

FEITIÇARIA E PRÁTICAS MÁGICAS NO INTERIOR FLUMINENSE (VILA DE PIRAÍ, 1844)

WITCHCRAFT AND MAGICAL PRACTICES IN THE INTERIOR FLUMINENSE (VILLAGE OF PIRAÍ, 1844)

Aguiomar Rodrigues Bruno
CECERJ/CEDERJ
aguiomarrbprof@gmail.com

Miriam Paulo da Silva
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro
miriampaula2011@hotmail.com

Resumo: O presente artigo discute acerca das crenças religiosas afro-brasileiras no contexto da escravidão no interior fluminense, século XIX. Essas práticas religiosas foram interpretadas como feitiçarias, tanto pela Igreja Católica como pela justiça dentro do contexto Brasil Império. A princípio, discutiremos a formação histórica e econômica da região do Vale do Paraíba Fluminense, pautada na escravidão negra e no surgimento de uma elite agromercantil local. Logo depois, faremos uma breve exposição sobre as práticas religiosas afro-brasileiras e sua interpretação à luz da Igreja Católica e das instituições burocráticas no período colonial e imperial. Por fim, utilizaremos como fonte o processo crime do cativo Victoriano. Ele foi acusado pelas autoridades locais como feitiçeiro, na freguesia São João Batista do Arrozal, situada na vila de Piraí, em 1844.

Palavras-chave: Feitiçaria; Escravidão; Processo-Crime.

Abstract: This article discusses Afro-Brazilian religious beliefs in the context of slavery in the interior of Rio de Janeiro, 19th century. These religious practices were interpreted as witchcraft, both by the Catholic Church and by justice within the Brazilian Empire context. At first, we will discuss the historical and economic formation of the Vale do Paraíba Fluminense region based on black slavery and the emergence of a local agromercantile elite. Soon after, we will make a brief exposition on Afro-Brazilian religious practices and their interpretation in the light of the Catholic Church and bureaucratic institutions in the colonial and imperial period. Finally, we will use the criminal case of the Victorian captive as a source. He was accused by the local authorities as a sorcerer, in the parish of São João Batista do Arrozal, located in the village of Piraí, in 1844.

Keywords: Sorcery; Slavery; Criminal Procedure.

Introdução

No século XIX, o Vale do Paraíba Fluminense ganhou destaque no âmbito social e econômico no Império brasileiro. A região, até então marcada por uma extensa vegetação e pouco povoada, seria remodelada pela produção cafeeira voltada para exportação, ocupando as terras virgens do entorno do rio Paraíba do Sul, nas primeiras décadas dos Oitocentos. O incremento e o sucesso do café, além de transformar o perfil econômico da região, permitiu também a formação de uma classe senhorial, que se moldou aos padrões da nobreza europeia e da própria Corte carioca (SCHNOOR, 1995, p. 42). Dessa forma, o aspecto visual do Vale do Paraíba ficou marcado pelas grandes unidades rurais cafeeiras, detentoras de numerosas escravarias oriundas do tráfico transatlântico.

Apesar da formação nesta área de uma cultura influenciada pelas elites, isto é, grupos de indivíduos que foram definidos pela detenção de certo poder ou produto de uma seleção social ou intelectual (HEINZ, 2006, p. 8), que, uma vez, estabelecidas com bases na tradição religiosa cristã, alicerçou os padrões sociais da vida familiar. Por sua vez, a população escravizada mesmo diante da doutrina religiosa imposta pelos costumes católicos, manteve viva em diferentes momentos as suas crenças e costumes referentes ao seu passado africano. Por isso, as devoções e crenças dos escravizados africanos e seus descendentes foram vistas como práticas de feitiçaria ou bruxaria, sendo por essa razão motivo de preocupação para as elites e para a Igreja (SOUZA, 2009, p. 15).

Dito isso, essa pesquisa assentará suas bases através do potencial da *História Social da Cultura* (BARROS, 2013, p. 56) e a partir do método qualitativo. Essa metodologia permite que os “dados [estejam] baseados nas categorias de significados dos participantes e são coletados em menor número de casos ou sujeitos, o que possibilita uma maior profundidade da análise” (SILVEIRA, 2010, p. 4). Partindo de um estudo de caso, buscaremos responder quais foram às razões que legitimaram a abertura de um processo-crime que acusou de feiticeiro o escravizado chamado Victoriano. Além disso, a nossa fonte documental, conforme explica Rejane Rodrigues, poderá nos fornecer uma análise das relações entre os indivíduos com as normas de sociabilização, e “um panorama dos padrões de comportamento e das

representações sociais, de acordo com os sujeitos em análise” (RODRIGUES, 2016, p. 29).

Neste artigo, nos propomos compreender nosso objeto de estudo a partir da contribuição historiográfica referente à temática da feitiçaria. A nossa pesquisa, também será realizada por meio de pesquisa bibliográfica. Neste sentido, através de uma extensa bibliografia dividida entre artigos, teses e livros, apontaremos a relação conflituosa que se deu entre as autoridades eclesiásticas juntamente com o poder civil diante das práticas religiosas de matriz africana. Assim como as crenças de origem africana, que subsistiram ao tráfico transatlântico e que auxiliaram, por sua vez, na formulação de uma espécie de estratégia de resistência diante do excludente e violento sistema escravista cafeeiro no Vale do Paraíba (REIS; SILVA, 2009).

O trabalho foi dividido em três subitens. O primeiro, estabelecemos a pesquisa a partir do seu recorte espaço-temporal. Na periodização, buscamos identificar as rupturas, datar as mudanças e fornecer definições aos fenômenos (PROST, 2012, p. 107). Dessa forma, analisamos a formação e o desenvolvimento socioeconômico da região do Vale do Paraíba Fluminense, marcado pela exploração da mão de obra cativa para a produção cafeeira nos *plantations*. Ademais, identificamos as características e a estrutura da sociedade marcadamente desigual que se formou nessa região a partir do século XIX.

Em seguida, no segundo subitem, analisamos de que forma a Igreja e os poderes civis conceberam e explicaram as crenças e práticas religiosas populares, fruto dos sincretismos religiosos que uniram elementos das culturas africanas e indígenas àquela prescrita pela religião católica europeia. Destacamos, também, quais foram as formas encontradas pela Igreja e demais poderes públicos instituídos para combater essas manifestações religiosas.

Por fim, propomos uma análise de nossa fonte documental: o processo-crime. A partir dessa documentação, analisamos o perfil social do escravizado Victoriano: as redes de sociabilidade, seus interesses particulares, assim como aspectos de sua vida enquanto cativo, no interior da província fluminense. Da mesma forma, neste terceiro subitem, a partir dos depoimentos contidos na fonte, tentamos compreender qual era a lógica mental dos outros envolvidos no processo. Pois, os

representantes das elites entendiam que a prática religiosa do escravizado representava uma ameaça à integridade física e, também, espiritual.

Elite cafeeira, diáspora africana e escravismo no Vale do Paraíba Fluminense, século XIX

O Vale do Paraíba Fluminense, considerado a “menina dos olhos” do Império brasileiro, possuía uma numerosa escravaria, sendo, por essa razão, o sustentáculo econômico e político da monarquia durante o século XIX. Símbolo da opulência dos grandes cafeicultores escravistas, essa região possuía “com efeito fazendas com enormes terreiros, amplas senzalas em quadra e casas de vivenda monumentais que marcaram de modo indelével a paisagem do Vale” (MARQUESE, 2010, p. 84).

O café passou a delinear o perfil econômico do Vale já na primeira metade do século XIX. Conforme Maria Celina Whately, as primeiras mudas de café saíram da fazenda Mendanha, pertencente ao padre Antonio do Couto Fonseca, para povoar as terras da serra acima, como São João Marcos e Campo Alegre (2003, p. 19). Nesse período, experimentou um processo de expansão agrícola em um ritmo bastante acelerado, responsável pela transformação econômica e espacial da região. Rafael Marquese e Dale Tomich mencionam que o sucesso da cultura do café proporcionou a inserção do Império brasileiro no mercado mundial a partir do início do século XIX (2015, p. 25).

Ao longo do século XVIII, os principais produtores de café no mundo foram os holandeses, na ilha de Java, e os franceses, na colônia de São Domingos, por volta de 1750. Contudo, o predomínio da comercialização do artigo no mercado internacional ficou nas mãos dos produtores franceses, que, produziram na ilha caribenha metade da produção mundial de café, por volta de 1790 (*Ibid.*, p. 25). A prosperidade econômica da monocultura em São Domingos sofreria, entretanto, um significativo abalo na virada do século. Nesse momento, a colônia vivenciou um processo de rebelião sem precedentes na História. Iniciada em janeiro de 1804, uma revolta comandada essencialmente por cativos colocaria fim à escravidão na colônia, declarando-a, por sua vez, independente da metrópole francesa. Tornava-se assim, o segundo Estado soberano das Américas.

