

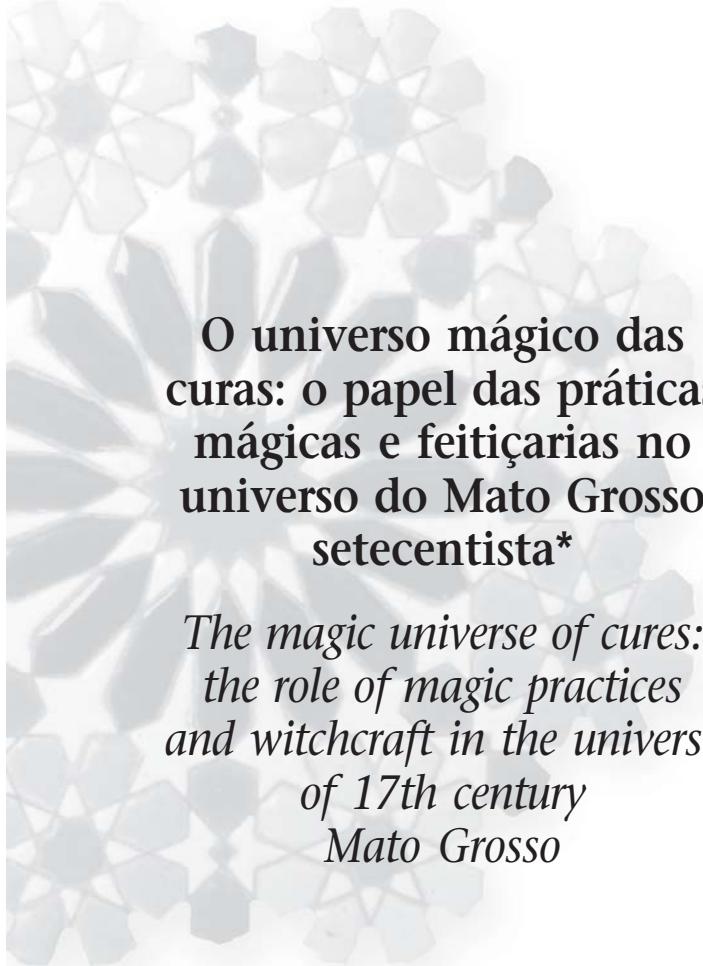
Sá, Mario

O universo mágico das curas: o papel das práticas mágicas e feitiçarias no universo do Mato Grosso
setecentista

História, Ciências, Saúde - Manguinhos, vol. 16, núm. 2, abril-junio, 2009, pp. 325-344
Fundação Oswaldo Cruz
Rio de Janeiro, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=386138044003>

- ▶ [Como citar este artigo](#)
- ▶ [Número completo](#)
- ▶ [Mais artigos](#)
- ▶ [Home da revista no Redalyc](#)



O universo mágico das curas: o papel das práticas mágicas e feitiçarias no universo do Mato Grosso setecentista*

*The magic universe of cures:
the role of magic practices
and witchcraft in the universe
of 17th century
Mato Grosso*

Mario Sá

Professor da Universidade Federal da Grande Dourados
Rua Iguassu, 255
79823-150 – Dourados – MS – Brasil
mariosa@ufgd.edu.br

Recebido para publicação em setembro de 2008.
Aprovado para publicação em outubro de 2008.

SÁ, Mario. O universo mágico das curas: o papel das práticas mágicas e feitiçarias no universo do Mato Grosso setecentista. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v.16, n.2, abr.-jun. 2009, p.325-344.

Resumo

Analisa papel de agentes de cura exercido pelos praticantes de magia e feitiçaria na sociedade mato-grossense do século XVIII. Observa que magia e feitiçaria foram desenvolvidas como concorrentes, alternativas ou associadas a outras formas de cura (oficiais e leigas). Aponta que tais papéis contribuíram no processo de sujeição de seus praticantes, em especial africanos, indígenas e seus descendentes, e foram apropriados como oportunidade de sobrevivência na sociedade colonial escravista. A visita pastoral realizada por Bruno Pinna em 1785 a Cuiabá e adjacências serviu como fonte principal para o conhecimento das práticas e dos praticantes de magia e feitiçaria.

Palavras-chave: práticas de cura; práticas mágicas; feitiçaria; Mato Grosso; século XVIII.

Abstract

The article analyzes the role of healing agents played by practitioners of magic and witchcraft in Mato Grosso society during the 17th century. It observes that magic and witchcraft were developed as competitors, alternatives or associated with other forms of healing (official and lay). It points out how such roles contributed to the process of subjugating its practitioners, especially Africans, Indians and their descendants, and were appropriated as an opportunity for survival in the colonial slave society. The pastoral visit made by Bruno Pinna in 1785 to Cuiabá and nearby areas served as the principal source of knowledge regarding the practices and practitioners of magic and witchcraft.

Keywords: healing practices; magic practices; witchcraft; Mato Grosso; 17th century.

Viver no Brasil Colônia não era tarefa que possa ser considerada fácil. Um dos aspectos mais destacados nos registros históricos diz respeito à presença de vários tipos de doenças, resultantes dos contatos entre europeus, africanos e americanos; aos deslocamentos territoriais desses grupos; e às condições de vida. Muitas vezes a falta de alimentos, as adversidades climáticas, os reveses do trabalho compulsório, entre outros fatores, contribuíram para constante precariedade na saúde dessa sociedade colonial.

Em relação ao Mato Grosso do século XVIII, a realidade não se fez diferente. As dificuldades relacionadas à saúde estiveram presentes desde o início da trajetória em que problemas como os gerados pela intermitência no consumo de alimentos, a fadiga – pelo excesso de horas trabalhadas –, a variação da temperatura – de “excessivo calor de dia” para “demasiado frio de noite” –, a péssima qualidade das águas em alguns trechos dos rios, a presença de insetos eram alguns dos responsáveis pela debilidade física dos viajantes (Taunay, 1981, p.106). Diante de tamanhas adversidades, o corpo físico sucumbia muitas vezes ao poder tanto de sezões, diarréias, febres e outros males quanto de corrupções. Em documento monçoeiro¹ datado de 1785, seu autor confessa que as “ameaças de moléstias” configuravam “[aquito de] que tinha mais medo” (citado em Taunay, 1981, p.229).

Em meio às grandes responsáveis por “tantas misérias” estavam as doenças que conviviam cotidianamente com a sociedade de então. Barbosa de Sá (1975, p.37) registra que em 1737, na vila de Cuiabá, a população foi vítima de “maleitas malignas e sezões que todos os dias iam a enterrar dez, doze e às vezes mais”. O passar dos anos parece não ter trazido significativas modificações para a saúde mato-grossense. Os *Anais de Vila Bela* (Amado, Anzal, 2006, p.286) para o ano de 1786 registram que em consequência da seca ocorreu “horrorosa mortandade que desde o mês de setembro se tem sentido, principalmente no arraial do Campo do Pilar, que está quase extinto; e nesta Vila, de doenças inflamatórias, violentos garrotinhos, sarampos e disenterias”. Entre esses dois documentos inserem-se dezenas de outros denunciando os problemas provocados pelas doenças.

Elas não poupavam nenhum tipo social, negros, índios, brancos e mestiços, pobres e ricos, nem mesmo os profissionais de saúde. Em 1785, em Vila Bela, ocorreram “muitas moléstias graves, de que morreram muitas pessoas, entrando advogados, cirurgiões e até o único boticário” (Amado, Anzal, 2006, p.255). Mesmo o governador, Luís de Albuquerque de Melo Pereira e Cáceres, foi vítima de uma delas. É o que registram os *Anais de Vila Bela* em 1789 (p.277), enfatizando a “enfadonha moléstia [de] que padecia” o governador, que, “apesar das dores, mortificação e grave detimento que sofria, nunca faltou ao despacho ordinário e todo o mais expediente de seu feliz governo...”

Para atender a essa demanda por assistência, houve que desenvolver um conjunto de práticas curativas que, diferentemente do que ocorria na Europa,

possuíam um caráter especificamente colonial: saberes europeus, ameríndios e africanos se mesclararam, multifacetando a arte de curar. Enquanto na metrópole a perseguição a curandeiros era intensa, na colônia toleravam-se algumas práticas mágicas de preservação e proteção do corpo. A dispersão de profissionais de medicina no vasto território colonial e a escassez de medicamentos fez com que homens e mulheres que lidavam com essas práticas fossem chamados para atender os enfermos (Jesus, 2001, p.48).

A crença nas práticas mágicas² e feitiçarias³ ocupou papel relevante nesse processo, em que eram buscadas respostas para as doenças do corpo e da alma. O resultado desse conjunto de crenças transformou-se em patrimônio cultural da sociedade colonial brasileira, em construção desde seus primórdios. Foi, sem dúvida, o resultado de intenso diálogo entre as culturas de europeus, africanos, americanos e seus descendentes, que aportavam nas *terras brasis*. Tecida ao longo dos séculos, acabou por permear o conjunto dessa sociedade. Souza (1986, p.156) percebe essa construção, afirmando que

nos primeiros momentos, ainda no século XVI, feitiçaria e práticas mágicas mostram sua filiação cultural de forma quase transparente; nelas, resgatam-se com facilidade os traços europeus, indígenas, mais raramente os africanos (pois o tráfico apenas iniciava). Conforme avança o período, os traços se esfumaçam, se interpenetram, e começa a surgir um só corpo de crenças sincréticas. É quando surgem formas especificamente coloniais, diversas de todas as outras.

