

# As bolsas de mandingas e os embrulhos de feitiço no Mato Grosso setecentista

*Mario Teixeira de Sá Junior*  
Universidade Federal da Grande Dourados  
Dourados – Mato Grosso do Sul – Brasil  
mariosa@ufgd.edu.br

---

**Resumo:** O presente artigo tem por finalidade contribuir no entendimento da sociedade do Mato Grosso do século XVIII e, de forma mais específica, dos usos de práticas de magias e feitiçarias, através de seu papel nessa sociedade e de como seus agentes sociais se posicionavam diante dessas questões imateriais. Indo além, busca instituir uma especificidade no uso de bolsas de mandingas e embrulhos de feitiço e associá-los à lógica religiosa que se constitui na colônia ao longo dos três séculos de convivências de africanos, americanos e descendentes.

**Palavras-chave:** Antropologia, História; Magia, Feitiçaria, Mato Grosso XVIII.

---

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

Para superar as dificuldades vários meios foram buscados. O apelo ao “outro mundo” fez parte das estratégias desenvolvidas pelos viajantes que se deslocavam para a região. Desde o início da viagem, através de caminhos terrestres ou aquáticos, a busca de apoio nesse outro mundo e em seus personagens, com características benignas ou malignas, se fizeram presentes. Ele se manifestou de formas variadas (SÁ JUNIOR, 2008, p. 74).

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

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

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

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

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

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

Esta não teve o sucesso de sua contemporânea, que se tornaria matriz da Cidade de Cuiabá. Poucos anos após a sua construção viria a cair e não se levantaria mais.

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

Segundo Rosa (1996, p. 65-130) a construção da Igreja de Nossa Senhora da Penha de França simboliza o início da colonização mato-grossense, ainda marcada pelo fenômeno do bandeirantismo de apresamento. Esse grupo “descobridor” é representado pela já conhecida figura de Pascoal Moreira Cabral Leme. A chegada de novos contingentes populacionais formaria um novo tipo de liderança cuiabana. Essa, ainda segundo Rosa, seria representada pela figura de Fernando Dias. O primeiro, Cabral, os bandeirantes, sertanejos com hábitos nômades; o segundo, Dias, o representante de um grupo de povoadores, mais acostumados com os espaços urbanos e suas dinâmicas. A derrocada dos Leme representou a vitória de uma sociedade que desenvolveria, dentro dos limites, um viver urbano, com seus centros e periferias. A Igreja do Senhor Bom Jesus do Cuiabá simbolizaria a formação de uma nova lógica espacial urbana, desdobramento do novo grupo: os povoadores.

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

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

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

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

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

Assim, além do cosmos ser dividido em dois, tinha-se ainda que ambas as partes eram habitadas; existiam formas de comunicação entre as partes e pessoas aptas a realizá-las; interferências que o outro mundo realizava sobre aquele em que viviam europeus e africanos. Thornton propõe o destaque para os seguintes elementos abaixo como sendo fundamentais no entendimento nessas cosmologias<sup>1</sup>.

#### a) A divisão do Cosmos

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

---

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

b) Os habitantes do “outro mundo”

Outro elemento comum nas cosmogonias europeias e africanas era a crença que este “outro mundo” recebia a alma daqueles que morriam no plano material. Além desses, outros seres habitavam esse espaço. Para os europeus deus(es), santos e demônios eram os principais. Para os africanos, divindades territoriais, almas de ancestrais e divindades que habitavam feitiços ocupavam esse mundo;

c) As formas de contato entre os dois mundos

Esse outro mundo se comunicava através de revelações. Presságios, adivinhações, interpretação de sonhos ou, de forma mais direta, através da possessão. Este fenômeno consiste em um ser do outro mundo tomar o corpo de uma pessoa viva, um animal ou objeto e se comunicar através dele, trazendo informações ou orientações do outro mundo;

d) Os intermediários

As revelações não eram feitas a qualquer pessoa. Somente através de alguns escolhidos (santos, sacerdotes, nganga ngombo, médiuns, feiticeiros etc.) era possível manter contato com o outro mundo. Dessa forma, algumas pessoas obtinham um destaque pessoal como intermediário entre os dois mundos. O tamanho da crença ou a descrença nesses intermediários, para os membros de suas respectivas sociedades, era o termômetro para o sucesso ou desgrça deles. É importante ressaltar que o grau de confiabilidade poderia variar sobre um intermediário de acordo com os resultados que ele fizesse crer ao seu grupo.

e) As interferências do outro mundo

O outro mundo podia influenciar no mundo dos vivos. Avisos como pragas, doenças, derrotas em guerras ou, por outro lado, fartura, saúde e vitória, podem ser sinais físicos da satisfação ou insatisfação que o outro mundo demonstra sobre o mundo dos vivos. Cabia aos intermediários identificar e interpretar os sinais do outro mundo. Feito isso, deviam realizar a harmonização desse mundo, através de práticas mágicas e feitiçarias, para que os problemas do mundo dos vivos possam também ter soluções.

Silva, ao analisar os primeiros contatos entre os portugueses e os habitantes do reino do Congo, a partir do século XV, afirma que

[...] os congos não encontraram nas crenças cristãs nada que conflitasse frontalmente com o que tinham aprendido desde crianças. Tinham

a consciência de um Deus Supremo, embora a ele não recorressem. Acreditavam na sobrevivência da alma e que esta, na morte, passava de um mundo de lágrimas para a completa bem-aventurança. O além-calunga era todo plenitude, claridade e ordem. E, se não tinham noção de inferno podiam, com algum esforço, reconhecer a presença do demônio no lado destrutor do cariapemba e em certas manifestações de espíritos aos quais não se prestassem os rituais devidos. Aceitavam que o divino assumisse a condição humana, nascendo de uma mulher, pois era assim que os espíritos das águas e da terra se encarnavam nos albinos. E não tinham dificuldades com a ressurreição de Cristo, pois havia entre eles gangas especializados em fazer voltar à vida o corpo dos mortos (SILVA, 2002, p. 365).

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



Nessa lógica o fenômeno mágico<sup>2</sup> seria a ação realizada pelo *homo magus*<sup>3</sup> - intermediário - no intuito de solucionar os problemas que se apresentam no mundo dos vivos. Esse intermediário representaria uma “necessidade coletiva” encarnando as “exigências da coletividade” (NOGUEIRA, 2004, p. 38).

2. Aqui compreendido como um elemento “empenhado na satisfação de uma ‘psique’ maior, a ‘psique coletiva’, com suas frustrações e seus anseios, em sua tentativa de ultrapassagem da realidade à procura de soluções – sobrenaturais ou não – que lhe permitam romper a barreira existente entre o real, imposto pela vida material, e o imaginário esperado” (NOGUEIRA, 2004, p. 38).

