



**UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA - UNEB  
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS HUMANAS – CAMPUS IV  
COLEGIADO DE HISTÓRIA**

**DE REZAS E CURAS: PRÁTICAS RELIGIOSAS NA CHAPADA DIAMANTINA  
(MORRO DO CHAPÉU, BAHIA, SEGUNDA METADE DO SÉCULO XIX)**

**FRANCISCO TANILSON DE LIMA GOIS**

**JACOBINA-BA  
2024**

**FRANCISCO TANILSON DE LIMA GOIS**

**DE REZAS E CURAS: PRÁTICAS RELIGIOSAS NA CHAPADA DIAMANTINA  
(MORRO DO CHAPÉU, BAHIA, SEGUNDA METADE DO SÉCULO XIX)**

Monografia apresentada à Universidade do Estado da Bahia – UNEB, Departamento de Ciências Humanas, Campus IV Jacobina, Colegiado de História, curso de História, como pré-requisito parcial para a obtenção do grau de licenciatura em História.

Orientador: Prof. Dr. Jackson André da Silva Ferreira

**JACOBINA-BA  
2024**

**FRANCISCO TANILSON DE LIMA GOIS**

**DE REZAS E CURAS: PRÁTICAS RELIGIOSAS NA CHAPADA DIAMANTINA  
(MORRO DO CHAPÉU, BAHIA, SEGUNDA METADE DO SÉCULO XIX)**

Monografia apresentada à Universidade do Estado da Bahia – Uneb – Departamento de Ciências Humanas – Campus IV/Jacobina, Colegiado de História, Curso de História, como pré requisito parcial para a obtenção do grau de licenciatura em História

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Jackson André da Silva Ferreira (Orientador)  
Universidade do Estado da Bahia (UNEB)

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Elisangela Oliveira Ferreira  
Universidade do Estado da Bahia (UNEB)

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Tânia Maria Pinto de Santana.  
Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB)

## AGRADECIMENTOS

Primeiramente agradeço a Deus por toda força proporcionada nessa caminhada

Quero agradecer também a principal pessoa que me manteve de pé e motivado a prosseguir na caminhada da graduação mesmo pensando em desistir em vários momentos, a minha esposa Fernanda Santos de Lima Gois. Sem ela, com toda certeza do mundo, não teria completado esse percurso, principalmente nas adversidades de Saúde que quase me impediram de continuar, ela estava lá para não deixar eu cair. Foi ela quem me sustentou quando eu mais precisava, e foi por ela que minha maior motivação nasceu para tornar minha vida mais feliz, minha filha Luna Lima Gois.

Agradeço aos meus pais Cícero Batista Gois e Tania Maria Cruz de Lima Gois, que sempre acreditaram em todos os meus sonhos, e que sempre me motivaram mesmo com todos os sacrifícios, nunca deixaram faltar nada para que eu conseguisse chegar onde eu cheguei. E com a mesma força, agradeço aos meus avós maternos, Francisco Ferreira Lima e Francisca da Cruz Lima. Sou agraciado por poder dizer que tive a presença dos meus avós próximos de mim para me ajudar quando eu precisava.

Especialmente gostaria de agradecer a Companhia de Jesus, por ter me apresentado não só a Cristo amigo, mas sempre me ensinou a procurar ser melhor. A entender que a vida com Cristo, não está somente na vida religiosas, mas na vida em comunidade e sempre procurando seu “Magis”.

Aos professores da Universidade do Estado da Bahia, especialmente ao Prof. Dr. Jackson André da Silva Ferreira, por ter aceitado a me conduzir na caminhada da pesquisa acadêmica até a finalização deste trabalho. Agradeço também ao Prof. Dr. Cândido Eugênio Domingues de Souza, a Prof. Dr.<sup>a</sup> Elisangela Oliveira Ferreira e ao Prof. Dr. Ricardo dos Santos Batista, por toda ajuda conduzida nas conversas durante a elaboração desse trabalho.

A todos os meus amigos e companheiros que estão presentes na minha vida, tornando esse processo mais fácil, em especial aos meus amigos de infância Francisco Iran, Francisco Inácio, Iago Maciel, Yan Crisóstomo e todos do Mondubim, bairro que nasci em Fortaleza. Ao Ceará Sc, que foi meu desafogo e desespero durante todo esse processo

E por fim, quero agradecer ao Pe. Geraldo Coelho de Almeida, SJ ( in memoriam), por toda ajuda, e conselho que me deste em vida. Um amigo que me acolheu quando cheguei em uma cidade diferente. Quando a mudança de vida foi grande e poucas pessoas foram capazes de me acolher. E ele com a forma brincalhona e ao mesmo tempo séria que tinha, soube me aconselhar, mesmo que por pouco tempo, mas foi o suficiente para ser marcante na minha vida.