No entanto, se a crença nessas práticas se incorporou ao patrimônio da sociedade colonial brasileira, o mesmo não se deu em relação a seus agentes, que, em sua maioria, foram identificados como pertencentes a grupos da base da sociedade, principalmente os africanos, indígenas e seus descendentes. Se magia e feitiçaria se constituíram em patrimônio social, magos e feiticeiros foram apontados como pertencentes aos setores mais pobres da sociedade ou até disso acusados.

Não coube apenas ao colonizador europeu a responsabilidade sobre essa identificação. Ela foi uma construção dialógica feita pelo conjunto da sociedade colonial ao longo dos séculos XVI e XIX. Também não teve como resultado apenas a pecha negativa para os que a receberam. Foi possível perceber que as elites coloniais atribuíam esse papel à base da sociedade, porém cabe destacar que os elementos dessa base compartilhavam dessas crenças e práticas – e, em lhes sendo imputado o papel de mágicos e feiticeiros, iriam utilizá-lo da melhor forma, no campo de luta em que se colocavam nessa sociedade colonial, que, não esqueçamos, era-lhes fortemente desfavorável.

Magos e feiticeiros no universo setecentista mato-grossense

O universo colonial mato-grossense do século XVIII não apresentou processo diferente dessa realidade. Como no restante da Colônia, no Mato Grosso a crença nas práticas de magia e feitiçaria constituiu patrimônio social. Coube, no entanto, principalmente aos brancos o papel de denunciadores das práticas (Quadros 1 e 3) e aos africanos, indígenas e seus descendentes, o de denunciados (Quadros 2 e 4).

Os acusados eram oriundos de diversos grupos étnico-raciais e de diversas localidades. Em relação aos africanos, estudos realizados até o momento constatam a predominância, no Mato Grosso, de falantes do macrogrupo banto⁴. Em pesquisa sobre Vila Bela, Bandeira (1988, p.73) observa que “genericamente pode-se identificar a influência banto como marca fundamental dominante em muitas práticas culturais da comunidade”. O pesquisador Carlos Rosa (1996, p.214), corroborando essa tese, registra que “a predominância banto em Mato Grosso tem sido afirmada a partir de trabalhos antropológicos e ultimamente alguns levantamentos documentais têm preliminarmente confirmado essas afirmações, no longo prazo”.

Quadro 1 – Denunciantes na Visita de Bruno Pina em 1785 / Prática 5ª (Práticas mágicas)

	Denunciantes	Identificação	Prática 5ª
1	Luciano Joze da Silva	Brando	Bernardo da Silva Chaves / Curador de lombriga
2	Gabriell de Magalhaes e Moraes	Brando	Francisco Bueno / Brando / Benzer quebranto de ar
3	Luzia Leme	Parda	Francisco de Paula / Bastardo / Benzer de lombriga
4	João José dos Santos Amaral	Brando	Gonçalho Paes Barro / Brando / Benzer quebranto
5	Manoel Freire Lopes	Brando	João Leme da Silva / Brando / Adivinha coisas roubadas
6	Martinho de Oliveira Neves	Brando	Joze Antonio das Chagas / Brando / Adivinha com espadas
7	Manoel Antunes Maciel	Brando	Leandro Garcia Leite / Brando / Benzer bicheiras
8	Gabriell de Magalhaes e Moraes	Brando	Manoel da Costa Teixeira / Brando / Benzer de ar
9	Thomaz Rodrigues de Proença	Pardo forro	Manoel Joze / Camarada / Adivinhação com peneira e tesoura
10	João Francisco de Alvarenga	Brando	Manoel Cardoso / Índio / Benzer
11	Ignácio Pereira Leite	Brando	Manoel Joze de Tal / Bastardo / Adivinhação com peneira e tesoura
12	Luiza Leme	Parda	Patrício Antunes / Bastardo / Benzer
13	Capitão Luis de Amorim	Brando	Patrício Antunes / Bastardo / Benzer
14	Martinho de Oliveira Neves	Brando	Roque da Silva Lopes / Pardo / Adivinha com peneira
15	Pedro de Oliveira Leitão	Brando	Roque da Silva Lara / Pardo / Benzer

Fonte: DVGCEC, 1785.

Quadro 2 – Denunciados: Visita de Bruno Pina em 1785 / Prática 5ª (Práticas mágicas)

	Denunciados	Identificação	Prática 5ª
1	Bernardo Da Cunha Chaves	Não identificado	Cura de lombrigas com bêncãos
2	Francisco Bueno	Brando	Benze de quebrantos e de ar
3	Francisco de Paula	Bastardo	Benze de lombrigas, e de certas orações contra elas
4	Gonçalho Paes Barro	Brando	Benze de quebranto com palavras
5	João Leme da Silva	Brando	Adivinha coisas furtadas
6	Joze Antonio das Chagas	Brando	Adivinha com espada para saber de furtos alheios
7	Leandro Garcia Leite	Brando	Benze bicheiras
8	Manoel da Costa Teixeira	Brando	Benze de ar
9	Manoel Joze	Camarada	Fazia adivinhação de peneira com uma tesoura
10	Manoel Cardoso	Índio	Costuma benzer com palavras feridas
11	Manoel Joze de tal	Bastardo	Caz certas adivinhações de peneira, e tesoura
12	Manoel Cardoso	Índio	Costuma benzer com palavras feridas
13	Patrício Antunes	Bastardo	Benze crianças de lombrigas
	Patrício Antunes	Bastardo	É acostumado a benzer crianças de lombrigas e ainda de sezoens
14	Roque da Silva Lopes	Pardo	adivinha com espada para saber de furtos
	Roque da Silva Lopes	Pardo	benze bicheiras com palavras

Fonte: DVGCEC, 1785

Quadro 3 – Denunciantes: visita de Bruno Pina em 1785 / Prática 4ª (Feitiçaria)

	Denunciante	Identificação	Denunciado
1	Ignácio de Almeida Lobo (João Pedroso de Almeida – irmão de Ignacio)	Branco	Antonio / Escravo / Feitiçaria
2	Antonio – alcunha oRinol (João Pedroso de Almeida)	Preto angola / escravo	Antônio / Mina / Feitiçaria
3	Francisco de Souza (Francisco de Oliveira Garcia)	Branco	Bento Cabra / Curar feitiços
4	Gabriell de Magalhaes e Moraes	Branco	Cristovam dos Santos / Formar cobra
5	Francisco Bueno Pedroso (Francisco de Oliveira Garcia e Domingos Carlos de Oliveira)	Branco	Moxiba / Escravo / Feitiçaria
6	Francisco Joze de Oliveira (Francisco de Oliveira Garcia)	Branco	Domingos / Moxiba / Feitiçaria
7	João Pedroso de Almeida	Branco	Antônio / Mina / Feitiçaria
8	Francisco de Souza (Francisco de Oliveira Garcia)	Branco	Escravo de Domingos Carlos / Curar feitiços
9	José Dias Paes	Branco	Escravo de Francisco Azevedo / Fazer e curar feitiços
10	Gabriell de Magalhaes e Moraes	Branco	Francisca Cubas / Parda mestiça / Feitiçaria
11	João Fernandes dos Reis	Pardo	Francisca de Senne / Parda mestiça / Feitiçaria
12	Clemente Ferreira da Costa (João Fernandes dos Reis)	Índio	Francisca de Senne / Parda mestiça / Feiticeira
13	Manoel Baptista de Carvalho	Branco	Francisca de Senne / Parda / Mestiça / Feiticeira
14	João Francisco de Alvarenga	Branco	Francisca de Senne / Parda / Fazer malefícios
15	Vito de Souza Neves (José Francisco Alvarenga)	Bastardo	Francisca de Senne / Parda / Fazer malefícios ou feitiçarias
16	Carlos Pedroso de Alvarenga (Manoel Baptista de Carvalho)	Branco	Francisca de Senne / Parda Mestiça / Feiticeira
17	Antônio João de Medeiros	Branco	Izabel Castelhana / Índia / Curar feitiços
18	Maria Rosa da Assumpção (índio Matheus Cugarede)	Índia	Izabel Gonçalves Castelhana / Índia / Curadeira
19	Matheus Cugarede	Índio castelhano	João Grande / Índio / Feitiço
20	Izabel Gonçalves (índia Maria Rosa)	Índia castelhana	João Vicente, alcunha O Grande / Índio / Bichos e panelinha
21	Balthasar Ponesse (índia Izabel Gonçalves)	Capitão dos índios espanhóis	João Vicente / Índio / Bichos e cabacinha
22	Maria Rosa da Assumpção (índio Matheus Cugarede)	Índia castelhana	João Vicente / Índio / Fazer feitiços
23	Joaquim Moreira (Domingos Carlos de Oliveira)	Preto forro	O próprio / Queimar lenço
24	Capitão Domingos Carlos de Oliveira	Branco	Manoel Quiçamá / Preto Quartudo / Feiticeiro
25	Ignácio de Sam Payo Couto	Pardo	Maria, alculnha Bacairé / Índia / Feiticeira
26	Pedro de Oliveira Leitão	Bastardo	Maria, alculnha Bacairé / Índia / Feiticeira
27	Martinho de Oliveira Neves	Branco	Maria, alculnha Bacairé / Índia / Malefícios

Nota: Os nomes entre parênteses são dos denunciantes que, durante a Visita de Bruno Pinna, citaram em seus depoimentos pessoas que, devido a essa citação (testemunha referida), foram chamadas a depor diante dos visitadores.

