Religiozos no Arcebispado da Bahia”

Ordem	Localização
Franciscanos capuxos	Na Cidade da Bahia
	Na Villa de Cairu
	Na Villa de Serg ^e do Conde
	No lugar de Peraguassu
	Na cidade de Sergipe d’El Rey
Benedictinos	Na Cidade da Bahia
	No Suburbio de N. S ^{ra} da Graça
	No Reconcavo de N. S ^{ra} das Grottas
Carmelitas calçados	Na Cidade da Bahia
	Na Villa da Caxoeira
	Na Cidade de Sergipe d’El Rey
Carmelitas descalços	Na Cidade da Bahia

Tabela VII: “Hospicios”

Ordem	Localização
De Franciscanos capuxos	Boa Viagem
De Barbadinhos	Piedade
De Benedictinos	Monsarratt
De Carmelitas calçados	Pillar
De Franciscanos Observantes	Jerusalém
Santo Amaro da Continguiba ⁴³⁸	(Fr. Tertuliano de Figueiredo)

⁴³⁷ “Barbadinho” quer dizer “capuchinho”.

⁴³⁸ A informação que colocamos nesta linha se localizava na sessão “Aldeyas e Missões” do documento original.

Anexo II: Quantitativo de oficiais da Inquisição na Bahia⁴³⁹

Século	Comissários	Qualificadores	Notários	Familiares	Total
XVI	-	-	-	2	2
XVII	3	1	-	88	92
XVIII	54	19	14	685	772
XIX	2	-	2	52	56
Total	59	20	16	827	922

⁴³⁹ SOUZA, Grayce Mayre Bonfim. *Para remédio das almas*, Op. Cit., p. 83.