“Não é o muito saber que sacia e satisfaz a  
alma, mas o sentir e saborear intensamente as  
coisas”

Santo Inácio de Loyola

## RESUMO

No sertão baiano do século XIX, as crenças religiosas desempenhavam um papel significativo na vida das comunidades locais, influenciando não apenas a esfera espiritual, mas também aspectos sociais, culturais e até mesmo políticos. A religiosidade sertaneja era profundamente enraizada em tradições ancestrais e em uma relação estreita com a natureza, manifestando-se em uma variedade de rituais e cerimônias que permeavam o cotidiano das pessoas. As devoções ou o uso de uma prática popular, devem ser correlacionadas com a história ou experiência de vida exercida por quem o faz. Este trabalho tem por objetivo analisar práticas relacionadas à religiosidade popular existentes no sertão baiano, como o devocional popular a santos e as práticas de cura, especificamente na vila de N. S. da Graça do Morro do Chapéu, Chapada Diamantina, no século XIX. A pesquisa pretende apresentar os aspectos da cultura religiosa na região de Morro do chapéu, relacionando a cultos da ortodoxia católica como a devoção aos santos taumaturgos em busca da cura, mas também as práticas de cultura ligada às tradições afro-brasileira e indígena, dentro delas as práticas ligado a curandeirismos e o uso de plantas consideradas medicinais, e casos ligados à feitiçaria. Utilizei como fontes, documentos eclesiásticos da Paróquia de Nossa Senhora da Graça e processos criminais abrigados no Fórum Clériston Andrade, arquivos localizados na cidade do Morro do Chapéu.

**Palavras-chave:** Religiosidade, Práticas de Cura, Sertão Baiano, Século XIX

## **ABSTRACT**

In the 19th century Bahian hinterland, religious beliefs played a significant role in the lives of local communities, influencing not only the spiritual sphere but also social, cultural, and even political aspects. The religiosity of the hinterland was deeply rooted in ancestral traditions and a close relationship with nature, manifesting in a variety of rituals and ceremonies that permeated the daily lives of people. Devotions or the use of a popular practice should be correlated with the history or life experience of those who practice it. This work aims to analyze practices related to popular religiosity existing in the Bahian hinterland, such as popular devotion to saints and healing practices, specifically in the village of Nossa Senhora da Graça do Morro do Chapéu, Chapada Diamantina, in the 19th century. The research intends to present aspects of religious culture in the Morro do Chapéu region, relating to cults of Catholic orthodoxy such as devotion to thaumaturgic saints in search of healing, but also cultural practices linked to Afro-Brazilian and indigenous traditions, including healing practices and the use of plants considered medicinal, as well as cases related to witchcraft. Sources used include ecclesiastical documents from the Parish of Nossa Senhora da Graça and criminal proceedings housed in the Clériston Andrade Forum, archives located in the city of Morro do Chapéu.

**Keywords:** Religiosity, Healing practices, Bahian hinterland, 19th century

## **LISTA DE ILUSTRAÇÃO**

MAPA – Bahia: Divisão territorial e administrativa em 1889

19

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>10</b>
1.1	MOTIVAÇÃO E TRAJETÓRIA.....	10
1.2	METODOLOGIA.....	11
1.3	DIVISÃO DE CAPÍTULOS.....	14
<b>2</b>	<b>MORRO DO CHAPÉU: RELIGIOSIDADE POPULAR ATRAVÉS DE PROCESSOS CRIMINAIS .....</b>	<b>17</b>
2.1	MORRO DO CHAPÉU .....	17
2.2	O SERTÃO E A FÉ .....	20
2.3	PRÁTICAS DEVOCIONAIS E RITUAIS ASSOCIADOS ÀS IMAGENS.....	26
2.4	PROCESSOS CRIMINAIS COMO FONTE PARA ESTUDAR A RELIGIOSIDADE DO SERTÃO.....	28
<b>3</b>	<b>QUE FEITIÇO É ESSE? .....</b>	<b>31</b>
3.1	A RELIGIOSIDADE COMO FUGA DAS MAZELAS .....	35
3.2	O MALDITO SAPO.....	37
3.3	A SIMBOLOGIA E FUNÇÃO DOS AMULETOS E SACRAMENTAIS PARA A CURA POPULAR .....	40
3.4	TRADIÇÃO E SAÚDE: O PAPEL DAS ERVAS CURATIVAS .....	43
<b>4</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>46</b>
<b>5</b>	<b>FONTES.....</b>	<b>49</b>
<b>6</b>	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>50</b>

# 1 INTRODUÇÃO

## 1.1 MOTIVAÇÃO E TRAJETÓRIA

A Chapada Diamantina, situada no coração do Estado da Bahia, é uma região conhecida por suas paisagens deslumbrantes e sua rica diversidade cultural. Durante a formação econômica da região, essa área se destacou pela intensa atividade ligada à mineração e à criação de gado, que atraíram uma população diversa. Morro do Chapéu, um dos municípios mais notáveis da Chapada, emergiu como um centro importante, não só pela sua relevância econômica, mas também como um espaço de confluência de diferentes tradições culturais.