3. Intermediário entre o mundo dos vivos e mortos “capaz de compreender, penetrar e inflectir o complicado jogo de forças ocultas que se faz sentir tanto no nível horizontal (entre os homens) como no vertical (entre os homens e o universo)” (BETHENCOURT, 2004, p 163).

Assim, alguns dos Santos do Catolicismo foram percebidos como divindades ou antepassados, como os Vodun - Daomeanos -, Orixás - Iorubanos - e os Inkices - Bantos. Se houve uma proposta de imposição religiosa ela teve que ceder a uma negociação com os africanos e afrodescendentes. Figuras como a de Nossa Senhora do Rosário, Santo Antônio, São Sebastião, São Jorge e São Benedito, foram selecionadas devidos às suas hagiografias, oficiais ou não, ou alguma especificidade simbólica, apresentada nas imagens, remeterem às estórias ou algum outro identificador com entidades de seus panteões religiosos<sup>4</sup>. Antes da percepção da alteridade, da existência de um outro, as culturas tendem a ver a si mesmas refletidas no outro. Diante de um panteão tão vasto foram selecionados santos que remetiam a um universo mitológico possível às religiões africanas.

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

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

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

---

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

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

Enfim, espaços do preconceito em uma sociedade que silenciosamente coletivizara a crença no feitiço, não fazendo o mesmo com o *homo magus*, o intermediário, o feiticeiro. Esse foi identificado como estando presente entre africanos, índios, mestiços e brancos pobres. Nesse leque social coube aos primeiros o maior número de papéis.

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

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

\* \* \*

As bolsas de mandinga representaram uma particularidade nas práticas de magia e feitiçaria no Brasil colônia e, em especial no século XVIII. Percebendo a sua importância Souza escreveu que elas

[...] são talvez a mais sincrética de todas as práticas mágicas e de feitiçaria conhecidas entre nós: são a resolução específica de hábitos culturais europeus, africanos e indígenas; congregam a tradição europeia dos amuletos com o fetichismo ameríndio e os costumes das populações da África (1986, p. 210-211).

Para além dessa análise sincrética ela percebeu a sua temporalidade ao afirmar que “[...] elas são tipicamente setecentistas. Não há menção ao porte de bolsas no decorrer da Primeira e da Segunda Visitação, e a primeira alusão a elas data de fins do século XVII, todas as outras se situando já no século XVIII” (1986, p. 211).

Sobre as bolsas, Daniela Calainho escreveu que

Nos processos que levantei, tanto de negros habitantes na Colônia como no Reino, percebi uma rede de africanos dedicados a um amplo comércio destas bolsas, atribuindo os inquisidores a origem delas ao Brasil. A partir das fontes inquisitoriais pudemos estabelecer conexões com algumas práticas de certos grupos africanos, na própria África, e perceber ainda uma notável circularidade e difusão delas entre os negros moradores no Reino e entre estes e os do Brasil. Pudemos vislumbrar, então, um verdadeiro amálgama religioso e cultural, que em muitos casos não correspondeu às respectivas etnias das quais supostamente seriam originárias (2002, s/p.)

Em outro artigo ela atribuiu o sucesso das bolsas às suas variadas possibilidades de respostas como o de

[...] resguardar seus portadores de perigos, contendias, trazer sorte, dinheiro e até atrair mulheres, este costume apareceu com frequência entre os processados pelo Santo Ofício nas primeiras décadas do XVIII, envolvendo não apenas escravos, mas também homens brancos. Feitas de couro, veludo, chita ou seda, as bolsas continham ingredientes variados, como ossos de defuntos, desenhos, orações, sementes, dentre outros (CALAINHO, 2004, p. 52).

Os crentes nas práticas de magia e de feitiçaria do Mato Grosso, não abriram mão de mais essa arma visando semelhantes motivos como

os apresentados acima. Um relato, contido nos anais de Vila Bela, para o ano de 1787, descreveu com detalhes o papel da bolsa na crença dessa sociedade.

Após perceber a fuga de dois soldados dragões que o acompanhavam em viagem ao Arraial de Santana, e persuadido que eles “desertaram para o domínio da Espanha”, o governador Luís de Albuquerque de Melo Pereira e Cáceres, mandou que alguns homens “bem armados e montados” os seguissem. Ao encontrarem os fugitivos houve resistência e troca de tiros o que levou à morte de um dos soldados desertores, José Joaquim Ribeiro. A partir daí o documento traz à tona a estória de uma bolsa, encontrada em posse do morto. Segundo o registro, foi encontrada nele

[...] uma bolinha ao pescoço, pendente em uma fita. Tirando-a, um pedestre a queria atar ao seu braço, mas que o desertor José Severino, na presença do outro também preso Jerônimo de Oliveira, e toda escolta disseram que não aconselhavam, porque naquela bolsa se acha uma partícula sagrada. Porquanto o dito José Joaquim Ribeiro, pouco depois que saíram desta Vila, lhe participara e levava nela, tendo para isso, muito de propósito, ido á igreja matriz desta Vila confessar e comungar na véspera de sua deserção a sagrada partícula da boca em um lenço depois a guardara; porque, levando-a consigo, não teria pessoa alguma, porque nenhuma arma pegaria fogo, nem no seu corpo entraria bala, chumbo, nem outra coisa alguma que fosse ofendê-lo nem causar-lhe perigo. Ouvindo isso, o sobredito ajudante, com toda a reverência abriu a bolsa na presença de todos e nela achara a sagrada partícula, envolta em um papel e panos (AMADO & ANZAI, 2006, p.268).

A atitude do soldado dragão em ter em sua posse uma partícula de tamanho valor para os católicos, segundo o documento, gerou reações de grande monta em, pelo menos, parte da sociedade mato-grossense. O documento revela essa inconformidade com o ato ao relatar que

Logo mandou Sua Excelência esse caso ao Vigário da vara e [ilegível] desta Vila, o qual acudindo logo, e com todos os sacerdotes e irmandades do Santíssimo Sacramento, e o geral concurso da nobreza e povo, todos cheios de horror e penetrados do mais vivo sentimento, por tão temerária e suprema ofensa, levou a sagrada partícula debaixo de palio para a igreja matriz em numerosa procissão, acompanhada de Sua Excelência, de seu ajudante-de-ordens e do doutor provedor da fazenda real, o secretario do governo e oficiais e militares, que todos antecipadamente tinham concorrido ao palácio.