Todavia, o que nos importa destacar é que esse processo revolucionário causou impacto direto no mercado mundial do café. Com a Revolução do Haiti, a produção cafeeira outrora voltada para a exportação, destinada principalmente ao público europeu urbano, se assentava agora basicamente na produção camponesa. Os grandes cafeicultores da ilha se exilaram em outras colônias após o sucesso da revolta escrava, abandonando dessa maneira as suas propriedades. Com isso, o centro produtor de café passava a concentrar-se na ilha cubana, visto que essa foi a região que mais recebeu fazendeiros exilados de São Domingos. Em 1810, a ilha hispânica alcançou a cifra de 4.600 toneladas do produto (*Ibid.*, p. 32). Dito isso, entendemos que a crise do escravismo colonial no Haiti permitiu que se abrissem novos espaços escravistas no século XIX. A partir de então, “Cuba e Brasil competiriam palmo a palmo pelo comércio internacional de açúcar e café após 1790” (*Ibid.*, p. 31).

Em fins do século XVIII e início do XIX, os cafezais no Brasil começaram a ser plantados próximos ao vale do Rio do Paraíba do Sul. Nas regiões litorâneas não se produzia um café tão bom e rentável quanto o de terras com altitudes mais elevadas e solos mais adequados (FARIA, 2005, p. 8). Segundo Warren Dean, “o café foi a princípio plantado ao longo do litoral, onde pode ter sofrido um pouco com os ventos salinos oceânicos. Logo foi transferido para o planalto um pouco mais fresco [...]” (1996, p. 195). A região do Vale do Paraíba apresentou-se, portanto, como espaço ideal para o cultivo do café, visto que sua natureza e vegetação eram propícias à lavoura. Paulo Lamego descreve as características naturais do Vale, no início dos Setecentos:

Era coberto por uma mata primária, um contínuo e entrelaçado matagal que cobria as serranias, desdobrava-se por morros e colinas, abafava os vales apertados, onde o curso d’água desaparecia sob os tetos das ramagens. O Vale era quase um indevassável labirinto vegetal, uma selva virgem. Grande parte da bacia serrana do Paraíba do Sul jazia mergulhada em mato bravo (LAMEGO, 2006, p. 57).

A paisagem natural da região foi ideal para a cultura do café. Dessa forma, as plantações do produto seriam deslocadas serra acima, para as áreas do Vale do Paraíba fluminense e, posteriormente, paulista. Além da boa qualidade do solo das

matas virgens e do clima ideal, o sucesso da produção se deu por conta de outros fatores, como a infraestrutura das estradas montada nos anos finais do século XVIII;

[...] cruzavam o Vale do Paraíba no sentido norte-sul (Caminho Novo entre o Rio de Janeiro e a capitania de Minas Gerais aberto na década de 1720) e leste-oeste (Caminho Novo da Piedade, articulando o Rio de Janeiro a São Paulo, aberto na década de 1770 para facilitar as comunicações da sede do Vice-Reino com as minas de Goiás e Mato Grosso [...] e um completo sistema de transporte baseado em tropas de mulas, muito eficazes – diante dos meios disponíveis do período- para enfrentar a topografia acidentada do centro-sul do Brasil (MARQUESE; TOMICH, 2015, p. 34-35).

Para que se compreenda o sucesso do café brasileiro, devemos considerar também os eventos políticos que marcaram a colônia e o despontar dos Oitocentos. Com a chegada da Corte ao Brasil, em 1808, elevou-se significativamente o contingente populacional. Este fato permitiu o aumento da demanda de gêneros alimentícios de primeira necessidade, possibilitando a construção de novas vias e estradas para o escoamento e transporte desses produtos. Kirsten Schultz (2008, p. 161) menciona que “houve um crescimento extraordinário da população do Rio de Janeiro, que dobrou para 80 mil habitantes entre 1810 e 1821”. Em *A interiorização da metrópole*, Maria Odila Leite da Silva Dias enfatiza essa preocupação da Coroa na melhoria dos meios de comunicação e transporte para o incremento do comércio entre as províncias (2009, p. 36). O surgimento dessas novas estradas na região ocasionou, por sua vez, o deslocamento de um número elevado de pessoas para essas áreas. Além disso, torna-se importante destacar que, desde o início da colonização até o século XIX, a base da formação da sociedade rural era a posse de terra ou a obtenção de sesmarias (LAMEGO, 2006, p. 59). E mais, com a vinda da família real para os trópicos, muitas pessoas receberam por parte da Coroa terras na região do Vale. Este fato aumentou de igual modo os fluxos migratórios para a área (GUIMARÃES, 2010, p. 24).

Todas essas circunstâncias foram favoráveis ao sucesso da lavoura de café no Vale do Paraíba. No quinquênio 1812-1816, a produção brasileira de café subiu para uma média anual de 1.500 toneladas (MARQUESE; TOMICH, 2015, p. 37). A seguir, o *boom* econômico da cafeicultura pôde ser visto em fins da década de 1820. Manolo Florentino, João Fragoço e Sheila de Castro mostram que em 1826 o país

exportou perto de 1.958,925 toneladas (1998, p. 98). Em virtude disso, o Estado Imperial despontará na próxima década apresentando-se como o maior produtor mundial do artigo (MARQUESE; TOMICH, 2015, p. 37). Por exemplo, o Brasil exportou cerca de 3.237,190 toneladas de café em 1835 (FRAGOSO; FLORENTINO; FARIA, 1998, p. 98). A crescente demanda internacional pelo produto a partir desse momento fez com que surgisse a necessidade dos cafeicultores de investirem cada vez mais na sua produção, o que significava, na prática, o aumento da mão de obra. Entre 1811 e 1830, chegaram aos portos do Rio de Janeiro um total de 1229 navios negreiros. Em termos numéricos, a cidade carioca recebeu perto de 500 mil africanos da região congo-angolana (*Ibid.*, p. 103). Os apontamentos de Alexandre Vieira Ribeiro mostram a participação das grandes áreas e portos de procedência do comércio transatlântico de escravizados para o Brasil;

A Senegâmbia compreendia a costa entre os rios Senegal e Gâmbia e foi uma das primeiras regiões a fornecer escravos ao tráfico transatlântico. Os navios luso-brasileiros embarcavam escravos nos portos de Cachéu e Bissau e em mercados próximos, estabelecidos na região de Serra Leoa, nas ilhas de Cabo Verde e Bijagós. A Costa da Mina era o maior território costeiro envolvido no comércio de escravos. Compreendia a área entre as atuais Libéria e Nigéria. Nessa região, os capitães luso-brasileiros costumavam negociar na baía do Benin. Na baía de Biafra, entre os atuais Nigéria e Camarões [...] também saíam escravos em quantidade para os comerciantes brasileiros. A região Centro-Ocidental (do atual Gabão até o sul de Angola) estava entre as primeiras grandes fornecedoras de cativos para o Brasil. E o Sudeste africano, principalmente a atual costa de Moçambique, era a mais longa rota de atividade negreira (RIBEIRO, 2014, p. 30).

Dessa forma, o desenvolvimento da atividade cafeeira estava estritamente ligado ao desenvolvimento do comércio negreiro. Essa relação deu mostras, inclusive, de evolução constante, no sentido de uma agricultura de *plantation*, a partir da primeira metade do século XIX. Nessa conformidade, as transformações demográficas do Vale foram sentidas principalmente a partir do incremento progressivo da população cativa (MOTTA, 1991, p. 409). Nesse sentido, os dados apontados por Marquese e Tomich mostram que, entre 1828 e 1829, entraram no Brasil perto de 45.000 a 47.000 africanos, respectivamente. Este elevado número de

cativos foi designado em maior parte para as áreas do Vale do Paraíba Fluminense (2015, p. 46).

A demografia - como já mencionado - foi completamente alterada no decorrer do século. Ao tomarmos, como exemplo, a região de Piraí (uma das zonas cafeeiras mais prósperas do Vale), percebemos que em 1835, um pouco antes de ser erguida à condição de vila, a localidade possuía, conforme aponta informações publicadas no *Jornal do Commercio*, cerca de 3.800 escravizados, com uma produção anual entorno de 150.000 arrobas de café (1835, p. 2). Uma parcela significativa desses cativos pertencia à fazenda da Barra Limpa. Em 1835, o inventário de Maria Isabel de Souza mostrou um plantel de 104 escravizados. A análise demográfica indicou a predominância da região congo-angolana, isto é, 33%. Os dados indicam que quatorze cativos eram de Benguela, onze escravizados tinham origem no Congo e dez indivíduos vinham da região Cabinda (AMP, 1835).