No século XIX, a sociedade de Morro do Chapéu era marcada por uma complexa tapeçaria cultural, resultado do encontro entre sertanejos, africanos e indígenas. Essa diversidade étnica e cultural propiciou um ambiente onde múltiplas práticas religiosas floresceram e se entrelaçaram. Em um cenário onde as práticas religiosas eram marcantes, o catolicismo se misturava às religiões afro-brasileiras e às tradições indígenas, criando uma religiosidade popular única e multifacetada. As práticas de cura, essencialmente ligadas às crenças religiosas, eram mediadas por figuras de autoridade espiritual, como curandeiros, rezadores e benzedores, que combinavam elementos de diferentes tradições para oferecer tratamentos que abordam não apenas o físico, mas também o espiritual e o emocional. Essa múltipla tradição religiosa e essa amalgamação de culturas foi o que me motivou a escolher esse tema como objeto de pesquisa durante a graduação.

Quando ingressei na graduação, sempre mostrei interesse em estudar a diversidade religiosa existente no Brasil. Minha primeira justificativa vem da minha experiência de vida, onde, na minha juventude, me debrucei na espiritualidade católica conduzida pela Companhia de Jesus, onde ingressei na formação da vida religiosa. Durante os quase quatro anos que fiz parte das obras ligadas aos Jesuítas no Brasil, fui apresentado a um aspecto único da religiosidade popular brasileira. Em Salvador, uma das etapas de formação na Companhia, pude me deparar com várias manifestações católicas que se integravam junto às práticas afro-brasileiras. Devoções a santos que tinham uma particularidade com o povo preto, que tinha em suas origens a mazela da escravidão, como São Benedito, me encantaram e motivaram a conhecer como se formou essa cultura das tradições de fé que existiam, principalmente na Bahia. Sendo natural de Fortaleza no estado do Ceará, e vindo residir no sertão baiano, pude me deparar de forma imediata com práticas sincréticas ligadas a cultura afro-brasileira, e isso me abriu a curiosidade de conhecer mais dessa cultura religiosas.

O presente trabalho é fruto de um interesse pessoal, ligado às oportunidades que a Universidade do Estado da Bahia me proporcionou. No segundo semestre, concorri e passei para estagiário do ALFORJES – Núcleo de História, Educação e Acervo Digital, coordenado pelo Prof. Dr. Jackson André da Silva Ferreira. O estágio era para desenvolver pesquisa através do preenchimento de um banco de dados sobre casamento criado pelo professor. Selecionado, comecei a realizar o trabalho, fazer leituras e tive acesso à documentação de Morro do Chapéu. Trabalhar com casamento a partir dos livros da Igreja era uma possibilidade de pesquisar sobre aspectos relacionados à religião. Junto com o estágio, cursei, por recomendação do orientador, a disciplina de Província da Bahia no Império Brasileiro. Como estava trabalhando com documentação do século XIX e por ser ainda do segundo semestre do curso, era importante, como de fato foi, entender o período. Trabalhar com essa documentação e ainda conhecer um pouco mais sobre o contexto, lendo sobre alguns temas que envolviam discussões sobre religiosidade (Cemiterada, 1836; as concepções sobre a morte e o morrer; religiosidade negra; a presença das irmandades negras na Bahia) me fez ter certeza do meu objeto de pesquisa. Ingressei posteriormente no programa de bolsas de iniciação científica, onde, na pesquisa das fontes para desenvolver o trabalho, pude encontrar outros documentos que me ajudariam ainda mais a entender as práticas religiosas existentes na região do sertão da Bahia.

Com essas manifestações de interesse e com a documentação que tive acesso, pude estabelecer a problemática de pesquisa central deste estudo, que é mostrar como as práticas religiosas na Chapada Diamantina, especificamente em Morro do Chapéu, foram influenciadas pela interação entre diferentes tradições culturais, incluindo religiões afro-brasileiras, indígenas e catolicismo, durante o século XIX, e sua importância para a construção de uma cultura popular única que existe no sertão brasileiro. Esta questão orienta a investigação das complexas dinâmicas culturais que definiram as interações culturais e contribuíram para a formação de uma religiosidade popular distinta

## 1.2 METODOLOGIA

O trabalho que apresento está relacionado com o que foi desenvolvido durante a iniciação científica. Em levantamento documental realizado no início, fiz a transcrição de quatro documentos fundamentais. O primeiro documento transcrito foi o livro de tomo da Paróquia Nossa Senhora da Graça de Morro do Chapéu. Os livros de tomo têm grande valor histórico para a Igreja Católica. Eles registram acontecimentos históricos, atos significativos e

procedimentos administrativos das paróquias, seminários e santuários. Esses livros não apenas documentam o catolicismo, mas também oferecem informações sobre o desenvolvimento da sociedade civil. Dentro das páginas amareladas, encontravam-se não apenas registros burocráticos, mas também testemunhos tangíveis da fé e devoção dos fiéis. Entre esses testemunhos, as imagens de santos ocupavam um lugar de destaque. Cada representação visual de um santo contava uma história, uma história de devoção, esperança e intercessão divina. Para os membros da comunidade religiosa do século XIX, essas imagens não eram apenas figuras decorativas, mas símbolos tangíveis de sua conexão com o divino. Ao folhear as páginas do livro de tomo e se deparar com as representações dos santos, os fiéis eram lembrados de suas crenças, de suas promessas e das graças que buscavam alcançar através da intercessão destes santos. Além disso, o livro de tomo servia como uma espécie de mapa espiritual, revelando as devoções particulares e os santos mais reverenciados pela comunidade. Essas informações eram preciosas não apenas para os historiadores, mas também para os próprios fiéis, pois ajudavam a fortalecer os laços comunitários e a manter viva a tradição religiosa.