Quadro 3 (cont.) – Denunciantes: visita de Bruno Pina em 1785 / Prática 4ª (Feitiçaria)

	Denunciante	Identificação	Denunciado
28	Matheus Cugarede	Índio castelhano	Maria Rosa / Índia / Curadora de feitiço
29	Francisco Dias Paes	Branco	Miguel /Forro / Curador de feitiços
30	Gaspar da Silva Rodrigues	Branco	Miguel de Tal / Preto forro / Feiticeiro adivinhador (barra de ouro)
31	Lourenço da Silva Fontes (Gaspar da Silva Rondon)	Branco	Pai Miguel Preto /Adivinhador (barra de ouro)
32	Ursula de Campos Rondon (Capitão Pedro José do Amaral)	Branca	Moxiba / Cura enfermos
33	Jorge de Campos (Francisco de Oliveira Garcia)	Branco	Moxiba / Feiticeiro curador
34	Josefa da Silva (Pedro José do Amaral)	Não identificada	Moxiba / Feiticeiro curador
35	José do Amaral (Francisco de Oliveira Garcia)	Branco	Moxiba / Negro / Feiticeiro matador
36	Ignácio Soares Ferreira (Joaquim Moreira)	Bastardo	Moxiba / Preto / Adivinhador
37	Francisco de Oliveira Garcia	Branco	Moxiba / Negro / Feiticeiro
38	Antônio João de Medeiros	Branco	Niculau / Índio / Feiticeiro
39	Joaquina de Santa Anna (Carlos Pedroso de Alvarenga)	Índia mestiça	Páscoa / Índia / Compradora de meizinha
40	Carlos Pedroso	Branco	Pascoa / Compradora de feitiço
41	Jose Dias Paes	Branco	Piloto / Adivinhação, feitiço
42	Francisco Bueno Pedroso (Francisco de Oliveira Garcia e Domingos Carlos de Oliveira)	Branco	Quiçamá / Negro escravo / Curador feiticeiro
43	Ignácio Pereira Leite (Gaspar da Silva Rondon)	Branco	Rosa de Tal / Índia feiticeira
44	Gaspar da Silva Rondon	Branco	Rosa / Índia / Feiticeira
45	Escolástica de Paya (Ignácio Leite Pereira)	Índia	Rosa Maria / Índia / Feiticeira
46	João Correa	Branco	Vicente / Índio / Feiticeiro
47	Ignácio de Sam Payo Couto	Pardo	Vicente Joze / Índio / Feiticeiro
48	Manoel Freire Lopes	Branco	XXX / Preto / Feiticeiro

Fonte: DVGCEC, 1785.

Quadro 4 – Denunciados: Visita de Bruno Pina em 1785 / Prática 4ª (Feitiçaria)

	Denunciados	Identificação	Prática 4ª
1	Antônio	Escravo	É feiticeiro ou faz malefícios
	Antônio Mina	Escravo	É feiticeiro
	Antônio Mina	Negro	Feiticeiro
2	Bento	Cabra	Curar uma escrava de uma moléstia
3	Cristóvão dos Santos	Não identificado	Fazia ou formava cobra
4	Domingos / Moxiba	Escravo	Curou com raízes
	Domingos / Moxiba	Escravo	É feiticeiro
	Escravo do Capitão Domingos Carlos	Escravo	Costuma curar feitiços
5	Escravo do Capitão Francisco Ferreira de Azevedo	Escravo	Faz feitiços, ou é curador deles

Quadro 4 (cont.) – Denunciados: Visita de Bruno Pina em 1785 / Prática 4ª (Feitiçaria)

	Denunciados	Identificação	Prática 4ª
6	Francisca Cubas	Parda mestiça	Sabe fazer feitiços
7	Francisca de Senna	Parda mestiça	É feiticeira, ou faz feitiços
	Francisca de Senne	Parda	Faz malefícios, ou usa deles
	Francisca de Senne	Parda mestiça	Feiticeira ou fazia feitiços
	Francisca de Senne	Parda mestiça	É feiticeira, ou faz malefícios
	Francisca de Senne	Parda mestiça	Deitado dêiticos num olho, e que dele tiraram uma pedra
	Francisca de Senne	Parda mestiça	É feiticeira, e faz malefícios contra os mesmos índios
8	Izabel Castelhana	Índia	É curadeira daqueles chamados feitiços
	Izabel Gonçalves Castelhana	Índia	É curadeira [de feitiços]
9	João Grande	Índio	[Fazedor de] feitiços
	João Vicente	Índio	Juntar uma cobra com certos insetos assim como a cabeça de sapo, e de outros, e meter tudo em uma cabacinha
	João Vicente	Índio	O que fazia os danos aos parentes
	João Vicente / Alcunha O Grande	Índio	Juntou uma cabeça e cobra, com outros insetos dentro de uma panelinha, e enterrou
10	Joaquim Moreira	Preto forro	Queimou ... um lenço de tabaco
11	Quiçamá	Negro escravo	É feiticeiro
	Manoel Quiçamá quartudo	Preto	É feiticeiro
12	Maria / Cognome Bacairé	Índia	É feiticeira, que deita malefícios nos habitadores desta missão
	Maria Bacaire	Índia	Ameaçara com malefícios
	Maria de Tal / Alcunha Bacairé	Índia	É feiticeira, e que faz malefícios
13	Maria Rosa / Mulher de João Vicente	Índia	Curara da moléstia
14	Miguel	Forro	Cura de feitiços com rezas
15	Miguel de Tal	Preto forro	Fama de feiticeiro, e adivinhador
16	Moxiba	Escravo	Cura de feitiços
	Moxiba	Escravo	É feiticeiro
	Moxiba	Escravo	Curara de uma moléstia
	Moxiba	Negro	Havia morto um negro com feitiços
	Moxiba	Preto	Fazer certas adivinhações ridículas
	Moxiba / Alcunha	Escravo negro	Queixava dos malefícios que o mesmo lhe fizera, e que o mesmo é curador de feitiços
17	Não Identificado	Preto	É feiticeiro
18	Niculau	Índio castelhano	Deitara feitiços
19	Pai Miguel	Preto	Sabia da barra [de ouro] perdida
20	Páscoa de Barros	Índia	Comprara remédio, ou meizinha
	Páscoa de Barros	Índia	Tinha comprado feitiços
21	Rosa de Tal	Índia	É feiticeira
	Rosa de Tal	Índia	É feiticeira
	Rosa Maria	Índia	É feiticeira
22	Sem Identificação / Profissão Piloto	Não identificado	Fazia adivinhações de peneira
23	Vicente Joze	Índio	É feiticeiro
	Vicente Joze	Índio	É feiticeiro

Fonte: DVGCEC, 1785.

No entanto, a presença sudanesa também se fazia presente. Manuel Nunes Dias (1970), ao pesquisar a Companhia Geral do Grão-Pará, apontou que africanos da costa da África, oriundos de Bissau, Angola, Cabo Verde e Cacheu, serviram ao comércio que abastecia pelo norte o Mato Grosso entre 1755 e 1778. Bandeira (1988, p.73) confirma essa procedência e a específica ainda mais. Segundo ela, “os dados disponíveis permitem indicar Guiné⁵ e Angola como os locais africanos de maior procedência dos escravos de Vila Bela”.

Em relação às sociedades indígenas mato-grossenses desse período, foi possível assinalar uma variedade de grupos. Logo no início da travessia monçoeira ou ao longo dos outros caminhos que levavam às minas de Cuiabá, Mato Grosso e adjacências, eles já se faziam presentes. Na via mais usual, de Araritaguaba a Cuiabá, a presença desses grupos como parte da tripulação monçoeira ou como adversários na travessia já se evidenciava. Caiapó, Guaicuru, Paiaguá, Bororo, entre outros, fizeram parte do universo social de brancos, africanos e seus descendentes. Mas a participação de indígenas não se restringiu à travessia. Sua presença nas vilas, cidades, missões, fortões e onde existisse a presença humana os coloca como partícipes importantes na composição dos grupos sociais dessas regiões e relevantes agentes para o entendimento desse processo histórico (Taunay, 1981).