O crescimento populacional, dentro da vila de Piraí, na segunda metade do século, pode ser constatado quando analisamos o *Relatório da Presidência da Província do Rio de Janeiro*, em 1851. O Censo demográfico da província apresentava a vila de Piraí com uma população cativa total em torno de 19.000 escravos (RIO DE JANEIRO, 1851, p. 98). Para termos uma base de comparação, neste mesmo período, a região de Vassouras possuía 19.210 escravizados, ficando atrás de Valença que, por sua vez, possuía 20.119 escravizados (SALLES, 2008, p. 185). Nesse sentido, Piraí, Valença e Vassouras despontam como sendo as três maiores zonas cafeeiras do Vale na segunda metade do século XIX. Este aumento vertiginoso da população escravizada seguiu-se de acordo com o fluxo da produção da monocultura de café em larga escala destinada ao mercado externo, sendo o grosso dessa produção obtida em unidades rurais que empregavam escravarias numerosas (MARQUESE; TOMICH, 2015, p. 84).

Esse processo de expansão das lavouras, aliado ao aumento demográfico, só foi possível graças à estrutura das grandes unidades de produção que começavam a surgir com mais frequência no período. O sucesso do café esteve alinhado à formação das grandes fazendas, que “se tornaram cada vez mais especializadas, divididas entre as senzalas, os planteis e as suntuosas casas grandes a partir de grandes extensões de terra e centenas de trabalhadores escravizados”

(GUIMARÃES, 2010, p. 25), representando, portanto, o auge do poder econômico e social dos cafeicultores do Vale do Paraíba.

O dinamismo dessas propriedades cafeeiras no Vale, em especial na região de Pirai, pode ser compreendido a partir das pesquisas feitas por Daniel Nogueira Grandra. Os estudos mostram, por exemplo, a existência de uma grande *plantation* escravista denominada Ribeirão Frio. Nela havia aproximadamente 382 negros e um milhão de pés de café, em 1840 (2016, p. 01). Essa soma pode ser entendida à luz da consideração feita por Ricardo Salles e Rafael Marquese. Eles afirmam que nesse período “a propriedade escravista da cafeicultura nascente já vinha ao mundo concentrada e ao mesmo tempo difundida” (2015, p. 119).

Distinguindo materialmente o poder e a riqueza dos fazendeiros, os complexos cafeeiros transformaram a paisagem e a vida social da região vale-paraibana. De acordo com Mariana Muaze;

Nas muitas fazendas do Vale, essa lógica se traduziu na construção de novas sedes mais sofisticadas, na maioria em estilo neoclássico, com jardins contendo palmeiras imperiais como símbolo de poder e riqueza de seus proprietários. Paralelamente, houve ainda o investimento da classe senhorial na compra de móveis, louças, viagens, indumentárias, joias, além do aumento e especialização da escravaria doméstica. Todos os esforços eram reunidos no sentido de apresentar a riqueza que essas famílias foram capazes de acumular (MUAZE, 2015, p. 82).

Indo de encontro com essa perspectiva, Eduardo Schnoor aponta que a estrutura das grandes fazendas de café do Vale do Paraíba buscou como ideal de inspiração a Corte carioca e a Europa (1995, p. 42). O requinte dessas propriedades, além de transformar a paisagem natural, moldou também uma espécie de cultura do refinamento, tornando-se, por sua vez, uma arma poderosa para a construção das identidades de classe dos senhores de escravizados (MARQUESE, 2006, p. 121). Essas unidades produtoras buscaram separar, em seu modelo arquitetônico, uma distância possível entre os terreiros de café e a casa grande, para que a família branca ficasse distante dos olhos dos escravizados e trabalhadores. Esses entre outros hábitos, foram baseados nas noções de individualidade e privacidade burguesa que se disseminavam no momento (FARIA, 2005, p. 62).

Nesse sentido, a classe senhorial que surge a partir de então, além de se destacar a partir da riqueza oriunda da base agrária, buscou, conforme apontou Ricardo Salles, moldar a própria estrutura social, a partir de

[...] comportamentos, modos de ser, identidades e lugares sociais, configurando assim um território social e simbólico com lugares específicos, como a Corte, a civilização a província, a fazenda, a boa sociedade e, malgrado à ela, a escravidão que tudo sustentava e tudo media (SALLES, 2008, p. 54).

Conhecidos como barões do café, os ricos senhores do Vale recebiam essa designação como representação da ostentação de poder econômico e social. Conforme apontou Sheila de Castro Faria, as pretensões aristocráticas dos brasileiros estavam diretamente vinculadas à escravidão do século XIX. Dessa forma, o título de barão estava reservado, desde a época de Dom João, aos proprietários rurais que se projetavam por sua riqueza (2005, p. 61). Sendo assim, entendemos que a representação social no Brasil Império passava necessariamente pela concentração de terras e pessoas escravizadas (CAMPOS, 2010, p. 38). No Vale Paraíba a riqueza gerada pelo café, repercutia nos modos de vida, principalmente da elite que se moldava ao estilo da nobreza carioca. Dessa forma, a cultura do refinamento tornou-se uma arma poderosa para a construção das identidades de classe dos senhores escravistas (MARQUESE, 2006, p. 121). Todo esse *éthos* senhorial escondia o universo plural de identidades culturais e religiosas dos escravizados. Não demoraria muito para que esses dois universos entrassem em rota de colisão no interior fluminense.

Magia e feitiçaria no universo católico

Na América Portuguesa, foi criado um discurso salvacionista durante os séculos em que durou a escravidão, onde se buscava legitimar a escravatura a partir de um ponto de vista pedagógico. O cativo era entendido enquanto um meio de passagem que permitiria que a alma pecaminosa do preto africano alcançasse a salvação no Além-túmulo. Um dos principais defensores dessa doutrina foi o padre Antônio Vieira, em particular, no Sermão XIV do Rosário, de 1633. Nele, enfatizava que a escravidão poderia ser entendida como um castigo e ao mesmo tempo como

uma dádiva, dado que seria a partir dela que Deus colocaria para os pretos a possibilidade de resgate do pecado (OLIVEIRA, 2006, p. 361).

De acordo com a visão dos missionários católicos, o continente africano era o espaço que representava, por excelência, o inferno terrestre. Portanto, os sacerdotes e religiosos oriundos dessa região seriam feiticeiros e/ou agentes do diabo (MOTT, 2010, p. 24). Dessa forma, seria necessária a formulação de uma catequese específica para estas almas (OLIVEIRA, 2006, p. 385). Em vista disso, foi criada na colônia uma espécie de *teologia da transmigração*, segundo a qual o Brasil representava a “[...] transição entre a terra da escravidão (do pecado, é claro) que é a África, e o Céu, que é o lugar de definitiva libertação” (HOONAERT, 1982, p. 76).

Segundo Jean Delumeau, ao longo dos séculos XIV e XV, a “Europa ocidental foi acompanhada de um inacreditável medo do diabo” (2009, p. 354). Laura de Mello e Souza menciona que o frei Vicente do Salvador (1564-1636), “despejou [sobre o Brasil] toda a carga do imaginário europeu, no qual, desde pelo menos o século XI, o demônio ocupava o papel de destaque [...]” (2009, p. 28). Dessa forma, todos os fatos da vida coletiva foram justificados pela sombria e inescapável mediação do maligno (LEVACK, 1988, p. 101).

Mediante isso, os indígenas, antes de tudo, foram considerados povos do diabo pelos jesuítas (DECKMANN, 2007). Mas, pouco a pouco, o elemento africano transformou-se no representante máximo do ideal de agente satânico e feiticeiro. Os teólogos da escravidão salvadora, não mediram esforços em combater as práticas religiosas que fugiam à ortodoxia cristã. A preocupação, a propósito, foi claramente expressa nas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* de 1707. Neste conjunto de normas canônicas que regulamentavam a doutrina católica na colônia, em específico, no seu Quinto Livro sob o título *Das feitiçarias, Supertições, Sorte e Agouros* dizia;

Toda a pessoa que fizer alguma cousa conhecidamente procedida de Arte Mágica como é formar aparências fantásticas, transmutações de corpos, e vozes, que se ouçam, sem se ver quem falla, e outras cousas que excedem a efficácia das cousas naturais, incorrerá em pena de excomunhão [...] e sendo plebeo, em quem caiba pena vil, será posto à porta da Sé em penitencia pública com uma carocha na cabeça, e vela na mão em um domingo, ou dia Santo de guarda no tempo da missa Conventual [...] e cahíndo segunda vez

fará a mesma penitência e será degredado para algum lugar de África (VIDE, 1720, p. 313).