A outras fonte que uso para o trabalho, são os processos criminais cuja motivação do crime está diretamente influenciada por práticas religiosas e espirituais que vão ser incorporadas às práticas de cura do corpo, mas também ligadas, como é informado nos documentos, à feitiçaria. Localizei três documentos criminais que indicam a presença de práticas de curas e da religiosidade para além da ortodoxia católica. O primeiro processo é contra Manoel Agostinho, Joaquim Jacá, Luiz Carneiro de Campos, João de Tal, filho de Julião da Congonha e mais quatro pessoas, e trata de uma agressão física e sequestro de uma suposta curandeira. Ela estava sendo acusada, pelos agressores, de provocar a morte da mulher de um deles. Nesse processo são mencionados a presença de frascos com substâncias, defumadores, etc. Um segundo processo, um sumário de culpa contra José Gonçalves de Almeida e Florêncio de Tal (cunhado de José Monteiro), onde aparece a informação de que um dos envolvidos teria tido o ferimento coberto com um emplastro de mastruz (*Chenopodium ambrosioides*). O mastruz, em alguns lugares, também é conhecido como erva-de-santa-maria, nome sugestivo e ligado à religião. E o terceiro processo contra José Cassiano de Moraes e sua mulher Maria Lourença de Moraes, Manoel Valério da Silva Canaverde (como mandantes) e José Cigano e Feliciano Rodrigues da Costa, trata de uma agressão física em que o acusado, supostamente, teria mandado espancar a vítima em razão de ela ter enviado, segundo ele, um sapo enrolado em papel para sua mulher.

Superada a época em que somente os grandes feitos e a vida dos grandes “heróis” ocupavam o centro da pesquisa histórica, passou-se a questionar quais os métodos e fontes poderiam ser utilizados para se remontar a história dos personagens inominados; das classes

que não receberam um tratamento especial e que não tiveram a sua vida e cotidiano estampados nos documentos oficiais. A micro-história representa a prática historiográfica que, valendo-se de novas abordagens, novos objetos e, sobretudo, de novas metodologias, viabilizou e impulsionou a pesquisa dos aspectos cotidianos das sociedades passadas e dos comportamentos sociais, antes relegados pela história. Carlos Ginzburg, com o clássico “O queijo e os vermes”<sup>1</sup>; onde o livro narra a vida de Domenico Scandella, também conhecido como Menocchio, um moleiro italiano do século XVI. O autor utiliza a metodologia da micro-história, focando em detalhes aparentemente insignificantes. Natalie Zemon Davis e o livro “O retorno de Martin Guerre”<sup>2</sup>. O livro também segue a abordagem da micro-história, onde conta a história de Martin Guerre, um camponês francês do século XVI que desaparece e retorna anos depois. Davis examina detalhes cotidianos, como a vida rural e as relações familiares, para revelar questões mais amplas sobre identidade e comunidade. A obra destaca como eventos aparentemente pequenos podem ter implicações significativas na história. Esses autores, valendo-se dos parâmetros da micro-história, destacaram-se por produzir obras que chamaram a atenção dos leitores não só pela abordagem de novos temas, como também por possibilitar um encontro com a história feita de rostos humanos, de personagens reais com nomes e características próprias.

Com esse contexto, justifico o uso dos processos criminais para estudar a história do sertão baiano, deixando de lado as grandes figuras e analisando, através de pequenos detalhes, a vivência e a construção da população sertaneja e também da cultura desse local. É a partir de exemplos como estes que podemos conjecturar que a micro-história, aliada à análise dos processos criminais, ao lidar com o “fragmento”, consegue enxergar uma questão social mais ampla ou um problema histórico ou cultural significativo que foge ao alcance das pesquisas generalizantes. Em “O Grande Massacre de Gatos e outros episódios da História Cultural Francesa”<sup>3</sup>, Darnton demonstra como é possível, por meio da análise de documentos aparentemente opacos, descrever uma série de elementos que compunham a cultura local de outros povos e, ainda, a vida de trabalhadores, de suas rotinas, costumes, suas visões e percepções de mundo. O relato da vida do Menocchio, personagem da obra de Ginzburg, também é um exemplo clássico do trabalho da micro-história que, partindo da história de um sujeito específico, presta-se a reconstituir não só uma trajetória individual de destaque, como

---

<sup>1</sup> GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição. Editora Companhia das Letras, 2017.