Portanto, diversas eram as procedências das pessoas apontadas como praticantes de magia e feitiçaria pela sociedade. Elas, porém, procurariam tirar proveito dessa situação, na luta pela ocupação de um espaço menos indigno no corpo social. Uma das formas de identificar os praticantes de magia ou feitiçaria era a autopromoção dos praticantes que “se prezavam de o ser” ou “tinham fama”. Pelo menos é o que apontam os registros das falas do escrivão da visita de Bruno Pinna, as sentenças dos juízes, as denúncias dos párocos, entre outras fontes.

A denúncia de João Pedroso de Almeida, ao acusar o negro mina Antônio, é exemplo dessa questão. Segundo o denunciante, ele era feiticeiro e, através dessa prática, causara malefícios, danificando outro escravo de seu senhor, de nome José. Ao fim do relato, a testemunha afirmou que “ouviu dizer que o tal feiticeiro se prezava de o ser” (DVGCEC, 1785, p.16).

Outros relatos chamam a atenção para a fama que esses praticantes possuíam, demonstrando que eles eram conhecidos publicamente. É o caso de Miguel, homem forro que, segundo Francisco Dias Pais, “cura de feitiços com rezas de que tem fama, e ele testemunha sabe por ter ouvido dizer as muitas pessoas ...” (DVGCEC, 1785, p.121). A fama de Miguel foi confirmada por outra testemunha, Gaspar da Silva Rondon, quando atestou sobre o forro: “tem fama de feiticeiro e adivinhador, e que isso além da fama sabe por ter ouvido dizer a Lourenço da Silva Fontes” (p.110). O preto quartudo, Manoel Quiçamá, também foi denunciado pelo capitão Domingos Carlos de Oliveira: “é feiticeiro, ou faz segundo consta por fama” (p.52).

Muitos depoimentos foram feitos com base unicamente no fato de os denunciantes terem conhecimento da ‘fama’ do feiticeiro. É possível levantar a hipótese de que alguns o fizessem para manter sua segurança, não se comprometendo como testemunha ou participante, ocultando sua presença nos atos de feitiçaria. É com discurso desse tipo que Ursula de Campos Rondon denunciou o escravo Muxiba. Em seu depoimento afirmou

que “não presenciou tudo o que o negro fez, contudo sabe pela notoriedade com que fez a cura e tem fama de curador de feitiços” (DVGCEC, 1785, p.145).

A adesão à identidade de feiticeiro não se restringiu aos africanos e seus descendentes. Ignácio Pereira Leite acusou Rosa de Tal, índia, de ser “feiticeira por fama que tem entre os mais índios, porém com individuação ouviu a Escolástica de Tal, viúva moradora na mesma Aldeinha” (DVGCEC, 1785, p.139). Em um universo predominantemente composto de americanos, africanos e seus descendentes, o papel de feiticeiro foi acatado e publicamente reclamado por membros desses grupos.

Que benefícios essa exposição traria para aqueles que a ela se submeteram? Diante de tantos perigos que a identificação com o papel de feiticeiro supostamente trazia, por que eles ainda “se prezariam de o ser”? Alguns documentos setecentistas do Brasil Colônia, de forma geral, e para o Mato Grosso, de forma específica, fornecem alguns dados que contribuem para o entendimento da questão.

Nogueira (jul.-set. 2004, p.13), ao pesquisar as práticas mágicas e feitiçarias nas Minas Gerais do XVIII, afirmou que a “verdade irrefutável é que a maioria desses negros usava seus conhecimentos herbolários e o recurso ao sobrenatural como forma de buscar afirmação social, algumas oitavas de ouro e bens como roupas, tecidos, entre outros”. Um caso investigado nessa pesquisa deu bem a dimensão dessas possibilidades, no que diz respeito aos benefícios possíveis para os praticantes de magia e feitiçaria. Segundo Nogueira (p.13), o negro mina Pai Ignácio, ora mencionado como cativo, ora como preto forro era

“infamado de feiticeiro” o que como vimos acontecia com vários outros negros, e depois sendo reveladas suas práticas de cura, pelas quais de acordo com um de seus sete denunciantes *se faz respeitar de negros e brancos*, o negro mina construía sua fama, mesmo que esse “respeito” estivesse ancorado no medo. Valia-se, para tanto, dos conhecimentos que havia aprendido *na sua terra*, e cobrava para o exercício das curas por ele efetuadas – certa vez ganhara de um cliente nada menos que dezenas e oitavas do cobiçado ouro! Um dado interessante nessas denúncias é que sem exceção todos os indivíduos que compareceram à mesa nessa devassa para lembrar dos feitos de Pai Ignácio faziam absoluta questão de sublinhar o fato deste andar com seu cavalo para todos os cantos com o propósito de atender seus pacientes, o que denotava prosperidade nos negócios e causava espécie aos olhos dos brancos provenientes da Europa (grifos do original).

Outras pesquisas referentes às Minas Gerais do Setecentos, como a de Souza (1986, p.352-357) e Mott (1996, p.75-76), apresentam realidades semelhantes.

Processo semelhante ocorreu no mesmo período em Portugal. Calainho (2004, p.51-52), ao estudar a Inquisição na metrópole portuguesa, deparou com o caso do negro Francisco Antônio. Ele “reconhecia os achaques alheios numa bacia cheia de água”, cheia de objetos que lhe permitiam descobrir a “doença ou o feitiço, e imediatamente procedia à cura”. Como nos casos anteriores, tratava-se de um “afamado feiticeiro negro”. Para a autora, a difícil condição de negros escravos e forros era de algum modo “compensada com a prática da feitiçaria. Detentores de saberes ‘mágicos’, a fama pública fazia-os requisitados também por brancos, o que geralmente elevava seu *status*, junto à sua própria comunidade e possibilitava, através das curas, feitiços amorosos e confecção das mandingas, a obtenção de ganhos materiais não só em dinheiro, mas ainda em gêneros” (p.53).

Em Mato Grosso, durante o século XVIII, os fatos parecem ter contribuído para fortalecer essas teses. Os documentos indicam que os motivos que levaram os elementos da base social a aceitar e reivindicar o papel de feiticeiro foram muito similares aos de outras regiões da Colônia e da metrópole.

Registros de afamados feiticeiros demonstram que eles possuíam algumas prerrogativas diante da sociedade em que viviam. Carlos Rosa (1986, p.12) foi o primeiro pesquisador contemporâneo a escrever sobre a feiticeira Maria Eugênia e observou: "Em início de 1778, a negra crioula e forra Maria Eugênia de Jesus, presa na cadeia de Cuiabá por difamação, era caracterizada pelas autoridades como 'grande revoltosa e péssima de língua', um monstro. Mesmo presa, continuava a fazer 'ofensas máximas a muitas senhoras na sua honra', particularmente às esposas do Mestre de Campo e do Sargento Mor". O vigário de Cuiabá José Correa Leitão⁶, autor da denúncia ao governador Luís de Albuquerque de Melo Pereira e Cáceres, relata ter sido informado de que a "presa que se acha a ordem de V.Exa. nesta cadeia usava de certas feitiçarias, diabrusas ou embustiárias ainda na prisão em que se acha e que as praticava com um preto forro por nome Manoel, que toda a noite ia falar aquela" (Leitão, 9 mar. 1778), o que permite supor que o papel de feiticeira dera a Maria Eugênia certas prerrogativas e privilégios sociais.

Em outros casos os benefícios foram explicitamente monetários. Lourenço da Silva Fontes registrou, em sua denúncia, que "é verdade que há nove anos com pouca diferença perdera ele testemunha uma barra de ouro de trinta e oito, ou quarenta e oito oitavas". Após tentativas frustradas de recuperá-la procurou "um preto já idoso, cujo nome ele testemunha ignora, e nem o viu já mais depois disso, o qual lhe pedira dois tostões de ouro para lhe dizer que tinha achado a barra, e que ele testemunha lhe dera três quartos..." (DVGCEC, 1785, p.111).

As recompensas monetárias também eram formas de pagamento em tratamentos de moléstias. Foi o caso protagonizado por Muxiba, escravo do capitão Domingos Carlos de Oliveira. Segundo o testemunho de Francisco de Oliveira Garcia, o negro

é feiticeiro, e cura feitiços neste arraial, e que segundo ele testemunha morrera um escravo que se queixava dos malefícios que o mesmo lhe fizera, e que o mesmo é curador de feitiços sabe Francisco Bueno Pedroso, Salvador Jorge de Campos e o Capitão Pedro Joze do Amaral, todos moradores neste mesmo arraial, e que o dito Capitão Seu Senhor recebe jornal do mesmo escravo que adquire pelas suas curas como pagaram Francisco Joze, e Francisco de Souza ambos casados e moradores neste (DVGCEC, 1785, p.50).