Logo em seguida, no Título IV *Quem nem-uma pessoa tenha pacto com o demonio, nem use de feitiçarias* menciona notoriamente que qualquer indivíduo que tivesse pacto com o demônio ou invocá-lo sob qualquer pretexto, abarcando até as práticas de feitiçarias, sofreria penalizações eclesiásticas. As *Constituições Primeiras* condenavam os indivíduos segundo o *status* social, em geral, as punições discriminavam aos clérigos passando pelos nobres até os indivíduos qualificados como plebeus. De um modo geral, as punições eram a excomunhão, a pena pecuniária até o degredo em São Tomé (VIDE, 1720, p. 314).

As referências nos códigos canônicos relativos às punições que remetiam os “infiéis” ao degredo “para algum lugar de África”, reforçavam no imaginário da época a associação do continente enquanto uma terra de Satã. Assim, o castigo para aqueles que insistissem em associações demoníacas e/ou práticas de feitiçarias deveriam sofrer punições, inclusive o exílio. Este fato evidencia uma espécie de segregação geográfica do sagrado, sobretudo, pelo pensamento cristão medieval, que buscava associar os habitantes da África à descendência de Cam – filho amaldiçoado por Noé. Essa noção, a propósito, foi “responsável por abrir um campo fértil aos defensores da inferioridade das populações negras” (MACEDO, 2001, p. 123).

Apesar dos esforços dos missionários frente à catequese baseada nessa pedagogia que legitimava a escravidão, a Igreja não conseguiu criar um modelo ideal de cativo fiel à doutrina católica. Efetivamente, os vínculos com o território africano se romperam, porém o “Deus africano acabou subsistindo por trás da máscara fornecida pela tradição cristã” (ORTIZ, 1976, p. 121). Se para o catolicismo a feitiçaria era sinônimo de pacto com demônio, para o africano a crença na feitiçaria era um sistema de valor que regulava a vida na comunidade. Dessa forma, as relações causais e os acontecimentos do dia a dia só poderiam ser compreendidos à luz do sobrenatural. Logo, se uma tragédia acontecia a alguém, a única explicação plausível para isso seria a crença na existência de uma ação mágica responsável pela desgraça (PRITCHARD, 2005, p. 49).

Essa forma de enxergar a vida social a partir da eficácia da magia ingressou na sociedade brasileira, abrindo, portanto, espaço para um sincretismo religioso que uniu aspectos dessa visão de mundo com aquela prescrita pela religião católica europeia. Nesse sentido, a partir da contribuição dos estudos de Carlo Ginzburg, entendemos que esse sincretismo só foi possível por meio dos contatos estabelecidos entre uma cultura popular, baseada em crenças e comportamento forjados no cotidiano das classes subalternas, frente a um sistema de valores estabelecidos pelas classes dominantes, que se interligaram num “relacionamento circular feito de influências recíprocas, que se movia de baixo para cima, bem como de cima para baixo” (2006, p. 10).

Este foi o fator responsável que deu origem, no Brasil, às diversas práticas religiosas cotidianas que muitas vezes fugiam às crenças oficialmente reconhecidas pelo Estado e pela Igreja. Donald Ramos aponta que o cruzamento entre esses costumes diversos foi o elemento crucial que impediu a “imposição integral da cultura hierárquica portuguesa” (2000, p. 143). À vista disso, estudos apontam para o surgimento de duas formas de catolicismo que se moldaram no Brasil. Aquele que pertencia exclusivamente aos religiosos católicos, inseridos dentro da hierarquia sacerdotal e outro catolicismo, substancialmente popular, que muitas vezes “se serviu fartamente em sua relação com o sobrenatural a partir de intermediários que não foram reconhecidos pela Igreja Católica” (SOUZA, 2008, p. 130). Ao mesmo tempo “unidos e separados, visto que participavam da religião de seu senhorio, embora como um ser inferior” (BASTIDE, 1973, p. 158). O elemento negro formulou diante da catequese católica um apanhado de noções espirituais que vinculou os elementos cristãos como os santos e mártires junto às divindades africanas locais ou a espíritos ancestrais que poderiam não só fazer revelações sobre o “outro mundo”, mas também intervir na resolução de problemas relativos ao cotidiano, deste mundo sensível e terreno (OLIVEIRA, 2006, p. 66).

Até o início do século XIX, os médicos formados em faculdades quase não existiam na América Portuguesa. Por esse motivo, os curandeiros, barbeiros, sangradores, benzedeiros e outros agentes de cura eram bastante solicitados pela comunidade (SAMPAIO, 2001, p. 25). Nesta época

O corpo humano era visto como um território nebuloso cujo conhecimento baseava-se em noções situadas no entrelaçamento da realidade à imaginação. Além dos sinais exteriorizados, tudo era obscuro e por isso mesmo sujeito à intromissão de forças igualmente desconhecidas. Era, enfim, um campo ideal para a manipulação da magia (RIBEIRO, 1997, p. 90).

Por mais que a cultura letrada se esforçasse para impedir o acesso dos populares aos assuntos ligados ao mundo oculto ou sobrenatural - até porque os poderes ligados à Igreja e à medicina tentavam reservar para si o controle do campo mágico (RIBEIRO, 1997, p. 93) - os curandeiros e/ou feiticeiros tinham a confiança da população, em particular, escravizados, livres e pobres (BARBOSA, 2016, p. 292). A ação desses agentes era voltada, em especial, para o cotidiano, “enquanto a Igreja, geralmente, estava presente de forma mais determinante em ocasiões nas quais sua chancela era indispensável, tais como os batismos e os casamentos” (SOUZA, 2008, p. 130). Para Claude Lévi-Strauss a eficácia da magia e do feitiço está ligada ao contexto cultural do grupo social. Por isso, o autor menciona que o indivíduo consciente que está sob um malefício é “persuadido, pelas mais solenes tradições de seu grupo, de que está condenado” (LÉVI-STRAUSS, 1970, p. 183). Logo, a cultura não só condiciona a visão de mundo, como também condiciona aspectos biológicos e “até mesmo decidir sobre a vida e a morte dos membros do sistema” (LARAIA, 2001, p. 75).

Em 1763, o Santo Ofício censurou a mameluca Domingas Gomes da Ressurreição por curar quebranto e erisipela, no Grão-Pará. O processo inquisitorial mencionava que a acusada pronunciava orações e fazia o sinal da cruz com as mãos no enfermo. O inquisidor tentou convencer Domingas de que suas ações e palavras não eram sagradas e, tampouco, comunicavam virtudes os dizeres supersticiosos (RIBEIRO, 1997, p. 94). Ainda no século XVIII, na vila de Itu, a escravizada Maria foi acusada de feitiçaria. Segundo Márcia Moisés Ribeiro, a cativa era reconhecida pela comunidade como possuidora de poderes, e por isso, a acusada “era muito solicitada para curar toda casta de doenças” (1997, p. 103). No desenrolar do processo, a cativa Maria acabou encarcerada, mas as testemunhas ouvidas pelo vigário não deram elementos para condená-la como tal. Mas, mesmo assim, a escravizada recebeu a pena da excomunhão (RIBEIRO, 1997, p. 104).

Circunstâncias que remetem a um mesmo clima de desconfiança e sincretismo podiam ser vistas na vila de São João do Príncipe, no interior fluminense. Uma região marcada por uma intensa escravaria, encontramos relatos de um misterioso culto religioso coordenado por escravizados em uma espécie de seita conhecida como São Miguel. A origem do culto religioso se deu numa propriedade do Comendador Joaquim José de Souza Breves, em 1853;

Os escravos de suas e das demais fazendas da região “andavam se reunindo de noite, há seis meses, em grupos ocultos [numa] sociedade chamada Dom Miguel”. Cada iniciado [segundo as investigações do próprio comendador Breves] era queimado e bebia pólvora com misteriosas misturas (COUCEIRO, 2008, p. 233).

Os cativos do comendador Breves, reunidos entorno da seita Dom Miguel, também possuíam fortes vínculos de devoção à figura de Santo Antônio, conforme aponta o relatório e as cartas trocadas entre o Comendador e os chefes de polícia daquela região. “Os escravos de São João do Príncipe acreditavam que no dia de Santo Antônio seria o fim do mundo” (COUCEIRO, 2008, p. 236). Os casos de religiosidade mística e feitiçaria no interior fluminense também ocorriam na capital do Império. Juca Rosa, um negro liberto, estudado por Gabriela dos Reis Sampaio, pode ser visto como um exemplo de grande líder feiticeiro atuante na Corte carioca, na segunda metade do século XIX:

Nascido em 1833, filho de mãe africana, Juca Rosa liderava uma misteriosa seita havia alguns anos, contando com diversos adeptos. Além de muitos negros, trabalhadores e pessoas pobres, entre seus seguidores havia também políticos, ricos comerciantes, membros das classes dominantes brancas e letradas, que se deslocavam até sua casa em busca dos seus conselhos e prodigiosas curas, participando de seus rituais de magia (SAMPAIO, 2009, p. 388).