<sup>2</sup> DAVID, Natalie Zemon. **O retorno de Martin Guerre**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987

<sup>3</sup> DARNTON, Robert. **O Grande Massacre de Gatos**: e outros episódios da história cultural francesa. – São Paulo: Graal, 201

também o cotidiano de uma comunidade, seu contexto cultural e sistemas repressivos. Os processos-crime oferecem informações históricas relevantes. Essas fontes não apenas esclarecem fatos específicos envolvendo poucos personagens, mas também permitem reconstruir o comportamento de toda uma sociedade. Valendo-se do paradigma indiciário, os historiadores podem remontar realidades a partir desses processos, revelando valores, representações e costumes peculiares. O historiador brasileiro Ronaldo Vainfas, também mostra esses seus estudos, a riqueza de detalhes que o processo criminal, se bem documentado é rico em fatos ou personagens, que privilegia um exame qualitativo, em particular por meio da metodologia da micro-história, na qual, quanto mais detalhes, mais possibilidades para compreensão do passado<sup>4</sup>. Ronaldo Vainfas, historiador brasileiro, contribuiu significativamente para a compreensão da micro-história. Em seu livro “Os Protagonistas Anônimos da História: micro-história” Vainfas explora esse gênero historiográfico surgido na Itália, inspirado pela coleção “Microstorie”, dirigida por Carlo Ginzburg e Giovanni Levi e publicada pela editora Einaudi entre 1981 e 1988<sup>5</sup>.

A micro-história opera com uma escala de observação reduzida, explorando exaustivamente fontes e preocupando-se com a narrativa literária. Ela se concentra em temas ligados ao cotidiano de comunidades específicas, situações-limite e biografias de personagens extremos, muitas vezes vultos anônimos que passariam despercebidos na multidão. Vainfas desfaz equívocos sobre a micro-história, mostrando que ela não é apenas história cultural ou história das mentalidades. Ele dialoga com a historiografia francesa, especialmente o movimento de Annales, para demonstrar que a prática microanalítica não se define apenas pelos temas de pesquisa, mas também pelos objetos e metodologias utilizadas.<sup>6</sup>

### 1.3 DIVISÃO DE CAPÍTULOS

Este trabalho está estruturado em dois capítulos principais, cada um focando em diferentes aspectos das práticas religiosas e curativas na Chapada Diamantina, especificamente na vila de Morro do Chapéu, Bahia, durante a segunda metade do século XIX.

No capítulo 1, intitulado Morro do Chapéu: Religiosidade Popular Através de Processos Criminais, abordo a história e a formação socioeconômica de Morro do Chapéu, uma região

---

<sup>4</sup> VAINFAS, Ronaldo. **Os protagonistas anônimos da história: micro-história**. Editora Campus, 2002.

<sup>5</sup> GUIMARÃES, Lucia Maria Paschoal. **Os protagonistas anônimos da história: micro-história**. Resenha de: VAINFAS, RONALDO. Revista Brasileira de História, Rio de Janeiro, p. 2002

<sup>6</sup> Ibidem

marcada pela diversidade cultural e religiosa. A análise foca na interseção entre as práticas religiosas populares e o sistema judiciário, utilizando processos criminais como fontes primárias para entender a vivência religiosa da população local. Examinamos como as práticas devocionais e os rituais associados às imagens sacras se manifestavam no cotidiano dos moradores. Além disso, investigo como a justiça secular lidava com as expressões de fé popular, revelando tensões e negociações entre o oficial e o informal. Este capítulo busca demonstrar como a religiosidade moldou a identidade cultural da região, evidenciando a importância das práticas religiosas como um meio de coesão social e resistência cultural.

No capítulo 2, que tem o título; *Que Feitiço é Esse?* investigo detalhadamente a utilização de feitiços e amuletos nas práticas de cura popular na Chapada Diamantina. A pesquisa se concentra na análise dos processos criminais que documentam casos de feitiçaria e práticas curativas, proporcionando uma visão aprofundada sobre as crenças e rituais que permeavam a vida dos sertanejos. Examinamos a função simbólica dos amuletos e sacramentais, que frequentemente combinavam elementos de diversas tradições culturais, incluindo influências indígenas, afro-brasileiras e católicas. Discuto o papel das ervas curativas e como o conhecimento sobre plantas medicinais era transmitido e preservado entre as gerações. Além disso, este capítulo explora a religiosidade como um meio de enfrentar as dificuldades cotidianas, evidenciando como a fé e as práticas de cura ofereciam não apenas alívio físico, mas também conforto espiritual e psicológico aos moradores de Morro do Chapéu.

No campo da História, o tema permite uma análise aprofundada das dinâmicas sociais, culturais e religiosas que moldaram a vida das pessoas na Chapada Diamantina durante o século XIX. Ao examinar as interações entre diferentes tradições religiosas e culturais, esse estudo amplia nosso entendimento das complexidades da experiência humana no passado e nos ajuda a contextualizar eventos históricos dentro de perspectivas mais amplas. Além disso, ao investigar as estratégias de resistência e adaptação das comunidades locais, essa pesquisa contribui para uma compreensão mais completa das formas como as pessoas lidam com desafios e adversidades históricas. Essa contribuição acadêmica pode informar não apenas estudos futuros sobre a história regional do Brasil, mas também pesquisas em disciplinas relacionadas, como antropologia, sociologia e estudos culturais.