Testemunhas referidas nesse depoimento, como Francisco Bueno Pedroso (DVGCEC, 1785, p.62), Francisco de Souza (p.59) e Francisco José (p. 60), confirmaram a prática de cura de feitiços ou enfermidades, mas negaram conhecimento do recebimento de paga por parte de seu senhor. A prática de proteção, através do discurso do desconhecimento das ações de homens brancos, ficou bastante presente na análise desses documentos. No entanto, segundo Francisco Garcia, o proprietário de Muxiba recebia "jornal do mesmo escravo que adquire pelas suas curas como pagaram Francisco José, e Francisco de Souza, ambos casados e moradores neste". O escravo aparecia, então, como escravo-feiticeiro de ganho. Recebia por suas práticas e pagava os jornais devidos a seu senhor.

Pelo que foi possível perceber, aquilo que a princípio parecia uma identificação pejorativa das camadas mais pobres da sociedade colonial acabaria por constituir instrumento extremamente polissêmico que, por um lado, reforçava a imagem negativa desses personagens e, por outro, lhes abria espaço para soluções de questões do mundo em que viviam.

Mas em que tipos de problema os praticantes de magia e feitiçaria colocaram seus conhecimentos? Em busca de que soluções? Qual foi seu campo de atuação? Haveria similaridade entre os campos de atuação dos praticantes da Europa e do Brasil Colônia? E entre esses e os do Mato Grosso setecentista? Para tentar responder a essas questões será tomado de empréstimo o conceito de *homo magus* utilizado por Bethencourt (2004).

O *homo magus* e seu campo de atuação

Bethencourt (2004) chamou os praticantes de magia e feitiçaria de *homo magus*, “o intermediário capaz de compreender, penetrar e infletir o complicado jogo de forças ocultas que se faz sentir tanto no nível horizontal (entre os homens) como no vertical (entre os homens e o universo)” (p.163). Para fins de suas pesquisas, realizadas para o *cinquecento* europeu, demonstrou que o campo de atuação do *homo magus* incluía um conjunto de situações bem variadas:

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

Apesar dessa variedade de questões em que as práticas mágicas e de feitiçaria buscavam atuar, existia um elemento em comum: todos os problemas eram pertinentes ao mundo físico e suas soluções também pertenciam a esse espaço. Não era a salvação da alma que os atores mágicos procuravam alcançar. Segundo Souza (1986, p.155)

Quase sempre individual, pouco significativa em relação à loucura européia da caça às bruxas, a feitiçaria colonial lança luz sobre a vida da colônia nos seus três séculos de existência. Foi uma das formas de ajuste do colono ao meio que o circundava; por vezes protegeu-o dos conflitos e, por outras, refletiu as tensões insuportáveis que desabavam sobre seu cotidiano. Ajudou-o a prender a amante, matar o rival, afastar invejosos, lutar contra os opressores, construir uma identidade cultural. Muitas vezes resolveu seus problemas com o outro mundo; outras tantas lançou-o em abismos terríveis. Mas foi quase sempre a ponte para o sobrenatural.

Observando-se a especificidade do caráter individual das práticas coloniais – o que as distanciava do pensamento medieval de encontros de bruxas e sabás – o campo de atuação dos praticantes de magia e feitiçaria apresentado por Souza (1986) é bastante semelhante ao de Bethencourt (2004). Ainda que realizando uma “ponte para o sobrenatural”, essas práticas visaram em geral atender às necessidades e vicissitudes do mundo terreno e não às do espiritual.

O campo de atuação do *homo magus* mato-grossense no Setecentos

Ainda que os documentos mato-grossenses do século XVIII tenham apresentado muitos desses campos de atuação, para fins deste artigo nos detivemos apenas no campo identificado como o de problemas de saúde. Uma das maiores adversidades enfrentadas pelos habitantes de Mato Grosso, no período pesquisado, esteve relacionada à saúde, ou mais especificamente a sua ausência em boa parte de seus moradores. A luta por sua obtenção era uma constante no cotidiano desses homens, e as fontes a esse respeito são abundantes. A vitória ou derrota sobre ela significou, muitas vezes, a diferença entre viver e morrer. Segundo Barbosa de Sá (1975, p.37), “a morte era uma companheira constante”.

Não se deve esquecer que, para se chegar às minas de Mato Grosso, os desafios à saúde estavam presentes em todos os caminhos. O acesso a elas era possível pelo Pará, por Goiás e por São Paulo. Esta última ficou conhecida como Rota Anfíbia e era a mais utilizada pelos que buscavam o sucesso no novo Eldorado brasileiro, bem como pelos que para ele eram arrastados, sem direito à escolha de seus destinos. As monções, outro termo que designa os deslocamentos por essa rota náutica, foram as que transportaram maior número de pessoas, sem que necessariamente todas atingissem seu fim.

Com a chegada ao porto de Cuiabá, Vila Bela ou a qualquer outra parte do Mato Grosso, a luta pela sobrevivência continuava. Em menos de uma década depois de iniciado o período da mineração, o desânimo diante das dificuldades já se fazia sentir. Em 1728 Barbosa de Sá (1975) registrava que muitos moradores de Cuiabá se retiraram dessa região. Eles estavam “deliberados a deitar tudo em canoas seguirem viagem para Povoado [São Paulo] uns e para Goiás outros, navegando até onde pudessem, por não experimentarem tantas misérias, trabalhos, calamidades, pragas, enredos, miscelâneas, excomunhões e maldições, que tudo a um tempo e por todos os modos experimentavam” (p.23).

Encontrar soluções para esses problemas demandava muitos gastos, além de esforços públicos e privados. Profissionais da saúde e medicamentos eram solicitados aos poderes públicos. Isso, no entanto, não era prerrogativa exclusiva do Estado. Segundo Jesus (2001, p.68), “alguns proprietários de escravos desta vila [Cuiabá] também possuíam homens com habilidade no ofício de sangrador/barbeiro e tirador de dentes, devendo tais serviços serem alugados ...”.

Os pedidos de profissionais vinham de todas as partes do Mato Grosso, e os documentos setecentistas apresentavam solicitações e reclamações da ausência deles.⁷ É o que consta nos *Anais de Vila Bela* de 1785:

Em 25 de março faleceu Reverendo Álvaro Loureiro da Fonseca Zuzarte, cavaleiro da Ordem de Cristo e capelão da expedição das reais demarcações, que acompanhou, desde o Pará, os oficiais destinados pela Corte de Lisboa para a mesma real diligência. Foi geralmente sentida a sua morte. Ele era bem aceito e se fazia estimado de todos; porque ela [a morte] foi muito arrebatada, falecendo com três dias, sendo talvez a causa a falta de professores que acorressem a gravidade das sezões, que foram da maior malignidade (Amado, Anzai, 2006, p.257).

Esse espaço do profissional da cura foi ocupado por diversos tipos sociais, hierarquias profissionais e saberes. Segundo Jesus (2001, p.109), “no interior da arte médica existia uma hierarquia de especialidade e de salários. O médico ocupava o topo da pirâmide,

vindo em seguida o cirurgião, o boticário, o barbeiro/sangrador, o enfermeiro e a parteira". Essa hierarquia de especialidades e salários também se desdobrava no tipo social. A pesquisadora também afirma que "escravos e forros eram normalmente barbeiros/sangradores ou enfermeiros que aprenderam o ofício por meio da experiência" (p.163). Em 1780 um documento informava ao governador Luís de Albuquerque de Melo Pereira e Cáceres "a compra de um negro barbeiro para a sangria". Indo ao encontro da observação de Jesus, sobre o processo de aprendizagem por meio da experiência, o autor da solicitação ao governador explica que há que ter "quem lhe diga a quem há de sangrar, aonde, e o que ... pois nem todas as moléstias requerem tal remédio, antes em muitas é ... nocivo..." (Correspondência..., 26 mar. 1780).

Além da falta de profissionais, a ausência de medicamentos também era problema no campo da saúde. Em 1797 Marcelino Ribeiro, do Registro do Jauru, comunica ao governador que, devido "à existência de doença na localidade", se fazia necessário o envio de "alguém para aplicar remédios" (Ribeiro, 30 nov. 1797). Francisco dos Guimarães, em documento ao governador Luís Coutinho registra seu descontentamento com o preço dos medicamentos:

achei tanto excessivo, que me deixei ficar suspenso, procurando que entendesse, me faltava a necessidade de conformar-me com o preço e reduzi-lo ao outro mais moderado, porque a Trementina vindo-me ... a 12 vinténs, me pediam 2/8 pela libra, e o Maná que me veio de 60, a 2/8 baixando-se porém posteriormente estes preços, mas tão pouco que me não pude acomodar com a disparidade e até que chegaram as ordens de V. Ex. para o retrocesso das tropas, com que fiquei meio persuadido que mais não seria necessário a botica ... (Guimarães, 20 set. 1771).