Atuava ao mesmo tempo como feiticeiro e curandeiro, visto que era muito procurado por conta de seus serviços que prometiam a cura das mais variadas moléstias e doenças. A atuação dele causou ao mesmo tempo espanto e admiração no Rio de Janeiro. Ele foi perseguido e denunciado por exercer diversas atividades religiosas de cunho místico sendo, porém, sentenciado pela Justiça da Corte pelo crime de estelionato, uma vez que o seu ofício dependia de pagamentos em dinheiro. Na época de sua sentença, ganhou notoriedade nacional e os jornais de influência não perderam a oportunidade de explorar o caso. Juca Rosa foi condenado a seis

anos de prisão, porém sua personalidade havia se tornado célebre na sociedade carioca, de modo que influenciou inúmeros feiticeiros e curandeiros que ampliaram suas ações a partir de todos os cantos da Corte (SAMPAIO, 2009, p. 416).

A presença de escravizados infamados como feiticeiros no Brasil do século XIX foi um fato existente. Conforme aponta Glícia Caldas, tais indivíduos eram conhecidos geralmente por serem

Detentores de saberes “mágicos”, e a fama pública fazia-os requisitados também pelos senhores, o que geralmente elevava seu status junto à sua própria comunidade e possibilitava, através das práticas mágico-religiosas, a obtenção de ganhos materiais, não só em dinheiro, mas também em gêneros (CALDAS, 2006, p. 129).

Os casos conhecidos por feitiçaria no Brasil escravista foram em geral malvistas, tanto pela Igreja quanto pela ciência. Eles buscaram reforçar os discursos supersticiosos, a partir da confecção de diversas normas eclesiásticas e tratados científicos, a fim de regular a vida espiritual e física dos fiéis. Entretanto, mesmo diante dos esforços das elites, os aspectos da religiosidade dos africanos e de seus descendentes subsistiram ao cativeiro. Este resultado, por sua vez, gerou uma diversidade de cultos e percepções religiosas que mesclaram os elementos da fé cristã com as crenças africanas. Esta era uma realidade observada em diversas partes do Brasil, inclusive na pequena freguesia de São João Baptista de Arrozal, pertencente à vila de Santana do Piraí, no interior do Vale do Paraíba Fluminense.

Um escravo feiticeiro na vila de Piraí

Há algum tempo, o escravizado chamado Victoriano vinha perambulando pelas ruas da freguesia de São João Baptista do Arrozal, situada na vila de Santana do Piraí, no interior fluminense. Ele abordava outros pretos prometendo ensinar, em troca de determinada quantia em dinheiro, uma espécie de arte sobrenatural cuja finalidade seria muito útil: amansar o coração dos senhores escravocratas. Numa tarde do dia 17 de novembro de 1844, a taberna seria o local de encontro com o escravizado Francisco, onde o cativo andarilho finalmente conseguiu o que tanto desejava. Ele convenceu seu parceiro de possuir poderes para amansar o coração do seu senhor – Francisco de Medeiros Torres –, isto se Francisco lhe pagasse por tais

serviços. Ao fim, Victoriano conquistou a confiança do amigo cativo que, atraído por suas promessas de feitiço, partiu junto a ele até à fazenda do senhor Medeiros Torres, situada em Arrozal. Medeiros Torres foi um escravista de expressão social reconhecida entre os seus pares. Em 1871, ele e mais centenas de outros senhores escravistas figuravam no abaixo-assinado contra a “libertação do ventre” publicado no *Jornal do Commercio* (1871, p. 4).

Todavia, os acontecimentos seguintes naquela tarde junto à fazenda não terminariam como os cativos planejaram, há pouco, na taberna. Isso porque o escravizado Victoriano acabou preso em flagrante por João – filho de Francisco Medeiros Torres – praticando sua “sublime” arte. Questionando o cativo, sobre “quem ele era e o que ali fazia? Pois que ele não queria ali escravos entrando” (AMP, 1844, p. 25), o jovem escravista foi surpreendido por aquele desconhecido escravizado com as seguintes palavras: “o que senhor moço tem a ver comigo?” (*Ibid.*, p. 25). Diante da resposta afrontosa, o cativo foi gravemente espancado pelo filho de Medeiros Torres, que cumpria a função de feitor.

Para Silvia Hunold Lara, a aplicação de castigos aos escravizados era a representação máxima do exercício do poder senhorial e, por conseguinte, a reafirmação de sua dominação. Até porque, constituía um meio para “ordenar o trabalho, dividi-lo e regulá-lo, mas também porque marcava nos escravizados as regras de sua submissão” (1988, p. 96). Logo, castigar aquele afamado feiticeiro diante dos demais cativos poderia servir como uma espécie de lição e exemplo. Sobre esse aspecto, Jacob Gorender aponta que

Recorria-se a torturas mais atrozes à vista de todos os companheiros, tendo em mira o efeito pedagógico de aterrorização do plantel em conjunto. A dominação escravocrata se apoiava não só na violência efetivamente praticada e consumada, mas também na ameaça permanente da violência (GORENDER, 1990, p. 27).

De acordo com a lógica senhorial da família Medeiros Torres, a existência de um escravizado desconhecido ensinando para um membro de seu plantel as artes da feitiçaria dentro de sua própria fazenda, poderia provocar efeitos muito prejudiciais tanto à sua alma, quanto ao plano mais concreto da sua vida, tais como: doenças, infortúnios e prejuízos financeiros. Dessa forma, entende-se que “os crimes contra a propriedade senhorial se mesclavam aos que visavam à integridade física

dos Senhores constituindo dessa forma talvez o ponto mais agudo da contestação ao sistema escravista através da feitiçaria” (SOUZA, 2008, p. 209).

O episódio, narrado com riqueza de detalhes, ficou registrado nas documentações do processo-crime aberto pelo Alferes Francisco José Affonso. O conteúdo processual mostra que ele era dono do escravizado espancado, e, enquanto proprietário recorreu à justiça para que a família Medeiros Torres custeasse os danos causados ao cativo Victoriano. Vale destacar que, o estudo dessa documentação possibilita uma análise metódica dos aspectos sociais, comportamentos e práticas individuais (MAGALHÃES; BENDER, 2008, p. 35), que analisados sob a luz da micro história permitem uma atenção maior às complexas relações de poder entre senhores e escravizados no Brasil Oitocentista.

Nos depoimentos anexados ao processo estavam os testemunhos de Francisco de Medeiros Torres e mais duas outras testemunhas, a saber: Antônio Ignácio Ferreira e Antônio Ferreira da Cruz. Este último pertencia a família de pequenos proprietários escravistas de Piráí (AMP, 1857). Acrescenta-se ainda o depoimento de mais três escravizados do plantel da família Medeiros Torres, incluindo o próprio Francisco, coparticipante do ocorrido. Todos os depoimentos foram prestados na subdelegacia de polícia da freguesia de São João Baptista do Arrozal (vila de Santana do Piráí), na presença do subdelegado de polícia, José Joaquim de Souza Breves; o juiz municipal, na figura de Ovídio Saraiva e; por fim, o escrivão Joaquim Manoel de Sá. Todos esses agentes sociais, membros das elites agrárias e/ou mercantis, espraíram suas redes de relações clientelistas para muito além do mundo rural, situando seu *locus* de poder nas instituições políticas locais, em especial, na freguesia de Arrozal (BRUNO, 2020, p. 40).

Conforme depoimento de Francisco de Medeiros Torres, naquela tarde se encontrava tranquilo em sua propriedade chamada “fazenda do Arrozal”, no momento em que ouviu em seus quintais um grande alarido e logo decidiu averiguar o alvoroço. Neste instante, afirma Medeiros Torres, observou o dito escravizado Victoriano em companhia do preto Francisco, atordoados diante do feitor e filho - João de Medeiros Torres. Questionado pelas autoridades na subdelegacia, o senhor escravista afirmou que o preto até então desconhecido teria ido “a sua caza para seduzir seus escravos a título de lhes ensinar feitiçarias convidando-os a fugirem

para o mato onde melhor aprenderiam sua arte” (AMP, 1844, p. 23). Esta teria sido, portanto, a razão que levou o primogênito de Medeiros Torres a agredi-lo.