Dessa forma, o trabalho intitulado "*De Rezas e Curas: Práticas Religiosas e Artes de Curar na Chapada Diamantina (Morro do Chapéu, Bahia, século XIX)*" não apenas resgata e preserva a riqueza cultural e histórica dessa região do Brasil, mas também oferece uma contribuição significativa para o conhecimento acadêmico e para o entendimento das interações entre religião, cultura e sociedade. Ao promover o respeito pela diversidade cultural e fornecer

insights valiosos para abordagens contemporâneas de saúde e bem-estar, essa pesquisa tem o potencial de impactar positivamente tanto o campo acadêmico quanto a sociedade em geral.

## 2 MORRO DO CHAPÉU: RELIGIOSIDADE POPULAR ATRAVÉS DE PROCESSOS CRIMINAIS

### 2.1 MORRO DO CHAPÉU

O sertão baiano, com sua paisagem árida e marcada pela caatinga, é um cenário de contrastes e histórias que ecoam através do tempo. No coração desse vasto território, ergue-se Morro do Chapéu, uma elevação imponente que se destaca na paisagem e na cultura da região. Com uma altitude que alcança mais de mil metros, o Morro do Chapéu domina o horizonte e serve como ponto de referência para os viajantes que cruzam esse interior nordestino. Suas rochas escarpadas e sua vegetação típica da caatinga resistente ao clima seco e quente, testemunham a força da natureza e a resiliência do povo que habita essa região<sup>7</sup>.

Para entender os aspectos culturais ligados à religiosidade popular, é importante compreender um pouco da história de Morro do Chapéu, que é a delimitação espacial estudada neste trabalho. Situada na Chapada Diamantina, o seu surgimento ocorreu devido às influências das rotas de gado, uma vez que era um importante cruzamento para passagem das boiadas que seguiam para o litoral.

A sede ficava às margens da antiga Estrada Real, que ligava a vila de Jacobina à vila de Rio de Contas, uma das principais rotas do ouro na época e a poucos quilômetros do rio Jacuípe, ponto de partida da rota do gado para o litoral pela rota do vale do rio acima citado, o cruzamento das duas vias de acesso ao litoral, fazia da fazenda um entreposto e possibilitou o aparecimento do Arraial de Nossa Senhora da Graça de Morro do Chapéu<sup>8</sup>

Erivaldo Fagundes Neves, explica que o processo de adentramento e ocupação no interior do Brasil no período da colonização ocorreu mediante à criação de gado, tendo início pouco depois das explorações e povoamento dos litorais. Devido à necessidade de distanciamento das áreas litorâneas, o gado foi ao longo dos anos e sob ordens régias, afastado para o interior da colônia isto porque, causava prejuízos às lavouras de cana os sertões, então, se apresentaram como a melhor solução, surgindo novas passagens e caminhos, possibilitando cada vez mais a colonização e a fixação das pessoas no sertão<sup>9</sup>.

Apesar da importância da mineração de diamantes para o crescimento populacional de Morro, foi a pecuária a atividade econômica mais relevante desde o

---

<sup>7</sup> PREFEITURA MUNICIPAL DE MORRO DO CHAPÉU. **Prefeitura de Morro do Chapéu**, 2024. Disponível em: <https://morrodochapeu.ba.gov.br/portal/portal/catnoticias/17>. Acesso em: 7 mai. 2024.

<sup>8</sup> SAMPAIO, 2009

<sup>9</sup> NEVES, Erivaldo Fagundes. **Uma comunidade sertaneja: da sesmaria ao minifúndio (um estudo de história regional e local)**. 2ª ed. rev. e ampl. Salvador: EDUFBA; Feira de Santana: UEFS, 2008.

período de colonização da região e assim se manteve ao longo do século XIX. Foi a lida com o gado que abriu as estradas, fixou os povoados, permitiu a aproximação e interação das pessoas na imensidão dos tabuleiros, vales, matas, desertos e caatingas que compunham a diversificada geografia morrense. Eram os grandes criadores de gado os mais poderosos do lugar. Eles detinham os títulos da Guarda Nacional e ocupavam os cargos públicos<sup>10</sup>

Em 1838, o povoado foi elevado a freguesia como o nome de Nossa Senhora da Graça de Morro do Chapéu, permanecendo assim até 1864. Os diamantes e o crescimento de outros setores produtivos, como a pecuária e a agricultura, contribuíram para a emancipação, ocorrida em 7 de maio de 1864, pela lei provincial n.º 933<sup>11</sup>. Porém, judicialmente, Morro do Chapéu continua fazendo parte da comarca de Jacobina. Junto com a emancipação de Morro Chapéu, a freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Mundo Novo, que pertencia a Jacobina, foi anexada ao Território morrense<sup>12</sup>. Essa informação serve para geograficamente ter posicionamento de um dos processos criminais que aconteceu na freguesia do Mundo Novo. Além da criação de gado, a mineração foi um grande motivador para mudanças e crescimento do Morro do Chapéu.