Muitos dos remédios eram adotados igualmente pela botica oficial e as camadas populares de sociedades europeias, indígenas, africanas e seus descendentes. Em correspondência datada de 18 de março de 1777, João Lopes registra que os serviços de construção do Forte do Príncipe da Beira estavam atrasados devido às moléstias que as pessoas vinham enfrentando. "Vômitos, diarréias, esfriamento das extremidades" são alguns dos sintomas citados no documento. Para solucionar o problema, o tratamento proposto incluía "ervas medicinais, como o chá de fumo bravo e fedegoso" (Lopes, 18 mar. 1777). Em outro caso, para solucionar uma moléstia, Francisco de Souza "pagou a um cabra do ... Capitão Domingos Carlos chamado Bento para lhe curar uma escrava de uma moléstia, o que fez com várias ... raízes, porém sem efeito..." (DVGCEC, 1785, p.59).

Outro caminho, que não excluiu os anteriores, foi o recurso a práticas mágicas e feitiçarias como soluções para os problemas do corpo. Não é possível afirmar que esse tipo de solução tenha sido procurado apenas em último caso pelos interessados no processo de cura. É mais pertinente pleitear a tese de que ela fez parte de um repertório cultural vasto, podendo ser exclusivamente utilizada ou concomitantemente a outras ações de cura.

Assim, medicina oficial e popular, práticas mágicas e feitiçarias caminharam mais do que lado a lado nesse universo colonial; foram partes da tentativa de oferecer respostas às mazelas ora identificadas com o corpo, ora com a alma. A própria Igreja católica promoveu essa integração. Nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, do século XVIII, determina-se que

como muitas vezes a enfermidade do corpo procede de estar a alma enferma com o pecado ... mandamos todos os Médicos e Cirurgiões e ainda Barbeiros que curam os enfermos nas Freguesias onde não há Médicos ..., que indo visitar algum enfermo tratem primeiro da Medicina da alma, admoestando a todos os que logo se confessem, declarando-lhes que se assim não o fizerem, e não podem visitar, e curar, por lhes estar proibido por direito, e por esta Constituição ... (Constituições primeiras..., 1853, livro I, título XI, art.160).

Quer como prática paralela aos saberes proporcionados pelos profissionais da saúde, quer como único recurso, os poderes do sobrenatural fizeram parte do universo de possibilidades para a cura. Documentos referentes ao século XVIII, no Brasil Colônia, demonstram que essas práticas eram frequentes, sugerindo que a sociedade mato-grossense estava bem integrada a esse universo cultural colonial.

Na visita do Santo Ofício ao Grão-Pará ficou registrado o caso de “uma escrava bujago por nome Maria”, que se apresentava “gravemente enferma lançando pela via da Madre vários bichos e sevandijas”. Sabedor da existência de um escravo “preto José de nação mandiga”, que costumava “aplicar alguns remédios e fazer suas curas”, Manoel Francisco da Cunha, proprietário da escrava, resolveu fazer uso de seus serviços. Ao chegar e ver um bicho que a enferma havia expelido, José afirmou que havia outros em seu corpo e começou sua prática de cura “tirando para a dita preta palavras que nem ela, nem ele denunciante, nem sua mulher que presentes estavam perceberam” (Livro da visitação..., 1978, p.13).

O processo de cura apresentava uma variedade de ações. Além das palavras ele utilizou “umas ervas que levava as escondidas e a água que ele tirou do pote, onde fez uma potajem sem consentir que ninguém visse fazer e veio a dar à dita preta para que a bebesse”. Também “pediu uma espiga de milho e uma enxada e dando-lhe ele denunciante tudo foi em direitura [direção] para o quintal”. Após mandar que ninguém o acompanhasse “deu quatro cavadelas ao pé de um limoeiro, e em uma cova que fez enterrou a dita espiga estando sempre a falar como quem rezava, e abrindo a dita cova já tapavam outra vez com terra de espinhos que ai se achavam cortados”. Ao final do ritual de cura José pediu dinheiro pelo serviço, recebeu um tostão de Manoel e foi embora (Livro da visitação..., 1978, p.13). O denunciante não esclarece se a escrava ficou curada da enfermidade. No entanto evidencia que aquela não era a primeira vez que José realizava aquele tipo de cura, pois já tinha feito a mesma prática em dois outros pacientes. Esse relato reitera, portanto, a magia ou feitiçaria como prática de cura comum no Grão-Pará do século XVIII.

Em Mato Grosso a situação não foi diferente. Jesus (2001), ao pesquisar a questão da saúde e da doença no cenário setecentista, afirma que se havia deparado “com um universo marcado por trocas culturais recíprocas, interação das práticas oficiais de cura e práticas populares afeitas ao mundo do sobrenatural” (p.17). Esses limites aparecem na documentação de forma muito tênu. Onde a doença ou a cura eram motivadas ou solucionadas por ações naturais ou sobrenaturais é algo difícil de situar. Em uma das denúncias apresentadas na visita pastoral de Bruno Pinna, Josefa da Silva, “filha de uma liberata (sic)”, foi citada pelo capitão Pedro José Amaral como tendo sido curada de “moléstia que padecia na perna ou joelho” pelos feitiços do escravo Muxiba. Em seu depoimento, Josefa negou ter usado tal terapia e esclareceu que “nem sarara de tal moléstia, e nem sabe se o tal escravo é feiticeiro, e somente ouve dizer vulgarmente que cura de feitiços, porém que ela

testemunha curara de raízes digo com raízes, e folhas pisadas, pondo sobre a moléstia sem mais bêncões, ou palavras alguma" (DVGCEC, 1785, p.67).

Ainda sobre as buscas de soluções para os males físicos no Mato Grosso setecentista, Jesus (2001, p.49) afirma: "Feiticeiros/curandeiros, benzedores, orações, amuletos e mezinhas foram recursos buscados pela população, pois eram práticas intimamente ligadas ao universo cultural de cada indivíduo e serviram como suporte na ausência de medicamentos e profissionais de medicina". Essas soluções metafísicas para os problemas das doenças são apresentadas pela documentação, *grosso modo*, em dois aspectos: o que diz respeito às curas das moléstias do corpo e o que remete ao campo das moléstias da alma, normalmente atribuídas às práticas de feitiçaria.

Doenças do corpo

Em relação às doenças do corpo, encontramos, predominantemente, seu campo de soluções nas chamadas práticas mágicas. As curas propostas visavam atingir doenças ou complicações "de lombrigas", "sezões", "quebrantos de ar", "bicheiras" e "feridas". Os documentos pesquisados indicam que a terapêutica utilizada nesses problemas era sempre a mesma: o uso da palavra, que podia ser interpretado algumas vezes como bêncão, outras como pedido de oração, outras ainda como evocações de fórmulas orais mágicas. Não se observam, em nenhum documento, indicações de associação de práticas mágicas com outro tipo de terapia, quer oficial ou popular, como remédios de botica ou ervas medicinais.

Alguns depoimentos apontam os praticantes de magia como usuários de bêncões nas curas de seus pacientes. É o caso de Bernardo da Cunha Chaves, que "cura de lombrigas com bêncões" (DVGCEC, 1785, p.76); ou Leandro Garcia Leite que "benze bicheiras" (p.31); ou ainda Manuel da Costa Teixeira que "benze de ar" (p.18). No último exemplo dos autos da Visita Pastoral de Bruno Pinna, o de Patrício Antunes, a única diferença em relação aos casos anteriores de bençãos refere-se ao número de tipos de doenças curadas: "acostumado a benzer crianças de lombrigas e ainda de sezões" (p.11-12).

Um pouco mais detalhadas foram denúncias que explicitavam o uso da palavra como instrumento utilizado para a bêncão. Esse foi o caso de Manoel Cardoso, que costumava "benzer com palavras, feridas" (DVGCEC, 1785, p.94), ou Roque da Silva Lopes, que "benze bicheiras com palavras" (p.90). As palavras utilizadas foram objeto de atenção dos denunciantes. Gabriel de Magalhães e Moraes informa que Francisco Bueno "benze de quebrantos e de ar mas que ele testemunha não sabe com que palavras" (p.18). Em outra denúncia, Gonçallo de Paes Barros era acusado porque "benze de quebranto com palavras" (p.15). A atenção dedicada ao desconhecimento das palavras usadas demonstra sua importância nesse universo cultural.

As atenções com o uso das palavras prosseguem. Luzia Leme afirmou que Francisco de Paula "benze de lombrigas, e de certas orações contra elas" (DVGCEC, 1785, p.17). Nesse caso é possível perceber que a bêncão era oral, não se sabe se acompanhada de outro ritual – como expressões corporais ou apetrechos –, nem o conteúdo dessas orações. O único caso em que se mencionam as palavras utilizadas é o de Patrício Antunes, em que a mesma

Luzia Leme esclarece que o denunciado “benze crianças de lombrigas com palavras de Santo Antonio” (p.17).

Merece destaque o fato de as atividades das práticas mágicas estarem associadas à cura de problemas físicos e a finalidades terapêuticas, enquanto que as feitiçarias seriam destinadas a provocar ou solucionar problemas por meio de elementos metafísicos, mesmo que seus desdobramentos aparecessem sob forma de doença. Nesses casos, normalmente, um malefício era a causa dos problemas.