O processo-crime não aborda nada em relação à origem do escravizado feiticeiro, nem traz detalhes sobre a idade. Mas, a fonte apresenta outras informações valiosas que apontam aspectos da vida pessoal do acusado. Victoriano, de modo diferente dos outros escravizados, desfrutava de certa autonomia e mobilidade, visto que circulava pelas redondezas da freguesia de Arrozal. Ele podia ser visto em outros locais para além da propriedade de seu senhor, “no dia contado do requerimento de queixa, vindo ele ao Arrozal assistir ao casamento de dois parceiros seus, na volta para casa encontrou o preto Victoriano na taberna dos recém-casados” (AMP, 1844, p. 25), afirmou o escravizado Francisco. Seguindo a leitura do processo, o depoente assegurou que foi neste lugar que o acusado insistentemente “tomou a meter-lhe na cabeça que ele [Francisco] aprendesse a arte que tinha de abrandar o coração de seu senhor [e] de poder sair à noite sem que seu senhor o pressentisse” (*Ibid.*).

A procura por benefícios que de alguma forma pudessem melhorar as condições cotidianas em relação ao cativo foram uma realidade bastante presente no Brasil Oitocentista. De acordo com Luis Figueiredo, os escravizados estavam dissociados

[...] de qualquer tipo de poder formal, oprimidos fisicamente por feitores e pelo trabalho penoso, a resistência possível pertencia ao domínio daquilo que, em meio às sucessivas violências da escravidão, ficou preservado na consciência do dominado pelo desconhecimento do dominador. Se as danças, a capoeira, a música expressavam essa realidade, a feitiçaria constituiria, em alguns momentos, a dimensão mais agressiva de tal resistência (FIGUEIREDO, 1997, p. 178).

Se, por um lado, havia a possibilidade de acúmulo de pecúlios ou algum benefício útil a sobrevivência cotidiana de Victoriano; por outro lado, o escravizado Francisco havia a probabilidade existente de amansar o coração de seu senhor através da magia. Tal fato, poderia lhe render outros benefícios não menos importantes, como o controle do poder e do temperamento possivelmente agressivo de seu senhor. A procura por tais métodos de amansamento senhorial revelam que

muitos escravizados buscavam por meio de encantos moldarem o comportamento de seus senhores, utilizando assim recursos sobrenaturais como forma de estabelecer “relações sociais favoráveis à inclinação de vontades” (SOUZA, 2012, p. 103), uma espécie de resistência via adaptação (NOGUEIRA, 2004, p. 171). Esse fenômeno e mesmo o “vocabulário da feitiçaria de resistência escrava estavam disseminados pelo Brasil afora [...]” (REIS, 2008, p. 148).

Sendo assim, o desejo de Francisco em encantar seu senhor através do poder do feitiço pode ser analisado a partir da observação feita por Laura de Mello e Souza. Segundo autora, a “magia maléfica ou a feitiçaria tornou-se uma necessidade na formação social escravista, visto que ela não dava apenas armas aos escravizados para moverem uma luta surda contra seus Senhores, mas também legitimava a repressão e a violência exercidas sobre a pessoa do cativo” (2009, p. 204).

Diante disso, nós podemos afirmar que o escravo Francisco realmente acreditava que a magia poderia lhe ser útil de alguma forma. A partir da contribuição que a análise das sensibilidades pode proporcionar ao historiador, o imaginário coletivo também pode ser entendido enquanto objeto de pesquisa (PESAVENTO, 1995, p. 13). Dito isso, baseando-se na documentação, podemos entender que a crença na eficácia da magia não era compartilhada somente por esse escravizado, mas também pelos outros atores envolvidos no processo-crime.

A testemunha Antônio Ferreira da Cruz afirma ter encontrado na casa do fazendeiro Medeiros Torres uma “carapuça que diz pertencer ao dito preto cheia de raises malacachetas, caramujo e um chifre de cabrito, insistindo em dizer que tudo isso pertencia a arte diabólica de feitiço” (AMP, 1844, p. 28). O uso de substâncias naturais como raízes de plantas, restos de animais e minérios como pedras, evidencia a existência de uma prática bastante comum de feitiço que foi vista principalmente no período colonial. Conhecidas em geral como mandingas, esses ingredientes possuíam a função de dar proteção ou poder à pessoa que as usavam: o poder de atrair o amor ou a proteção contra um senhor rigoroso (RAMOS, 2000, p. 154). Apontou Donald Ramos que a visão destes componentes possuía um poder sobrenatural e foi aceita por todas as camadas da sociedade, não estando, portanto, “circunscrita aos escravizados e pobres, mas penetrava-se em todas as camadas sociais e raciais” (RAMOS, 2000, p. 155). De origem africana islamizada, em especial,

do reino muçulmano de Mali, as bolsas de mandinga eram amuletos produzidos e usados pelo povo malinke ou mandinga para lhes trazer proteção e poder (BERTOLOSSI, 2006).

Outro aspecto relevante ao processo chama atenção. Victoriano frequentava ambientes para além de seu local de trabalho no interior da propriedade de seu senhor. Tal fato, sugere que o mesmo desfrutava de certa margem de autonomia diante de um sistema de trabalho fixamente vigiado e controlado, como ocorria nas grandes fazendas cafeeiras. Nós compreendemos que os espaços socialmente construídos no interior das fazendas, enquanto locais hierarquicamente bem definidos, fixavam os lugares que cada elemento ocupava quanto pelo seu modelo arquitetônico. Espaços fortemente disciplinados, as propriedades adotaram novas formas de controle espacial dos trabalhadores escravizados. Ou seja, os espaços alicerçavam a “estrutura de classe e raça das fazendas escravistas de café no Vale do Paraíba”, explica Marquese (2010, p. 112).

Acrescentando à perspectiva historiográfica sobre os espaços de controle, Camila Agostini analisa a extensão das propriedades cafeeiras também como espaços estruturais, mas, também, liminares. Para a autora, dentro dessas paisagens ordenadas pela arquitetura quadrilátera das fazendas que muitos cativos buscaram formular estratégias de negociação frente aos seus senhores, transformando cotidianamente esses mesmos espaços estruturais em lugares de liminaridade, ou seja, espaços de contestação e mudança (AGOSTINI, 2013, p. 76-77).

Mesmo diante da construção de espaços negociados que permitiram alguma margem de autonomia aos cativos, “as tentativas de contenção e controle da ação senhorial nunca conseguiu debelar por completo as movimentações alternativas da escravaria” (SANTOS, 2014, p. 149). Os cativos, na medida em que a ordem instituída permitia, conseguiam ocupar outros locais, distantes do núcleo que englobava as casas grandes, as lavouras de café e as senzalas. Tomemos como exemplo as brechas oferecidas pelo tempo livre permitida pelos senhores para que o escravizado cumprisse com suas obrigações cristãs, como a suspensão do trabalho dominical e do descanso nos dias santos;

Nessas datas, normalmente, os escravos eram dispensados de suas funções nas propriedades senhoriais e aproveitavam a folga para trabalhar em suas próprias roças e para participar das celebrações locais. Também os senhores costumavam se dirigir à Igreja matriz da vila, onde ouviam a missa e participavam das festividades organizadas pela comunidade. Tratava-se, portanto, de um momento de menor vigilância senhorial (CARVALHO, 2013, p. 195).

Posto isto, a ideia do escravizado Victoriano de desfrutar de autonomia - tendo um tratamento diferenciado comparado aos demais escravizados do eito - reforça-se a partir das informações prestadas pelo escravizado Marianno, de nação Moçambique. Ele disse no processo-crime que “no dia dezessete de novembro estando ele em companhia de uns noivos seus parceiros, encontrou-se com o preto Victoriano pelas ruas” (AMP, 1844, p. 26) que o abordando, perguntou se ele “queria comprar uns manganezes que tinha para abrandar o coração de seu senhor e de seu senhor moço [e] que ele lha vendia por quatro mil réis” (*Ibid.*). Além disso, outras informações prestadas por Luís Crioulo - outro escravizado de Francisco de Medeiros Torres - mostraram que Victoriano não só possuía maior liberdade como praticava atividades econômicas autônomas. Ao depor ao subdelegado de polícia, Luís afirmou que o escravizado feiticeiro em diversas ocasiões lhe teria oferecido em troca de certa quantia, uma espécie de “remédio para que também pudesse abrandar o coração de seu senhor” (*Ibid.*, p. 27).