Finda essa ação fez sua excelência aviso a câmara para que fizesse publicar um luto geral por três dias, e que assim o praticassem também os oficiais militares. Houve também preces na igreja matriz em três dias sucessivos, por tão grande desacato e horrorosa ofensa à divina majestade. No dia quatro houve uma solene procissão em ação de graças, por se dignar a divina majestade que a divina partícula se restituísse ao sagrado santuário da igreja o Reverendo vigário procedeu à devassa sobre esse tremendo crime de lesa-majestade divina para saber a verdade deles, e se houve mais algum delinquente (Idem, p.269).

A narrativa acima exposta mantém uma grande sintonia com outras, de outras partes do Brasil e de Portugal. O motivo de portá-la, ou seja, o de proteger o seu portador, pois “levando-a consigo, não teria pessoa alguma, porque nenhuma arma pegaria fogo, nem no seu corpo entraria bala, chumbo, nem outra coisa alguma que fosse ofendê-lo nem causar-lhe perigo” é extremamente similar aos motivos apresentados por João de Siqueira Varejão Castelo Branco, no Recife setecentista, apresentados por Souza, quando como que

[...] nada de ferro lhe entrava e mostrou-lhe uma grande bolsa que trazia no pescoço. O licenciado [Caetano da Silveira] duvidou, ao que João de Siqueira chamou um moleque da casa, ‘pessoa de pouco entendimento’, ‘e lhe lançou a bolsa ao pescoço e querendo-lhe meter uma espada o não consentiu o denunciante dizendo que em tal não cria, e pelos muitos rogos do denunciante tirou a bolsa. Mas não desistiu de demonstrar os poderes de seu talismã: pendurou a bolsa no próprio pescoço, colocou a espada sobre uma estante do licenciado, ‘pondo a ponta no peito esquerdo, com fúria e ira se meteu pela espada que a envergou, porem não o ofendeu em coisa alguma, e logo ficou fogoso e irado’<sup>5</sup>.

Não há como negar que as finalidades das bolsas usadas pelo acusado acima e o soldado que servia ao governador do Mato Grosso, José Joaquim Ribeiro, fossem as mesmas. Essa sintonia das práticas realizadas no Mato Grosso com as outras partes da Colônia, do continente africano e da Metrópole tem seu sentido reforçado quando se observa que “no Norte do Brasil, ou seja, nas regiões correspondentes ao Estado do Grão-Pará e Maranhão, foi onde mais utilizaram bolsas de mandinga” (SOUZA, 1986, p. 211). O Grão-Pará se tornou um dos espaços de entrada de produtos,

5. ANTT, Inquisição de Lisboa, m.º 27-20, Novos Maços, apud, SOUZA, op. cit.; p. 213-214.

peças e, por conseguinte, valores culturais, a partir de 1742, na região do Mato Grosso. A realização dessa prática, em região tão próxima, pode ter contribuído para a sua proliferação nessas paragens.

A prática da bolsa e, em seu conteúdo, a existência da partícula sagrada, encontrada na bolsa do soldado no Mato Grosso, também fazia história na capitania vizinha. É o que se encontra registrado na denúncia que Raimundo José Bithencurt fez, em 1764, quando da Visitação ao Grão-Pará. Ele conta que tendo alguma suspeita do índio Lazaro Vieira aproveitou um momento de ausência e entrou em sua casa. Lá encontrou em um caixote um embrulho que continha

[...] uma hóstia dobrada em quatro partes embrulhada em um papel de letra redonda com letras vermelhas e pretas que mostrava ser do breviário e sobre esta folha uma capa de papel pardo e [...] logo acharam no mesmo embrulho sete bocadinhos de pedra do tamanho de botões pequenos, e tudo isto que continha o dito embrulho estava ultimamente coberto com uma capa de papelão, e envolto em um pedaço de tafetá encarnado (LVSOGP, 1978, p; 203-204).

No entanto, o uso de duas expressões, a princípio aparentemente apresentadas como sinônimos ganha diferença, quando analisadas nos documentos do Mato Grosso e de outras áreas da colônia. Na visita pastoral de Bruno Pina, em 1785, ao Mato Grosso, quando se observa o início da denúncia de Bithencourt sobre o índio Lázaro Vieira percebe-se que a expressão embrulho é usada para designar o envoltório dos ingredientes do feitiço. Contudo, na mesma denúncia, ela é substituída pela expressão bolsa. É assim que o episódio envolvendo um dos vigários, que acompanham o feitiçeiro que fez a bolsa para Matias, o índio Joaquim, se apresenta na referida denúncia. Enquanto ele acompanhava o padre até a sua casa, onde o religioso iria verificar a existência de materiais para a prática do feitiço, “lhe sacou o dito vigário uma bolsa que levava ao pescoço e levando-a consigo dando buscas na casa do dito índio lhe acharam no fundo de um cesto outra bolsa” (LVSOGP, 1978, 205).

Além da contemporaneidade das práticas de bolsas de mandinga ou de feitiço no Mato Grosso com as outras regiões, chama a atenção o fato do uso diferenciado da expressão bolsa utilizado nos casos do soldado no Mato Grosso, de João de Siqueira no Recife e do índio Lázaro, com os usados nos casos dos índios Matias e Joaquim, para a expressão embrulho.

O uso, em um primeiro momento, da expressão embrulho, é realizado quando os ingredientes são encontrados no caixote do índio Lázaro. Mas, quando se remete ao mesmo conjunto de material, só que pendurado ao pescoço de Joaquim, ele é chamado de bolsa. Mais que uma associação com a ideia de uma bolsa ser usada pendurada, próxima ao corpo, parece que essa expressão se aproxima mais da ideia, conhecida ainda nos dias de hoje, como patuá. Ou seja, a sua eficácia se faz quando de posse do seu protegido junto ao seu corpo.

A expressão embrulho, conforme se buscará explicar, parece cumprir um propósito oposto. Desde a nomenclatura utilizada para ele, como seu ritual, ingredientes e, principalmente sua finalidade, se apresentam de forma bem distinta em relação ao embrulho chamado de bolsa. Talvez por isso ao ser encontrado escondido no caixote ele foi chamado de embrulho e ao ser visto no corpo, de bolsa.

Um relato mato-grossense e um paraense apresentam com riqueza de detalhes a utilização de embrulhos nas práticas de feitiço e suas finalidades. O autor mato-grossense de tal feito é o negro escravo Quiçamá. As fontes que tratam de seu caso trazem novos esclarecimentos sobre essas práticas. A segunda personagem é uma índia de nome Sabina, acusada de práticas de feitiçaria na Visita do Santo Ofício ao Grão-Pará.