Doenças da alma

O campo das doenças provocadas por feitiçarias, que tem como consequência a produção de malefícios, fez parte de um universo aparentemente binário. De um lado, teríamos o fazedor de feitiço, o feiticeiro, e, de outro, o curador de feitiços, que – é interessante notar – não recebia outra designação; era de fato conhecido como curador de feitiços. Em algumas denúncias, contudo, os papéis de fazedor e curador foram atribuídos à mesma pessoa. É o que foi possível constatar nas denúncias contra o escravo Muxiba. Francisco Bueno Pedroso acusava-o, afirmando que Muxiba “perante ele testemunha curou com raízes a um seu parceiro chamado João, que estando aleijado e diziam ser feitiço, digo João que estava doente, da qual enfermidade ficou aleijado ...” (DVGCEC, 1785, p.62). Outra denúncia afirmava que o escravo “o curara de uma moléstia que padecia na perna, ou joelho, porém ela testemunha nem sarara de tal moléstia e nem sabe se o tal escravo é feiticeiro, e somente ouve dizer vulgarmente que cura de feitiços ...” (p.67). Em uma terceira denúncia, Muxiba foi acusado de “fazer certas adivinhações ridículas com um prato, e água com um embrulho de tafetá” (p.106).

A origem dos malefícios nem sempre era claramente atribuída a uma origem espiritual ou material. O uso de ervas e outros elementos da farmacopeia popular ou das boticas oficiais pode ter feito parte das práticas de feitiçarias. A esse respeito, Jesus (2001, p.52) observa: “Tanto os cirurgiões como os feiticeiros utilizavam produtos da fauna e da flora, ora para provocar malefícios, ora para preservar o corpo. Doença-feitiço-veneno se confundiam no pensamento colonial, e as práticas adotadas para lidar com os três casos eram as mesmas”.

Durante todo o processo decorrente de denúncia contra o escravo-feitor Francisco, o Suçu, relativa à morte de cinco escravos de seu senhor, pairaram dúvidas quanto a essas mortes terem sido provocadas por feitiçaria ou veneno (Ação de justificação..., 1799). Vejamos um pouco mais de perto essas práticas.

Em relação às doenças produzidas por malefícios, os depoimentos permitem caracterizá-las de duas formas. A primeira teria motivação metafísica e com consequência não explicável no mundo físico, o que demanda sua compreensão por meio de elementos do outro mundo. Este é o caso do feiticeiro Antônio Mina, que aparece em três denúncias pela prática do mesmo crime sobre a mesma vítima. Segundo os depoimentos, o referido negro “era feiticeiro”, fato evidenciado “através de malefícios que deita em seus parceiros”. A vítima identificada nos documentos chamava-se José Benguela, também escravo do senhor do praticante da feitiçaria. A consequência da prática, provocada por um feitiço feito com

“agulha enleada” que Antônio “deitara” sobre José, teria sido a eliminação, pela boca, de objetos como “carvão, agulhas, e outras imundícias”. Tanto o instrumental utilizado quanto suas consequências só poderiam ser explicados como obra do outro mundo. Os objetos eliminados por José, deve-se supor, teriam sido depositados em seu organismo por algum fenômeno do além (DVGCEC, 1785, p.16, 105, 107).

A segunda forma parece derivar de causa metafísica e de consequência física. Neste caso um malefício é identificado como causador de problema na saúde do enfeitiçado. Ursula de Campos Rondon denunciou que viera em sua casa um escravo do capitão Domingos Carlos de Oliveira, de alcunha Muxiba, para atender a uma “enferma que diziam enfeitiçada”. Ursula explicou que ele “fizera uma cura de feitiços com frango preto na cabeça”. Ainda que não tivesse acompanhado todo o ritual, sabia “pela notoriedade com que fez a cura e tem fama de curador de feitiços, e dentro do frango em que esfregou a enferma se achou um manojo de cabelo” (DVGCEC, 1785, p.145). Na casa de Ursula, dizia-se que a enfermidade dessa pessoa era resultante de feitiço. Nesse caso, a cura para o mal fora proposta utilizando-se arsenal de origem metafísica semelhante ao que provocara a doença, terapia, aliás, que parece ter logrado sucesso, pois, como consta no depoimento, o praticante alcançou a cura.

Outro caso ocorreu num grupo de indígenas. Matheus Cugarede, índio castelhano, acusou o também índio João Grande de ser responsável por “moléstia em um pé”. Segundo o denunciante, a informação lhe fora dada pela própria mulher do feiticeiro, Maria Rosa, que teria declarado ser “a moléstia em um pé que ele testemunha padecia ... feitiços que seu marido lhe havia deitado”. Além da denúncia, ela o curou da referida moléstia (DVGCEC, 1785, p.39).

Os casos acima expostos indicam uma ponte entre as doenças provocadas e as curadas, mas há os que remetem exclusivamente ao processo de cura de um malefício praticado. Francisco Dias Paes denunciou Miguel da prática de “cura de feitiços com rezas de que tem fama, e ele testemunha sabe por ter ouvido dizer as muitas pessoas” (DVGCEC, 1785, p.121). E Francisco de Souza nomeia um escravo do capitão Domingos Carlos em depoimento breve, do qual consta apenas a informação de que o referido escravo “costuma curar feitiços” (p.59).

Outra questão que merece registro diz respeito ao papel de cada tipo social nesse universo de práticas mágicas e feitiçarias em busca de soluções para problemas da saúde ou visando a outros fins. Pesquisa anterior (Sá Junior, 2008, p.164-179) demonstrou que os praticantes de magia – pecado considerado mais brando pela Igreja católica do que o da feitiçaria – se inseriram predominantemente em um universo composto por homens brancos e/ou livres. Nos documentos, foi possível observar denúncias contra os seguintes grupos: bastardo (quatro); branco (seis); camarada⁸ (uma); índio (duas); pardo (duas); e não identificado (uma). Já quanto ao universo dos praticantes de feitiçaria, ficou constatado que ele era composto predominantemente por indígenas, africanos e seus descendentes, incluindo escravos. As denúncias referem os grupos: cabra⁹ (uma); escravo (nove); escravo negro (uma); forro (uma); e índio/a (13) (ver Quadros 1 a 4).¹⁰

Esses números permitem propor a hipótese de que o papel considerado de maior teor pecaminoso, o de feiticeiros, foi imputado (e muitas vezes por eles assumido) aos sujeitos

que compuseram a base da sociedade setecentista mato-grossense. Assim indígenas, africanos e seus descendentes foram acusados de feiticeiros e fizeram uso de suas prerrogativas, buscando torná-las aliadas na luta contra as desigualdades impostas pela sociedade colonial.

Considerações finais

Conforme foi possível perceber, as especificidades do processo colonial português na América geraram a formação de um conjunto de saberes curativos também específicos. Em terras coloniais, houve maior flexibilidade no uso de práticas curativas com a convivência de saberes considerados oficiais e outros não reconhecidos nesse campo, diferentemente do que ocorria na metrópole, onde havia mais controle.

As brechas proporcionadas por essas especificidades coloniais – como o baixo número de agentes de cura oficiais, a insuficiência de medicamentos da botica oficial, além da crença, por parte dos membros dessa sociedade em formação, na eficácia de outras práticas curativas – geraram campo fecundo para que magia e feitiçaria ocupassem espaços nesse universo colonial. Com isso, seus praticantes puderam, no espaço possível do mundo escravista do Setecentos brasileiro, engendar meios de aliviar suas condições sociais. Quer obtendo recompensas materiais, prestígio social e temor por parte de membros dessa sociedade, quer propiciando espaços para exercer papéis profissionais no campo da medicina colonial, o reconhecimento de seus saberes para a cura, físicos e metafísicos, construiu campo de abrigo para os problemas de saúde da sociedade colonial brasileira e instrumental que contribuiu na luta daqueles que ocupavam a base dessa sociedade.

Esse não foi um universo em que as práticas oficiais e não oficiais ocuparam espaços distintos, em que a presença de umas inviabilizava a utilização das outras. Nesse palco saberes de curas oficiais e não oficiais conviveram, ora merecendo destaque um, ora outro e, em alguns momentos, agindo de forma concomitante.

Esse foi também um universo em que o lugar de *homo magus*, principalmente o de praticante de feitiçaria, coube aos grupos indígenas, africanos e seus descendentes, mas não simplesmente a eles imposto pela elite metropolitana e colonial. Dado o encontro de culturas ocorrido no Brasil Colônia, o papel das práticas mágicas e feitiçarias e de seus praticantes resultou de um processo no qual imposições e aceitações travaram um embate de forças para a definição de papéis finais. Se, por um lado, coube a pecha de feiticeiro aos grupos sociais da base colonial, por outro eles foram, em parte, responsáveis pela aceitação desse papel. Mais do que pecha, esse papel foi considerado mais uma oportunidade para esses grupos no jogo das hierarquias na sociedade brasileira de então.

Se o papel ofertado a esses grupos foi, mais uma vez, o de objeto na trama histórica encenada, eles se sublevaram e, dentro das possibilidades do universo colonial escravista, encontraram, nos males do corpo e da alma, uma forma de se colocar como sujeitos históricos. Apresentando soluções de seus repertórios de magia e feitiçaria, fruto de dinâmica cultural entre europeus, americanos e africanos, conseguiram ocupar alguns espaços em uma sociedade que não lhes oferecia muitas possibilidades.