Os depoimentos mostram as estratégias de aquisição de benefícios no interior do cativeiro. Ciro Flamarion Cardoso mostra que através das pequenas margens de autonomia cedida pelas brechas inerente ao sistema, muitos cativos buscaram conquistar vantagens econômicas, como o acúmulo de pecúlios (CARDOSO, 1987, p.120). Diante disso, nós podemos avaliar que Victoriano buscou utilizar as oportunidades de locomoção que possuía para comercializar um saber muito peculiar, isto é, seus feitiços. Sá Junior entende que os usos de feitiços foram por muitas vezes negociados pelos escravizados detentores de saberes místicos enquanto uma forma de mercadoria. Em diversas ocasiões, seus praticantes buscaram alcançar vantagens com tais recursos, através daquilo que qualificou como sendo feitiçaria de ganho (SÁ JUNIOR, 2011, p. 56). O caso do escravizado Victoriano, demonstrou aspectos importantes da reinvenção e das estratégias cotidianas dos escravizados em forjarem para si espaços de autonomia econômica,

social e cultural, moldando o sistema escravista que procurava “reduzi-los a meros instrumentos de produção de riquezas” (MACHADO, 1988, p. 146).

Em 10 de abril de 1845, o Juiz de Direito da vila de Santana do Pirai, Ovídio Saraiva entendeu que João de Medeiros Torres feriu o escravo feiticeiro “em defesa de seus direitos” (*Ibid.*, p. 34), tendo o júri decidido por oito votos que não houve no momento daquele ocorrido, a existência por parte do escravocrata “outro meio menos prejudicial para a realização do castigo do escravo” (*Ibid.*). A sentença nos mostra qual era a percepção da justiça da época em relação aos conflitos que se davam entre senhores e escravizados, em particular, as acusações de práticas subversivas, como a feitiçaria. Desde os fins do séc. XVIII, percebe-se que o poder político dominado pelos detentores do poder, tentam obter através das leis o controle moral “sobre as camadas mais baixas, mais pobres, as camadas populares” (FOUCAULT, 2009, p. 94).

A análise do Juiz em considerar a ação do escravizado prejudicial à dignidade desses indivíduos evidencia como os membros da elite cafeeira, homens da justiça também, enxergavam tais práticas como grave à ordem institucional e à doutrina da Igreja. A sentença do processo crime em análise teve como base o Código Criminal de 1831, legislação, que a propósito, buscou em diversos pontos resguardar a religiosidade católica (PINTO, 2011, p. 7).

Conclusão

Neste trabalho mostramos que as práticas religiosas dentro do universo escravista negro foram frutos de sincretismos que uniram aspectos e características do catolicismo europeu com elementos relacionados ao passado africano, num processo de circularidade cultural. Os escravizados forjaram para si uma combinação de costumes e crenças que foram vistos pelas elites e pela Igreja como magias e práticas de feitiçarias, portanto, associadas à ação demoníaca.

Este artigo buscou fazer uma análise de um processo crime, onde um cativo foi acusado de feiticeiro por um membro da elite senhorial cafeeira, numa rica região do Vale do Paraíba Fluminense, em 1844. A partir da análise desse estudo de caso, buscamos avaliar como os poderes hegemônicos no século XIX reagiram e buscaram

combater as crenças e os costumes dos escravizados, por entenderem que tais ações representavam um mal tanto à ordem terrena quanto a vida espiritual das almas cristãs católicas.

Fontes:

Arquivo Histórico Municipal de Piráí (AMP). Processo-Crime (1844). Fundo Judiciário. Caixa 5, n. 004.02.01.110.

AMP. Inventário de Maria Isabel de Souza. Fundo Judiciário. Serie Cível. 1835. Caixa 02. N. 004.01.114.13.

AMP. Inventário de Possidônia Maria do Rosário. Fundo Judiciário. Serie Cível. 1857. Caixa 18. N. 004.01.114. 168.

RIO DE JANEIRO. Relatório do vice-presidente da província do Rio de Janeiro, o veador João Pereira Darrigue Faro, na abertura da primeira sessão da nonalegislatura da Assembléa Legislativa Provincial no dia 1º de agosto de 1852, acompanhado do orçamento da receita e despeza para o anno de 1853. Niterói: Typographia de Amaral & Irmão, 1851.

Disponível em:

http://ddsnext.crl.edu/titles/184?terms=1851&item_id=4751#?h=1851&c=4&m=22&s=0&cv=99&r=0&xywh=-1710%2C-1%2C6963%2C4912. Acesso em: 21/07/2021.

VIDE, Sebastião de Castro da. Constituições primeiras do arcebispado da Bahia feitas, e ordenadas pelo ilustríssimo e reverendíssimo senhor Sebastião Monteiro da Vide, arcebispo do dito arcebispado, e do Conselho de Sua Majestade, propostas e aceitas no sínodo diocesano, que o dito senhor celebrou em 12 de junho de 1707. Coimbra: Real Colégio das Artes da Companhia de Jesus, 1720.

Jornal do Commercio, Anno IX, n. 70, Rio de Janeiro, 30 de março de 1835. Disponível em:

http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=364568_02&pasta=ano%20183&pesq=Pirahy&pagfis=6394 . Acesso em: 21/07/2021.

Jornal do Commercio, 27 de julho de 1871, Ano 50, n. 206. p. 4. Disponível em:

http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=364568_06&pesq=%22Francisco%20Medeiros%20Torres%22&hf=memoria.bn.br&pagfis=2958 Acesso em: 21/07/2021

Referências bibliográficas

AGOSTINI, Camila. Estrutura e liminaridade na paisagem cafeeira do século XIX. *In: _____ (org.). **Objetos da escravidão: abordagens sobre a cultura matéria da escravidão e seu legado.*** Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013.

BARBOSA, Keith de Oliveira; GOMES, Flávio. Doenças, morte e escravidão africana: perspectivas historiográficas. *In: PIMENTA, Tânia Salgado; GOMES, Flávio. (org.). **Escravidão, Doenças e práticas de cura no Brasil.*** Rio de Janeiro: Outras Letras, 2016.

BARROS, José D'Assunção. **O campo da história: especialidades e abordagens.** 9 ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil: Contribuição a uma sociologia das interpretações das civilizações.** São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1973.

BERTOLOSSI, Leonardo Carvalho. **A medicina mágica das bolsas de mandinga no Brasil, séc. VIII.** *In: Encontro Regional de História – Usos do Passado – Anpuh-Rio, 2006, Niterói.*

BRUNO, Aguiomar Rodrigues. **A morte como negócio: os comerciantes funerários no interior fluminense (Piraí, 1839-1889).** 2020. 194 f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

CALDAS, Glícia. A magia do feitiço: apropriações africanas no Brasil Colônia. **Revista Eletrônica Acolhendo a Alfabetização nos Países de Língua Portuguesa,** São Paulo, ano 1, n. 1, p. 127-144, 2007.

CAMPOS, Thiago. **O Império dos Souza Breves nos Oitocentos: Política e escravidão nas trajetórias dos Comendadores José e Joaquim de Souza Breves.** 2010. 199 f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Departamento de História, Niterói.

CARDOSO, Ciro Flamarion. **Escravo ou Camponês? O protocampesinato negro das Américas.** São Paulo: Brasiliense, 1987.

CARVALHO, Fábio Pereira de. **Vassouras: comunidade escrava, conflitos e sociabilidades.** 2013. 291 f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Departamento de História, Niterói.

COUCEIRO, Luiz Alberto. Acusações de feitiçaria e insurreições escravas no sudeste do Império do Brasil. **Afro-Ásia,** Salvador, n. 38, p. 211-244, 2008.

DEAN, Warren. **A ferro e fogo: a história e a devastação da mata atlântica brasileira.** Tradução: Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

DECKMANN, Eliane Cristina Fleck. O domínio das almas e o controle dos corpos: estratégias jesuíticas para o “viver em redução” (província jesuítica do Paraguai, século XVII). **Universum. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales**, vol 2, n 22, p. 70-87, 2007.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada**. Tradução: Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

DIAS, Maria Odila Leite da Silva. **A interiorização da metrópole e outros estudos**. 2ed. São Paulo: Alameda, 2009.

FARIA, Sheila de Castro. **Barões do Café: a modernização da nobreza no século XIX**. São Paulo: Atual, 2005.

_____. Os barões do Brasil. *In: Revista de História da Biblioteca Nacional: Loucura*. Ano 1. n. 2, p. 58-64, ago. 2005.

FIGUEIREDO, Luciano Raposo de Almeida. **Barrocas Famílias: vida familiar em Minas Gerais no século XVIII**. São Paulo: Hucitec, 1997.

FRAGOSO, João; FLORENTINO, Manolo; FARIA, Sheila de Castro. **A economia colonial brasileira (séculos XVI-XIX)**. São Paulo: Atual, 1998.

FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas**. Tradução: Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Morais. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2003.