A história de Quiçamá é registrada nos autos da Visita Pastoral de Pina, através da acusação Capitão Domingos Carlos de Oliveira. Segundo ele o referido escravo

[...] é feiteiro, ou faz segundo consta por fama, e ter-se achado na mesma casa em que foi preso [com?], corações, além de outros semelhantes que enterrou na porteira do curral dele testemunha, e que isto sabe não já pela fama que o mesmo tem (DVGCEC, 1785, p. 52).

Estes ingredientes foram queimados por um preto forro, chamado Joaquim Moreira, que trabalha para o Capitão denunciante acima. Em seu depoimento, parcialmente apresentado anteriormente no texto, Joaquim explica que

[...] é verdade que ele testemunha queimou na porteira do curral do Capitão Domingos Carlos um lenço de tabaco, que tinha achado enterrado na mesma porteira com muitos ingredientes assim como por couros, contas chamadas caboverde, coraes, e uma argola de ferro, cera, e uma oração do Santíssimo nome de Jesus, e vários poses (sic) e um

pedaço de pano que tinha renda virada, e uns bicos de pássaros, e que ele testemunha queimado veio um negro quartado para a sua alforria pertencente ao Capitão Domingos Carlos de Oliveira, o que digo Capitão Pedro Joze do Amaral o qual se chama Manoel Quiçamá, e é casado, e hoje em dia está preso na Cadeia da Vila do Cuiabá tomar-lhe satisfação pela tal queima, dizendo que não era coisa má, e quis nessa ocasião brigar por causa do tal embrulho... (DVGCEC, 1785, p. 61).

O depoimento de Joaquim fornece uma série de informações. Ele apresenta a existência de uma prática de se enterrar um embrulho para realizar práticas de feitiçaria. Os elementos motivadores, a princípio, podem ser o de fazer o mal ou o bem. Atacar ou defender.

Em depoimento Francisco Bueno Pedroso, homem branco, reforça essa tese ao explicar que Quiçamá “dizia na ocasião das justificações, que aquilo não era feitiço, mas remédio para curar aos outros de feitiço” (DVGCEC, 1785, p. 62).

O texto fornece também as especificidades dos ingredientes do feitiço que o denunciante Francisco Pedroso chama de “um composto de sivandejas” (DVGCEC, 1785, p. 62). Aos ingredientes fornecidos pelo Capitão Domingos e Joaquim, é possível somar os de Francisco Pedroso, que descreve a existência de “um lenço de tabaco encarnado, em que estavam raízes, uns bichinhos, orações, contas, e ervas” (DVGCEC, 1785, p. 62). Por último é a demonstração do conhecimento para anular a prática. Achar o embrulho retirá-lo de onde está e destruí-lo, ateando fogo.

História similar ocorre quando das denúncias da índia Sabina, no Grão-Pará. No entanto, ao contrário de Quiçamá, que tinha fama de feitiçeiro, a referida índia “tinha virtude para descobrir e desfazer os feitiços” (LVSOGP, 1978, 165). Relata em sua denúncia, Manoel de Souza Novaiz, que experimentava “na sua família e escravatura grandes mortandades”. Visando solucionar tais problemas decidiu por chamar Sabina, “depois de ter se valido por várias vezes do exorcismo da Igreja”. Manoel sabia dos feitos da índia porque “era público nesta cidade”. (LVSOGP, 1987, p. 165).

Sabina demonstrou ser muito eficiente, pois

[...] logo que entrou na casa dele denunciante imediatamente saiu ou desceu pela escada a baixo e disse que cavassem no patamal [patamar?] da escada que ali haviam de achar os malefícios. Escavando-se no lugar

que ela apontava se desenterrou um embrulho de um pano já velho e carcomido em que estava uma cabeça de cobra jararaca já mirrada de todo e só com ossos atestando a dita índia que aqueles eram os feitiços de que procediam tantos danos. (LVSOGP, 1978, p.165-166).

Em outra denúncia da mesma visita, mais uma vez encontramos Sabina que “tinha a virtude para descobrir e remediar os males ocultos”. Nessa, ela informa à filha de seus contratantes: “tu estás enfeitçada: e quem te enfeitçou foi uma tapuia que aqui tens em casa” (LVSOGP, 1978, p. 172). Após apontar a índia que acreditava ser a autora do feitiço “mandou abrir um buraco de baixo da cama que estava em casa *térrea*, dele se tirara um embrulho que constava de vários ossos, penas, espinhos, lagartinhos espetados e outras mais coisas” (LVSOGP, 1978, p.172).

Nos casos que envolvem a índia Sabina o propósito das práticas com embrulhos é muito claro: a de fazer o mal a alguém. Ao verificarmos o ritual de enterrar os embrulhos, o local do primeiro caso de Sabina – patamar da escada – local de passagem, e de Quiçamá – a porteira –, outro lugar de passagem, e os ingredientes utilizados, há que se admitir uma similaridade muito grande entre as duas práticas.

Souza registra que “provocar malefícios por meio de feitiços enterrados era procedimento comum no Brasil colônia” (1986, p.172). Logo, também é possível crer que as reações dos escravos do Capitão Domingos para com a prática de Quiçamá e, em especial de Joaquim, ao queimá-la apontam para a crença deles de que, a mesma, estava sendo realizada visando o mal.

As denúncias feitas sobre outro índio no Mato Grosso, podem contribuir no entendimento da finalidade de práticas, com as acima descritas. João Vicente, de alcunha o grande, realizador de uma prática extremamente similar às realizadas por Quiçamá e Sabina, tem as finalidades do ato explicitadas por seus denunciante.

Izabel Gonçalves, índia castelhana, diz que

[...] sabe por ver que o dito João Vicente, por alcunha o grande, juntou uma cabeça e cobra, com outros insetos dentro de uma panelinha, e enterrou diante dela testemunha no pé de um pau em um mato visinho a esta freguesia, e mais não disse, mas que também o Capitão deles índios castelhanos chamado Balthasar desenterrara a dita panela... (DVGCEC, 1785, p. 42).

Os ingredientes utilizados por João, O Grande, são extremamente similares aos utilizados por Quiçamá e os desenterrados por Sabina. A substituição do embrulho pela panelinha apenas reforça o caráter dinâmico que essas práticas possuíram no Brasil em seu caráter adaptativo. Novos elementos foram sendo incorporados a práticas existentes de acordo com o repertório cultural de cada grupo ao adotar uma prática, como a em questão.