NOTAS

* Este artigo baseia-se em minha tese de doutorado em história, *Malungos do sertão: cotidiano, práticas mágicas e feitiçaria no Mato Grosso setecentista*, apresentada à Universidade Estadual Paulista em 2008.

¹ O adjetivo refere-se às monções, termo pelo qual se designavam as expedições que se deslocavam, nos séculos XVIII e XIX, por uma sequência de rios, entremeada por poucas áreas de terra, entre Araritaguaba, atual cidade de Porto Feliz (São Paulo), e Cuiabá (Mato Grosso).

² Aqui entendidas como práticas ou crenças visando à obtenção de saúde e adivinhações através de atos como adivinhar benzer ou curar, por meio de palavras ou bêncos – sem licença dos representantes da Igreja católica (conceito baseado na documentação da visita de Bruno Pinna em 1785 ao Mato Grosso; ver DVGCEC, 1785).

³ Aqui entendidas como práticas ou crenças no uso de “feitiços para querer bem ou mal, para ligar ou desligar, para saber as coisas ocultas ou adivinhar ou para outro qualquer efeito ou invoque os demônios ou com eles tenha pacto expresso ou tácito, ainda que disso seja infamado” (conceito baseado na documentação da visita de Bruno Pinna em 1785 ao Mato Grosso; ver DVGCEC, 1785, p.7).

⁴ Banto é “o termo português que designa um grande grupo de línguas e dialetos negro-africanos. Foi usado pela primeira vez em 1862 por Wilhelm Bleek, filólogo alemão que o empregou para caracterizar aqueles falares nos quais a palavra que nomeia os seres humanos é sempre – com pouquíssimas variações – *ban-tu* (singular: *mu-ntu*), sendo *ntu* o radical e *ba* o prefixo plural” (Lopes, 2003, p.17).

⁵ Segundo Lara (1999, p.3), Guiné foi “inicialmente o nome utilizado pelos portugueses para designar as primeiras ‘terras de negros’ conquistadas em meados do século XV (correspondendo à costa ocidental do atual Senegal). Já em 1485 a Guiné deixava de ser ‘coisa muito pequena e de pouca estima’, para ser incorporada aos demais outros títulos ostentados pelos monarcas portugueses. Então, ser ‘senhor de Guiné’ significava dominar toda a costa africana ao sul do Saara, até a região de Angola, descoberta por Diogo Cão em 1482. Mesmo com a continuidade das descobertas e a passagem pelo Cabo da Boa Esperança, a palavra continuou a ser empregada até o século XVIII designando ora as terras mencionadas por Zurara (atuais Senegal, Gâmbia, Guiné Bissau e Guiné), ora quase toda a costa atlântica do continente”.

⁶ Em outros documentos, o referido vigário é designado José Correa Leite.

⁷ A esse respeito ver Jesus, 2001; Marques, 1999; Ribeiro, 1997; Pimenta, 1997.

⁸ O termo ‘camarada’ era usado para designar pessoas que viviam de trabalhos temporários, muitas vezes ligados a algum tipo de guarda ou milícia.

⁹ O termo ‘cabra’ era atribuído a escravos de raça mista e, ao contrário de ‘crioulo’ ou ‘pardo’, que conotam orgulho da identidade, parece ter sido pejorativo.

¹⁰ Algumas denúncias repetem o nome dos denunciados, mas não alteram os resultados propostos de predominância.

REFERÊNCIAS

AÇÃO DE JUSTIFICAÇÃO...

Ação de justificação contra Francisco Preto. Vila Bela. Tribunal da Relação, caixa 2, ano 1793 a 1800, doc. 47. (Arquivo Público do Estado de Mato Grosso). 1799.

AMADO Janaína; ANZAI, Leny Caselli (Org.). *Anais de Vila Bela 1734-1789*. Cuiabá: Carlini e Carniato Editorial; EdUFMT. 2006.

BANDEIRA, Maria de Lurdes. *Território negro em espaço branco*. São Paulo: Brasiliense. 1988.

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

BETHENCOURT, Francisco.

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

CALAINHO, Daniela Buono.

Africanos penitenciados pela Inquisição portuguesa. *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, Lisboa, ano 3, n. 5-6, p.47-63. 2004.

CONSTITUIÇÕES PRIMEIRAS...

Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia feitas, e ordenadas pelo ilustríssimo e reverendíssimo senhor d. Sebastião Monteiro da Vide. São Paulo: Typographia 2 de dezembro. 1.ed., 1707. 1853.

CORRESPONDÊNCIA...

Correspondência ao governador Luís Albuquerque de Melo Pereira e Cáceres sobre compra de escravo brasileiro. Fundo Governadoria, grupo Secretaria de Governo, série Correspondência Passiva, doc. 87. Vila Bela. (Arquivo Público do Estado de Mato Grosso). 26 mar. 1780.

DIAS, Manuel Nunes.

A Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão (1755-1778). 2 v. Belém: Universidade Federal do Pará. 1970.

DVGCEC.

Devassa da Visita Geral da Comarca Eclesiástica de Cuiabá. Visitador Bruno Pinna. Série Visitas Pastorais, notação VP3. (Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro). Transcrição datilografada. 1785.

GUIMARÃES, Francisco dos.

Correspondência a Luis Pinto de Souza Coutinho, Vila do Cuiabá. In: Jesus, Nauk Maria. *Saúde e doença: práticas de cura da América do Sul (1727/1808)*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, 2001, p.86. 20 set. 1771.

JESUS, Nauk Maria.

Saúde e doença: práticas de cura da América do Sul (1727/1808). Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá. 2001.

LARA, Sílvia Hunold.

Os mina em Minas: linguagem, domínio senhorial e etnicidade. In: História e fronteiras, 20º Simpósio Nacional da Anpuh, 1999, Florianópolis. *História e fronteiras...* . São Paulo: Humanitas; Anpuh. p.681-688. 1999.

LEITÃO, José Corrêa.

Denúncia do vigário de Cuiabá José Corrêa Leitão ao governador Luis Albuquerque de Melo Pereira e Cáceres, contra Maria Eugênia. Cuiabá. Fundo Governadoria, grupo Secretaria de Governo, série Correspondência Passiva, fot.44. (Arquivo Público do Estado de Mato Grosso). 9 mar. 1778.

LIVRO DA VISITAÇÃO...

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

LOPES, João.

Carta de João Lopes destinada ao Forte Príncipe da Beira. 18.03.1777. Fundo Defesa, grupo Forte, série Correspondência Ativa. (Arquivo Público do Estado de Mato Grosso). 18 mar. 1777.

LOPES, Nei.

Novo dicionário banto do Brasil. Rio de Janeiro: Pallas. 2003.

MARQUES, Vera Regina B.

Natureza em boiões: medicinas e boticários no Brasil setecentista. São Paulo: Editora da Unicamp. 1999.

MOTT, Luis.

O calundu-angola de Luzia Pinta (Sabará, 1739). *Revista do Instituto de Arte e Cultura*, Ouro Preto, v.2, n.1-2, p.73-82. 1996.

NOGUEIRA, André.

Da trama: práticas mágicas/feitiçaria como espelho das relações sociais – Minas Gerais, século XVIII. *Mneme – Revista Virtual de Humanidades*, n.11, v.5. Disponível em: www.cerescaico.ufrn.br/mneme/. Acessado em: 4 maio 2005. jul-set. 2004.

PIMENTA, Tânia Salgado.

Artes de curar: um estudo a partir dos documentos da Fisicatura-mor no Brasil do começo do século XIX. Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas. 1997.

RIBEIRO, Marcelino.

Solicitação de profissional para aplicação de remédios feita por Marcelino Ribeiro ao governador Luis Coutinho. Fundo Defesa, grupo Destacamento, série Correspondência., doc. 40. (Arquivo Público do Estado de Mato Grosso). 30 nov. 1797.

RIBEIRO, Márcia Moisés.

A ciência dos trópicos: a arte médica no Brasil do século XVIII. São Paulo: Hucitec. 1997.

ROSA, Carlos Alberto.

O caso Maria Eugênia. *Diário Oficial*, Cuiabá, v.1, n.3, p.12-13. Suplemento Mensal do Núcleo de Documentação e Informação Histórica Regional. 1986.

ROSA, Carlos Alberto.

A Vila Real do Senhor Bom Jesus do Cuiabá: vida urbana em Mato Grosso no século XVIII – 1722-1808. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo. 1996.

SÁ JUNIOR, Mario Teixeira de.

Malungos do sertão: cotidiano, práticas mágicas e feitiçaria no Mato Grosso setecentista. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual Paulista, Assis. 2008.

SOUZA, Laura de Mello e.

O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras. 1986.

TAUNAY, Afonso d'Escagnolle.

Relatos monçoeiros. Belo Horizonte: Itatiaia, 1981.