GANDRA, Daniel Nogueira. **A era negra do Vale: Café, escravos e senhores em Piraí**. 2016. 182 f. Dissertação (Mestrado em História) – Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil, Programa de Pós-Graduação em História, Política e Bens Culturais. Fundação Getúlio Vargas, Rio de Janeiro.

GINZBURG, Carlo. **Os queijos e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição**. Tradução: Maria Betânia Amoroso. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GORENDER, Jacob. **A escravidão reabilitada**. São Paulo: Ática, 1990.

GUIMARÃES, Carlos Gabriel. O Café e a Conta. *In: Revista de História da Biblioteca Nacional: O poder do café*. v. 5, n.57, p.24-26, jun. 2010.

HEINZ, Flávio. **Por outra história das elites**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

HOORNAERT, Eduardo. **A Igreja no Brasil-Colônia (1580-1800)**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1982.

LAMEGO, Paulo. **O Brasil é o Vale**. Valença: Gráfica PC Duboc, 2006.

LARA, Silvia Hunold. **Campos da violência: escravos e senhores na capitania do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

LARAIÁ, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico**. 14ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

LEVACK, Brian P. **A caça às bruxas: na Europa no limiar da Idade Moderna**. Tradução: Ivo Korytowski. Rio de Janeiro: Campus, 1988.

LÉVI-STRAUSS, Claude. O feiticeiro e sua magia. *In: ____*. **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970.

MACEDO, José Rivair. Os filhos de Cam: a África e o saber enciclopédico medieval. **SIGNUM: Revista da ABREM**, Vol. 3, p. 101-132, 2001.

MACHADO, Maria Helena P T. Em torno da autonomia escrava: uma nova direção para a história social da escravidão. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v.8, n.16, p.143-160, mar./ago. 1988.

MAGALHÃES, Magna Lima; BENDER, Lucas Petry. Histórias Desveladas: Os Processos-Crime como Fonte Histórica. **Prâksis**, Novo Hamburgo, v.1, p.29-36, jan./jun. 2008.

MARQUESE, Rafael Bivar. O Vale do Paraíba cafeeiro e o regime visual da segunda escravidão: o caso da fazenda Resgate. **Anais do Museu Paulista**. São Paulo, v.18, n.1, p. 83-128, jan/jun. 2010.

____. Revisitando casas grandes e senzalas: a arquitetura das plantations escravistas americanas no século XIX. **Anais do Museu Paulista**, São Paulo, v.14, n.1, p. 11-57, jan./jun. 2006.

____. TOMICH, Dale. O Vale do Paraíba escravista e a formação do mercado mundial do café no século XIX. *In: MUAZE, Mariana; SALLES, Ricardo. (org.). O Vale do Paraíba e o Império do Brasil nos quadros da Segunda Escravidão*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2015.

____. SALLES, Ricardo. A cartografia do poder senhorial: cafeicultura, escravidão e formação do Estado nacional brasileiro, 1822-1848. *In: MUAZE, Mariana; SALLES, Ricardo. (org.). O Vale do Paraíba e o Império do Brasil nos quadros da Segunda Escravidão*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2015.

MOTT, Luiz. Benditos pactos diabólicos. *In: Revista de História da Biblioteca Nacional: Feitiçaria diabólica*. ano 5. nº 56, p.24-25, maio. 2010.

MOTTA, José Flávio. O advento da cafeicultura e a estrutura da posse de escravos (Bananal, 1801-1829). **Estudos Econômicos**, São Paulo, v.21, n.3, p. 409-434, set./dez. 1991.

MUAZE, Mariana. Novas considerações sobre o Vale do Paraíba e a dinâmica imperial. In: MUAZE, Marian; SALLES, Ricardo. (org.). **O Vale do Paraíba e o Império do Brasil nos quadros da Segunda Escravidão**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2015.

NOGUEIRA, André. Da trama: práticas mágicas/feiticeira como espelho das relações sociais – Minas Gerais, século XVIII. **Revista de Humanidades**, Caicó, vol.5, n.11, p. 163-180, jul./set. 2004.

OLIVEIRA, Anderson José Machado de. Devoção e identidades: significados do culto de Santo Elesbão e Santa Efigênia no Rio de Janeiro e nas Minas Gerais dos setecentos. **Topoi**, Rio de Janeiro, vol. 7, n. 12, p.60-115, jan./jun. 2006.

ORTIZ, Renato. A morte branca do feiticeiro negro. **Revista Centro de Estudos Rurais e Urbanos**, Brasília, n.9, p.119-125, 1976.

PESAVENTO, Sandra Jatáhy. Em busca de uma outra História: imaginando o imaginário. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v.15, n. 29, p. 9-27, 1995.

PINTO, Luciano Rocha. Moral e Religião no Código Criminal Imperial ou Uma Apologia da Soberania em Tempos de Ilustração. **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História**. ANPUH, São Paulo, jul.2021.

PRITCHARD, Evans. **Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

PROST, Antoine. Os tempos da história. In: _____. **Doze lições sobre a história**. Tradução: Guilherme João de Freitas Teixeira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

RAMOS, Donald. A influência africana e a cultura popular em Minas Gerais: um comentário sobre a interpretação da escravidão. In: SILVA, Maria Beatriz Nizza da. (org.). **Brasil: Colonização e escravidão**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

REIS, João José. **Domingos Sodré um sacerdote africano: Escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. SILVA, Eduardo. **Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

RIBEIRO, Márcia Moisés. **A ciência dos trópicos: a arte médica no Brasil do século XVIII**. São Paulo: Hucitec, 1997.

RIBEIRO, Alexandre Vieira. Escravo é aquele que não sou eu. In: **Revista de História da Biblioteca Nacional**. Vende-se gente: o comércio de escravos na formação do nosso mundo. Ano 10, n 108, setembro 2014.

RODRIGUES, Rejane Trindade. Os Processos Crimes Como Fonte Histórica: Possibilidades e Usos Na Construção da História do Sul da Província de Mato Grosso. **Revista Trilhas da História**. Três Lagoas, v.6, nº11, p.26-41, jul./dez. 2016.

SÁ JUNIOR, Mario Teixeira de. **Feitiçaria de ganho no Mato Grosso setecentista. Mneme Revista de Humanidades**, Caicó, v.11, n.29, p. 52-74, jan./jul. 2011.

SALLES, Ricardo. **E o Vale era o Escravo: Vassouras, século XIX. Senhores e escravos no coração do Império**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

SAMPAIO, Gabriela dos Reis. **Nas trincheiras da cura: as diferentes medicinas no Rio de Janeiro Imperial**. Campinas: Editora Unicamp, 2001.

_____. Tenebrosos mistérios: Juca Rosa e as relações entre crença e cura no Rio de Janeiro Imperial. In: CHALHOUB, Sidney; MARQUES, Vera Regina Beltrão; SAMPAIO, Gabriela dos Reis; SOBRINHO, Carlos Roberto Galvão. (org.). **Artes e Ofícios de curar no Brasil: Capítulos de História Social**. Campinas: Editora Unicamp, 2009.

SANTOS, Marco Aurélio dos. **Geografia da escravidão na crise do Império: Bananal, 1850-1888**. 2014. 279 f. Tese (Doutorado em História) – Departamento de História da Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo. São Paulo.

SCHNOOR, Eduardo Cavalcanti. Das casas de morada à casa de vivenda. In: MATTOS, Hebe; SCHNOOR, Eduardo. (org.). **Resgate: uma janela para o Oitocentos**. Rio de Janeiro: Topbooks, 1995.

SCHULTZ, Kirsten. **Versalhes Tropical: império, monarquia e a corte real portuguesa no Rio de Janeiro, 1808-1821**. Tradução: Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

SILVEIRA, Eder da Silva. Estudo de caso e micro-história: distanciamentos, características e aproximações. **Revista História em Reflexão**. Vol 4, nº 8 – UFGD – Dourados, jul/dez. 2010.

SOUSA, Giulliano Glória de. **Negros feiticeros das Geraes: Práticas mágicas e cultos africanos em Minas Gerais, 1748-180**. 2012. 125 f. Dissertação (Mestrado em História) – Departamento de Ciências Sociais, Política e Jurídica. Universidade Federal de São João del-Rei. São João del-Rei.

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.

SOUZA, Ricardo Luiz de. O Catolicismo popular e a Igreja: conflitos e interações. **História UNISINOS**, Sete Lagoas, vol. 2, n. 2, p. 127-139, maio/ago. 2008.

WHATELY, Maria Celina. **Resende, a cultura pioneira do café no Vale do Paraíba.**
Resende: Gráfica La Salle, 2003.

Recebido: 06/02/2022
Aprovado: 17/10/2022