Outra demonstração de sintonia entre elas é o ato de desenterrar o feitiço, realizado pelo Capitão de índio Balthasar. Mais que desenterrar ele irá fornecer novos elementos ao caso. Em seu depoimento esclareceu que

[...] é verdade ter visto o tal índio João Vicente a juntar uma cobra com certos insetos assim como a cabeça de sapo, e de outros, e meter tudo em uma cabacinha, e perguntando ele testemunha para que fim preparava aquele ingrediente respondeu-lhe que era para se vingar do Capitão Paulo índio Castelhana, e que, com efeito, depois disso morreria o tal Capitão, e não deu a conhecer se na realidade era feitiço que tinha visto, e feito o tal índio, e assim concluiu o seu sentimento (DVGCEC, 1785, p. 42).

O elemento motivador da prática realizada por João Vicente é claro para Balthasar: uma vingança movida a um Capitão de índios de nome Paulo. Fica também transparente em sua denúncia a crença na eficácia do ato. O Capitão de índios Balthasar é peremptório em afirmar que “com efeito, depois disso morreria o tal Capitão”.

Parece claro que os embrulhos e panelinhas usadas pelo negro Quiçamá e o índio João Vicente, no Mato Grosso, e desenterrados por Sabina, no Grão-Pará, não tinham os mesmos propósitos que as bolsas utilizadas pelo soldado dragão José Joaquim Ribeiro, no Mato Grosso, por João Siqueira, no Recife, e pelo índio Joaquim, no Grão-Pará.

Outro elemento ainda se apresenta como sinal diacrítico entre as duas formas de feitiçaria: os seus ingredientes. As bolsas de mandinga possuem em sua receita alguns ingredientes que aparecem nos universos religiosos como sagrados. Foi esse caráter que gerou a comoção no general e no restante da comitiva em Mato Grosso, quando da descoberta do conteúdo da bolsa utilizada por José Joaquim. A hóstia, o corpo transubstanciado do senhor Cristo-Deus para os católicos, estando fora de seu espaço, também sagrado, a igreja, deixou “todos cheios de horror

e penetrados do mais vivo sentimento, por tão temerária e suprema ofensa”. Para reverter “tão grande desacato e horrorosa ofensa à divina majestade” o governador publicou “luto geral por três dias”, “preces na matriz”, “procissão”, “a restituição da sagrada partícula”, além de abrir devassa sobre o ocorrido (AMADO & ANZAI, 2006, p.269) <sup>6</sup>.

É possível perceber a similaridade de determinados símbolos nesse universo colonial setecentista. Em uma bolsa de mandinga do Grão-Pará, foi encontrado outro objeto sagrado que não constava na receita da bolsa do soldado no Mato Grosso, mas fazia parte do mesmo evento ritualístico católico: a missa. Nela havia “sete bocadinhos de pedra do tamanho de botões pequenos”. Ao verem esses objetos “os padres logo disseram que os dito sete pedacinhos de pedra eram sem dúvida de pedra de Ara [d’ara] <sup>7</sup>”. Suas suspeitas foram confirmadas quando examinaram o altar da igreja e verificaram a pedra do altar “tinha menos em um ângulo o tamanho de dois dedos”. Se não fosse a descoberta da bolsa, provavelmente o furto não seria descoberto, pois, no lugar que faltava a pedra estava “um pedaço de tijolo cortado a mesma feição” que revestido por sua capa disfarçava a retirada do pedaço (LVSOGP, 1978, p. 204).

Souza afirma que “no primeiro quartel do século XVIII, estava, pois definido o casamento da bolsa com a utilização de elementos sagrados” (SOUZA, 1986, p. 214). Dentre eles a pedra d’ara. Em um processo do primeiro quartel do XVIII, ela recolhe a seguinte oração:

Pedra de Ara Pedra de Ara que no mar foste achada, e na terra consagrada, assim como os bispos e arcebispos, frades e clérigos não podem dizer missa sem ti, assim toda aquela criatura que em mim tocar, sem mim não possa estar e me deem quanto tiverem, e contem quanto souberem, e toda a minha fazenda queiram comprar, e ninguém aonde eu estiver possa vender nem comprar (ANTT, Inquisição de Lisboa, n° 1.3777, apud SOUZA, 1986, p. 214.).

6. Isso não quer dizer que elementos do sagrado não pudessem ser utilizados para práticas de malefício ou outras que não visassem necessariamente à proteção. Muitos objetos do sagrado católico eram utilizados em prática que envolvia sexo, violência.

7. A pedra d’ara é uma pedra, geralmente de mármore, colocada sobre uma cavidade no centro do altar de uma igreja católica. Essa cavidade tem por finalidade guardar relíquias sagradas fazendo menção a um costume do cristianismo primitivo de celebrar o Santo Sacrifício sobre o túmulo dos mártires. É sobre a pedra d’ara que são depositados o cálice e a hóstia, peças que compõem um dos mais importantes dos rituais católicos, ou seja, o da transformação do pão e do vinho em corpo e sangue de Cristo.

Apesar de não ter sido encontrada nenhuma referência a pedra d'ara como ingrediente das bolsas de mandinga no Mato Grosso, é fato que ela, de igual forma, como a hóstia, não fez parte de nenhum dos embrulhos ou das receitas dos nossos feiticieiros mato-grossenses pesquisados. Esses dois símbolos sagrados não passariam despercebidos aos olhos do pároco que examinou os objetos de Maria Eugênia. Possivelmente também não passariam aos olhos de Balthasar, que realizou um detalhamento dos objetos contidos no embrulho de Quiçamá, conforme apresentado anteriormente.

Enquanto a hóstia simbolizava o corpo de Cristo, a pedra d'ara representava uma espécie de sustentáculo do sagrado para a missa, a base para a sua realização. Podia também remeter, em uma longa duração, a outras pedras da história e do imaginário europeu, como as pedras de virtude e outras pedras sagradas (SOUZA, 1986, p.214).

\* \* \*

Essas especificidades e simbolismos remetem à importância de se analisar, de forma mais detida, os ingredientes utilizados nas composições dos feitiços. Elas contribuem para o entendimento do lugar das práticas de magia e feitiçaria no universo de americanos, africanos, europeus e seus descendentes e suas ressignificações no Brasil Colônia e, indo além, suas presenças no Mato Grosso.

O simbolismo que impregnava cada um desses ingredientes permitiu à sociedade de então percebê-los como instrumentos utilizados para a prática do bem ou do mal; qualificá-los como elementos de um mundo da elite ou da população mais pobre; percebê-los individualmente como oriundos de uma das matrizes europeias, americanas ou africanas e, coletivamente, como síntese delas. Possuidores dessas interpretações eles foram capazes de organizá-las de acordo com os seus interesses e possibilidades, em busca de respostas às questões desse mundo colonial.

Eles fizeram parte dos rituais dos praticantes de magia e feitiçaria desde a Idade Média, estando presentes nas sociedades europeias, africanas e americanas. De certa forma é possível perceber um conjunto desses elementos, com alguma regularidade, perpassando essa diversidade espaço-temporal e formando um código de símbolos que sintetizavam as diversas percepções sobre eles. Bethencourt afirma que

A escolha dos materiais (a água, o sal, o chumbo, o estanho, a telha, a tesoura, a joeira, o ovo, o prego, o azeite, o grão de cevada), dos espaços (interiores ou exteriores) e dos tempos (de dia ou de noite, ao sol, sob a lua ou as estrelas) não é casual e obedece muitas vezes, a um código simbólico complexo, ligado pela tradição mas adaptado e renovado pela experiência (2004, p.61).

Em relação ao Brasil colonial esse código simbólico permite perceber as suas origens ou tradições, mas também remete para as adaptações geradas pelos contatos entre as diversas matrizes culturais que dialogaram nesse palco dos setecentos.

A lista dos ingredientes era variada. Começando com os exemplos das bolsas, acima expostos, é possível perceber em suas composições ingredientes como a hóstia, a pedra d'ara, orações e fragmentos de textos considerados sagrados, como os breviários. Esses ingredientes remetiam a uma proposta de proteção, de positividade, de bem. Outro grupo de ingredientes se apresenta como representantes do oposto. No lugar da proteção, a agressão, no lugar da positividade, a malignidade; no lugar do bem, o mal. E, enquanto as bolsas apresentam seus ingredientes de origem, predominantemente, da liturgia católica, os outros ingredientes são bem mais polissêmicos, apresentando possibilidades bem mais amplas de interpretações.

É possível retornar a Maria Eugênia para iniciar a lista desses ingredientes do feitiço. Segundo o pároco que denunciou a feiticeira, quando de sua visita à cadeia de Cuiabá, onde ela se encontrava, ele conseguiu com a companheira de cela “ainda que com oposição grande da Maria Eugênia” ingredientes como

[...] dois embrulhos, um com todos os seus bonecos, de varias ridicularias, cabelos, raízes, búzios, cordinhas, e outras coisas que não conheci; e o outro sem mais que algumas sementes e ciscarias por se ter derramado na luta que teve a dita Maria Eugênia com a preta que os sacou<sup>8</sup>.

Segundo Carlos Rosa é possível perceber uma primeira organização no texto do pároco visando diferenciar os objetos, a partir da perspectiva do colonizador. Ele observou que a descrição dos objetos

---

8. Fundo: Governadoria, Grupo: Séc. de Governo, Série: Correspondência Passiva, Local: Cuiabá, 1778, Fot., p. 44 – APMT.

[...] engendra uma ordem sequencial, talvez derivada da “leitura” que o vigário fez dos instrumentos: os “bonecos” vêm em primeiro lugar, destacados, distintos, identificados em sua significação com certa familiaridade; a seguir são colocadas as “ridicularias”, cuja importância fica diluída pela nomeação adjetiva e pela diversidade (“cabelos, raízes, búzios, cordinhas”); depois, aqueles instrumentos suspeitos de remeter a referentes quaisquer, mas que são desconhecidos pelo denunciante: “as coisas que não conheci”; por fim aquelas aparentemente sem significado presumível, meras “sementes e ciscarias” (1986, p.12).

Ele analisou a abordagem do pároco dividindo-a em quatro enfoques. O primeiro que possuíam elementos com significação, certa familiaridade, ou seja, elementos identificados pelos europeus como instrumentos e ingredientes das práticas de feitiçaria. Um segundo grupo de ridicularias que além de diluir a sua importância, como afirmou Rosa, desqualificava, inferiorizava a prática e por desdobramento a sua praticante. Um terceiro conjunto de coisas desconhecidas pelo denunciante, o que demonstrava a existência de ingredientes de matrizes culturais não identificadas pelo olhar do padre. E, por último, coisas sem significados que, possivelmente não foram identificados como símbolos conhecidos por ele nas práticas de feitiçaria, o que pode aproximá-los do grupo anterior.

Antes de realizar um desdobramento dessa análise é importante conhecer, de forma mais abrangente, esse universo de ingredientes encontrados nas fontes. Alguns ingredientes são apresentados de forma lacônica. É o caso do contido na denúncia sobre Francisca Cubas, uma parda mestiça, que utilizava “certos pós para deitar nele testemunha [Gabriell de Magalhaes e Moraes, branco] a fim de querer bem” (DVGCEC, 1785, p.18). Ou do Bento, cabra, que “para lhe curar uma escrava de uma moléstia que tinha o que fez com várias digo com raízes, porém sem efeito...” (DVGCEC, 1785, p. 59).

Um pouco mais explícitos são os ingredientes usados pelo escravo Moxiba para curar. Segundo Pedro José do Amaral, homem branco, ele “ouvio [o viu] curar de feitiço em casa de Úrsula de Campos sogra dele testemunha e, com efeito, usou de umas raízes, e um frango e ali entrou a fazer vários embustes até que apareceu com um manejo de cabelos...” (DVGCEC, 1785, p.66), Em outro caso Izabel Gonçalves, índia castelhana, ao denunciar João Vicente, índio, descreve que “sabe por ver que o dito

João Vicente, por alcunha o grande, juntou uma cabeça e cobra, com outros insetos dentro de uma panelinha” (DVGCEC, 1785, p. 42). Pai Miguel, em sua prática em busca da barra de ouro, faz uso “tendo na mão uma panelinha de barro [...] de óleo, ou azeite” (DVGCEC, 1785, p. 111).

Já em outras denúncias, os ingredientes do feitiço são ofertados com riqueza de variedade. É o que aparece nas denúncias contra o feiticheiro Manoel Quiçamá. Em uma delas um preto forro de nome Joaquim diz ter queimado “um lenço de tabaco”

[...] com muitos ingredientes assim como o por [colocar], couros, contas chamadas caboverde, coraes, e uma argola de ferro, cera, e uma oração do Santíssimo nome de Jesus, e vários poses (sic) e um pedaço de pano que tinha renda virada, e uns bicos de pássaros... (DVGCEC, 1785, p. 61).

Outro denunciante do mesmo escravo, Francisco Bueno Pedroso, homem branco, informa que alguns escravos haviam queimado “ingredientes, que formavam um composto de sivandejas”. Esse composto era formado por “um lenço de tabaco encarnado, em que estavam raízes, uns bichinhos, orações, contas, e ervas” (DVGCEC, 1785, p. 62).

Aplicando a análise de Carlos Rosa em sua leitura do texto do pároco denunciante de Maria Eugênia é possível organizar o conjunto dos ingredientes recolhidos das fontes e expostos acima. Um primeiro grupo é o constituído por aqueles identificados pelos agentes de matrizes europeias, como o pároco. Os bonecos, percebidos por ele no material da feiticheira, fazem parte dos ingredientes de feitiçaria conhecidos pelos europeus desde a Idade Média. Com eles também faziam parte as orações escritas, as espadas, as peneiras, partes de animais, dentre outros, que aparecem acima descritos.

Essa identificação acaba por contribuir com a qualificação dessas práticas e, por conseguinte de seus praticantes, pois remete ao mundo europeu, mundo esse representante de um espaço superior, civilizado e branco. Mesmo que sendo práticas desviantes elas estão inseridas em um espaço visto como acima dos outros.

O segundo grupo, como um contraponto ao primeiro, os das “ridicularias”, visa desqualificar alguns ingredientes do feitiço e, com eles, seus agentes. São os “cabelos, raízes, búzios e cordinhas”. Não que parte desses ingredientes não seja conhecido no universo das práticas europeias. Mas eles são organizados em um conjunto que contém outros elementos,

esses claramente de origem americana e africana, como as raízes e os búzios. Se a Europa é percebida como o espaço da civilização e da ordem, os outros dois representam o da barbárie e da desordem. Desqualificar os ingredientes dessas matrizes culturais significa desqualificar os seus agentes. Ao lado dos ingredientes apontados pelo pároco, para o caso de Maria Eugênia, é possível encontrar outros, como no caso do escravo Quiçamá que, como parte de sua receita, usava “contas chamadas cabo verde” e corais, remetendo a um universo espacial e de elementos naturais utilizados pelas sociedades africanas. São, justamente, os sinais diacríticos identificando os ingredientes como americanos e africanos que os enquadram no grupo das coisas ridículas.

Mas a desqualificação não se limita aos ingredientes de matrizes americanas ou africanas. Uma leitura mais apurada irá demonstrar que o mundo da ordem e da desordem também se faz diferenciar nesses ingredientes. Aqui, além de distinções afro-americanas, outras se fazem presentes. Ricos e pobres, elite e plebe, povo e “arraia miúda” são sutilmente separados. E as práticas de magia e feitiçaria endereçadas aos segundos grupos.

É o que demonstra o simbolismo do “lenço de tabaco” utilizado para envolver embrulhos de feitiço, como os utilizados por Quiçamá. Para o entendimento da leitura que a sociedade fazia desse lenço é possível recorrer a escritores, ainda que posteriores ao tempo pesquisado, como José de Alencar e Machado de Assis, espécies de etnógrafos do cotidiano e da cultura de sua época. Em alguns de seus romances é possível encontrar o lenço de tabaco como elemento de valor ou de composição do figurino dos personagens de suas tramas. Valores e figurinos esses, como quase tudo em seus textos, ensopados de significados.

Ainda que longo, o texto a seguir apresenta uma cena do cotidiano do oitocentos brasileiro. Em um momento do romance *Viúvinha*, José de Alencar busca compor um cenário lúgubre, que irá receber seu personagem Carlos. Para tal ele oferta ao leitor diversos elementos que caracterizem a tipicidade do lugar. Primeiro, o espaço físico: “O interior do edifício correspondia dignamente à sua aparência. A sala, se assim se pode chamar um espaço fechado entre quatro paredes negras, estava ocupada por algumas velhas mesas de pinho”. Nesse espaço “Cerca de oito ou dez pessoas enchiam o pequeno aposento: eram pela maior parte

marujos, soldados ou carroceiros que jantavam”. Os homens estavam assim dispostos: “alguns tomavam a sua refeição agrupados aos dois e três sobre as mesas; outros comiam mesmo de pé, ou fumavam e conversavam em um tom que faria corar o próprio Santo Agostinho antes da confissão”. A tela proposta pelo autor continua a ser pintada. No cenário composto “uma atmosfera espessa, impregnada de vapores alcoólicos e fumo de cigarro, pesava sobre essas cabeças e dava àqueles rostos um aspecto sinistro”. A cena agora ganha iluminação: “A luz que coava pelos vidros embaciados da janela, mal esclarecia o aposento e apenas servia para mostrar a falta de asseio e de ordem que reinava nesse couro do vício e da miséria”.

É nesse cenário que “no fundo, pela fresta de uma porta mal cerrada, aparecia de vez em quando a cabeça de uma mulher de 50 anos, que interrogava com os olhos os fregueses e ouvia o que eles pediam”. Ela era “a dona, a servente e ao mesmo tempo cozinheira dessa tasca imunda”. Para fortalecer o tipo social, próprio da cena proposta pelo autor ela é descrita com

[...] a cabeça, coberta com uma espécie de turbante feito de um lenço de tabaco, retirava-se e, daí a pouco, aparecia um braço descarnado, que estendia ao freguês algum prato de louça azul cheio de comida, ou alguma garrafa de infusão de campeche com o nome de vinho (ALENCAR, 1870, s/p.).

A segunda utilização do simbolismo do lenço é realizada por Machado de Assis em Memórias póstumas de Brás Cubas. Buscando justificar a manutenção de um embrulho achado, contendo dinheiro, o personagem afirma que “não se perdem cinco contos, como que se perde um lenço de tabaco” (ASSIS, 1994, p. 26).

\* \* \*

Os dois exemplos acima servem para demonstrar o lugar do lenço de tabaco em nossa sociedade. Utilizado originariamente para assuar o nariz depois do uso de rapé, ele é associado, por José de Alencar, a um espaço social, “Couto do vício e da miséria”, onde “faria corar o próprio Santo Agostinho”, frequentado por pessoas da plebe: marujos, soldados e carroceiros. É nele que a pessoa que se caracteriza ao mesmo tempo como “a dona, a servente e ao mesmo tempo cozinheira dessa tasca imunda” se

apresenta utilizando o lenço de tabaco, caracterizando-o como peça de figurino da personagem que ocupa a posição de servir aos representantes da base dessa sociedade.

Por sua vez Brás Cubas, na tentativa de desqualificar o dono do dinheiro perdido, demonstra a sua irresponsabilidade ao tratar algo de tamanha importância, os cinco contos, contrapondo a algo tão sem valor, um lenço de tabaco.

A presença do lenço de tabaco como ingrediente das práticas de feitiçaria remete a um material associado à sujeira – limpar o nariz – e aos grupos sociais mais baixos da nossa sociedade, quer sejam eles escravos ou livres, brancos, negros, índios ou mestiços. Mas, todos eles, parte da plebe e separado do povo que utilizando ou não tem como símbolo de seu status outro tipo de lenço: o de seda.

Voltando à interpretação de Carlos Rosa sobre a organização valorativa que o padre fez em relação aos pertences de Maria Eugênia, restam ainda o terceiro e o quarto grupo. No terceiro estavam as coisas desconhecidas por ele. Esse é um momento onde ocorre um silêncio nas fontes. Não é possível descrever os objetos. Mas, isso não impede de se pensar que o desconhecimento do padre pode encobrir aquilo que possui significados emblemáticos, identificadores desses universos culturais nas práticas realizadas. Indo além, perceber uma fase de construção sincrética dos objetos dessas práticas, onde elementos das diferentes matrizes culturais ressignificavam elementos de outras culturas mas também apresentavam outros que, com o tempo, passaram a fazer parte dessa receita-síntese dos ingredientes do feitiço.

De igual forma é possível pensar o último grupo. Aquilo que aparentemente é sem significado, mas não desconhecido para o religioso, pode compor um grupo de elementos ressignificados e reapropriados que não eram identificados pelo padre como ingredientes associados às referidas práticas até aquele momento.

Assim, o primeiro e o segundo grupo apresentados estariam inseridos no “código simbólico complexo” expresso por Bethencourt, como pertencentes ao campo da “tradição”, enquanto os dois últimos estariam associados à adaptação e a renovação, feitas pela experiência (2004, p.61).

As especificidades das bolsas de mandingas e dos embrulhos de feitiço e seus respectivos conjuntos de componentes podem contribuir, um pouco mais, na compreensão da sociedade escravista mato-grossense e de sua sintonia com o resto da Colônia e do Império português. Em uma primeira análise, elas representam a lógica cultural da bipolaridade entre o bem e o mal, práticas extremamente incutidas na cultura tecida por africanos, americanos e europeus no Brasil. Indo além, é possível perceber que a compreensão e sintonia de nossos praticantes de magia e feitiçaria com esse universo cultural se desdobrou em produtos, mercadorias, visando atender a variada busca de seus clientes: ora para a proteção, ora para a agressão. Nesse mundo colonial onde a sociedade escravista vivia uma lógica de afastamentos e aproximações entre seus membros e grupos, as referidas práticas contribuíram para a diminuição das adversidades vividas pelos praticantes que, como foi apresentado acima, acabam por se concentrar em africanos, indígenas e seus descendentes.

É possível ainda perceber que essas práticas faziam parte de um tipo de trabalho bastante desenvolvido na colônia, principalmente a partir do século XVIII, através da chamada escravidão de ganho. Os nossos produtores e vendedores de bolsas de mandinga e embrulhos de feitiço acabaram por se constituir em uma espécie específica dessa modalidade de trabalho escravo: a feitiçaria de ganho. Como a escravidão de ganho, essa modalidade também beneficiava senhores e escravos, o que possibilitava uma maior permissividade para sua prática na sociedade de então (SÁ JUNIOR, 2008, p. 289).

---

#### THE BAGS OF MANDINGO AND PACKAGES FOR SPELL IN MATO GROSSO EIGHTEENTH

**Abstract:** This article aims to contribute in the understanding of the society from Mato Grosso in the 18th century and, more specifically, the uses of sorcery and witchcraft, through its role in this society and how its social agents stand in front of these immaterial questions. Going farther, it seeks for establishing specificity in the use of “bags of Mandingo” and “packages for spell” and associates them with the religious logic that constitutes the colony over the three centuries of Africans, Americans and their descendants living together.

**Keywords:** Anthropology, History, Sorcery, Witchcraft, Mato Grosso XVIII

---

## REFERÊNCIAS

**Livros:**

ALENCAR, José de. 1870. *A Viuvinha*. Texto em formato eletrônico: [www.bibvirt.futuro.usp.br/index.php/content/view/full/1870](http://www.bibvirt.futuro.usp.br/index.php/content/view/full/1870)

ASSIS, Machado de. 1994. Memórias Póstumas de Brás Cubas. In: *Obra completa*. Vol. I, Rio de Janeiro, Nova Aguilar.

AMADO, Janaina; ANZAI, Leny Caselli. 2006. *Anais de Vila Bela: 1734-1789*. Cuiabá: Carlini e Carniato: EdUFMT.

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

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

DVGCEC - *Devassa da Visita Geral da Comarca Eclesiástica de Cuiabá*. (1785), Visitador Bruno Pina, Série Visitas Pastorais, Notação VP3, (transcrição datilografada).

HOLANDA, Sérgio Buarque de. 1976. *Monções*. São Paulo: Editora Alfa-ômega.

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

NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. 2004. *Bruxaria e história: as práticas mágicas no Ocidente cristão*. Bauru: EDUSC.

ROSA, Carlos Alberto. O Caso Maria Eugenia. 1986. *Diário Oficial do Estado de Mato Grosso - Suplemento Mensal Ano I*. Cuiabá: 31 de julho de 1986.

SILVA, Alberto da Costa e. 2002. *A manilha e o libambo: a África e a escravidão de 1500 a 1700*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira / Fundação Biblioteca Nacional.

SOUZA, Laura de Mello e. 1986. *O Diabo e a terra de Santa Cruz. Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras.

TAUNAY, Afonso d'Escragolle. 1981. *Relatos monçoeiros*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia.

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

**Artigos em Periódicos:**

CALAINHO, Daniela Buono. 2002. Magias africanas no Império colonial português. *VII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais*, 2002, Rio de Janeiro. VII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais.

CALAINHO, Daniela. 2004. "Inquisição em África: africanos penitenciados pela inquisição portuguesa". *Revista Lusófona de Ciência das Religiões - Ano III*,

2004 / n.º 5 – 47-63, Disponível em: <http://cienciareligioes.ulusofofona.pt/47-64-DanielaCalainho.pdf>, capturado em 15 de setembro de 2005.

COELHO, Filipe José Nogueira. 1850. Memórias cronológicas da Capitania de Mato Grosso: principalmente da Provedoria da Fazenda Real e Intendência do Ouro. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 2º. Trimestre de 1850.

#### **Teses acadêmicas:**

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

SÁ JUNIOR, Mario Teixeira de. 2008. *Malungos do sertão: cotidiano, práticas mágicas e feitiçarias no Mato Grosso setecentista*. Tese de doutorado. Assis: UNESP/ASSIS.

---

#### SOBRE O AUTOR

**Mário Teixeira de Sá Júnior** - Doutor em História pela Universidade Estadual de São Paulo e professor Adjunto da Universidade Federal da Grande Dourados.

---

Recebido para publicação em 03/05/12

Aceito para publicação em 27/07/12