Com a capela fundada em homenagem a Nossa Senhora da Graça, as pesquisas mostram também um aspecto religioso muito forte na Freguesia. Assim, a investigação das crenças no sertão baiano do século XIX não só enriquece nosso entendimento da história regional e nacional, mas também lança luz sobre questões relacionadas à saúde, à religiosidade e à interação entre diferentes formas de conhecimento. Ao reconhecer e valorizar a complexidade dessas práticas, podemos abrir novos caminhos para a promoção da saúde do corpo e alma, tanto no sertão baiano quanto em outras regiões do mundo onde a diversidade cultural e a pluralidade de saberes são parte integrante da vida cotidiana.

---

<sup>10</sup> CARVALHO, Sheyla Oliveira. **Andreza, mulata, e José, africano: trajetórias de escravidão e liberdade no sertão da Bahia (Morro do Chapéu, século XIX)**. Dissertação (Mestrado em Estudos Africanos, Povos indígenas e Culturas Negras) -Universidade do Estado da Bahia - Departamento de Ciências e Tecnologias (DCHT), Campus XVI. Irecê, 2023.p.21

<sup>11</sup> FERREIRA, 2018, p.62

<sup>12</sup> FERREIRA, 2018. p.62

**Mapa1-Bahia:Divisão Territorial e administrativa em 1889**



Fonte: DANTAS, Monica Duarte. Fronteiras moveáveis: relações sociais na Bahia do século XIX. São Paulo: Aderaldo & Rothschild, FAPESP, 2007, pp. 475. Mapa com modificações para destacar Morro do Chapéu, Jacobina, Feira de Santana e Salvador. In: FERREIRA, Jackson André da Silva. Gurgalha: um coronel e seus dependentes no sertão baiano (Morro do Chapéu, século XIX). Salvador: EDUNEB, 2018. p. 421

## 2.2 O SERTÃO E A FÉ

Ao explorar o tema do sertão e da fé, mergulhamos em um universo cultural complexo, onde as tradições religiosas se entrelaçam com as realidades da vida rural e as lutas diárias por sobrevivência. Ao adentrarmos no coração árido e enigmático do sertão baiano do século XIX, nos deparamos com as paisagens desafiadoras que se juntavam com as profundas manifestações de fé e espiritualidade<sup>13</sup>. O sertão, além de ser um cenário geográfico marcante, é também um palco onde se desdobram as narrativas culturais e religiosas que moldaram as vidas das comunidades locais. Neste contexto, a fé emerge como uma força vital, permeando todas as esferas da existência e tecendo um intrincado mosaico de crenças e práticas religiosas.

Na busca pela temática relacionada a fé, somos levados a refletir sobre a relação íntima entre o sagrado e o cotidiano, onde rezas, benzeduras e outras formas de intervenção espiritual não apenas oferecem consolo e orientação, mas também se manifestam como ferramentas de cura e proteção em um ambiente muitas vezes hostil e desafiador. É possível observar que para analisar os aspectos sociais e culturais de uma região, a construção da fé local é uma das incógnitas que deve ser analisada. Cândido da Costa e Silva vê a importância na interlocução da construção e formação social de uma região sertaneja com a vida religiosa desenvolvida por seus moradores. A herança que alimenta a vida religiosa dessa gente sertaneja não se pode compreender sem o prévio reconhecimento do modo como se organizou no espaço<sup>14</sup>. No sertão do século XIX, a construção da fé se desenrolava em um intrincado processo de circularidade, passando por várias formas de manifestações religiosas, sendo incorporadas e absorvidas no seio de outras práticas além da tradição católica, se entrelaçando, influenciando e sendo influenciadas umas pelas outras. Nesse cenário, não apenas a população sertaneja, mas também os negros escravizados e libertos e também povos indígenas contribuíram para a riqueza e diversidade do universo espiritual do sertão.

Nessa perspectiva de investigação, encontrei no livro de Fábrica da Igreja de Nossa Senhora da Graça de Morro do Chapéu, uma fonte importante que contém informações sobre imagens e, conseqüentemente, devoções presentes na Igreja desde 1827. Ao ler e transcrever o

---

<sup>13</sup> Defino como espiritualidade toda manifestação cultural ligada a algo que envolve a busca por significado e propósito na vida, bem como a conexão com mundo ligada as divindades. Ela abrange a exploração do mundo interior, a busca por sentido e a conexão com valores e princípios que transcendem o materialismo, o que vai diferenciar do conceito de fé, já que chamo de fé uma manifestação específica a uma pratica ou dogma

<sup>14</sup> SILVA, Cândido da Costa e. **Roteiro da Vida e da Morte**: um estudo do catolicismo no Sertão da Bahia. Rio de Janeiro: Ática, 1982, p.25

livro, identifiquei a seguinte informação:

Três imagens grandes com as invocações de N. Senhora da Graça, Coração de Jesus e São José. Duas menores com as invocações de N. Senhor Jesus Cristo Crucificado. Uma de São Benedito e uma de N. Senhora. A Coroa de Prata de N. S<sup>a</sup> da Graça, o resplendor de ouro da imagem de São José, o resplendor de prata do S. Coração de Jesus, o resplendor de raio, o resplendor de ouro pequeno do Menino Deus, a imagem do Menino Deus<sup>15</sup>

A imagem que me chamou atenção foi a de São Benedito, santo negro muito cultuado pela população negra e escravizada. Nascido perto de Messina, na ilha da Sicília, Itália, no ano de 1526, Benedito significa abençoado. Seus pais eram originários da Etiópia e foram escravizados e levados para a Sicília. Benedito teria nascido liberto devido a uma promessa feita aos seus pais, de liberdade para o seu filho mais velho. Aos 21 anos Benedito tornou-se eremita e aos 38 anos ingressou na ordem dos Frades Menores de Observância, franciscana, seguindo a determinação do Papa Pio IV que obrigou os eremitas a dispersarem-se ou ingressarem em ordens religiosas. Na ordem ele foi recebido como irmão leigo, exercendo a função de cozinheiro, depois guardião do convento de S. Maria, em Palermo, além de vigário do convento e mestre dos noviços, retornando novamente a função de cozinheiro. Em vida, o santo era assediado devido aos inúmeros milagres a ele atribuídos. Morreu aos 63 anos, em 1589, sendo canonizado somente em 1807. A transcrição documental revela a relação de São Benedito - imagem encontrada no livro de fazenda - com a sociedade presente na Comarca de Jacobina (Morro do Chapéu, Jacobina e Vila Nova da Rainha). Em uma sociedade cristã que busca justificar a sua prática escravista, este santo é apresentado para os escravos como modelos ideais da resignação e humildade deles esperada pelos seus senhores e pela Igreja. Além disso, como objetivo futuro, permitir, através do cruzamento com a biografia especializada, identificar elementos e concepções de grupos étnicos.

As práticas religiosas dos sertanejos enraizadas nas tradições católicas trazidas pelos colonizadores, eram permeadas por elementos da cultura africana trazida pelos escravizados tradicionais, como também de práticas já existentes no território manifestadas pelas tradições indígenas. Assim, as rezas, ladainhas, e festas religiosas católicas muitas vezes se mesclavam com rituais e crenças africanas e indígenas criando uma fé peculiar e profundamente arraigada na vida cotidiana. O professor Júlio Braga da Universidade Federal da Bahia, propôs um entendimento sobre essas várias construções culturais a partir da união de africanos oriundos

---

<sup>15</sup> Livro de Fábrica da Igreja Matriz de N. S. da Graça do Morro do Chapéu. Secretaria da Igreja de N. S. Da Graça. 1827 a 1999, p.3

da escravidão com outras culturas existentes.

aproveito a oportunidade para chamar a atenção sobre a necessidade de se pensar numa terminologia definitiva capaz de conceituar um sistema complexo de crenças que sem perder suas profundas ligações com as origens africanas, posto que são múltiplas, e nem tampouco com o sentido da história da transferência de africanos para o Brasil, incorporou e ainda incorpora experiências religiosas, de procedência a mais diversa, num amálgama de ritos, mitos e valores simbólicos de grande força espiritual<sup>16</sup>.

No sertão baiano, as crenças religiosas desempenhavam um papel significativo na vida das comunidades locais, influenciando não apenas a esfera espiritual, mas também aspectos sociais, culturais e até mesmo políticos. A religiosidade sertaneja era profundamente enraizada em tradições ancestrais e em uma relação estreita com a natureza, manifestando-se em uma variedade de rituais e cerimônias. A devoção a um santo ou o uso de uma prática popular podem ser correlacionada com a história ou experiência de vida exercida por quem o faz. Cultuar um santo negro, como mencionado a devoção a São Benedito, seja o devoto ligado ou não as dores e mazelas da escravidão, aproximava a relação existente da população escravizada no que se relacionava com sua cultura de fé com as tradições católicas pregada na cultura do Brasil, assim, podemos percebermos a grande conexão que a fé e a religiosidade tem com vários cantos e aspectos culturais, o que faz com que o ato de expressar sua devoção e crença, principalmente as que fogem da ortodoxia católica, não seja simplesmente uma atitude sem resistência.

Várias dessas crenças que fogem da ortodoxia católica, e que mesclam o oficial com o profano, ajudam a moldar as características fundamentais de uma cultura popular. A exemplo da busca pela cura do corpo, em que muitas vezes se misturava com as artes de magia, que em alguns casos analisados, podemos encontrar a indicação de feitiçaria, por não fazer parte da liturgia católica a uma prática ligada à cura, que por sua vez dialogam com o contexto religioso predominante. Nessa época, as comunidades sertanejas enfrentaram diversos desafios de saúde, muitos dos quais não podiam ser adequadamente tratados pela medicina tradicional da época, seja pela escassez de recursos médicos ou pela distância dos centros urbanos. Nesse cenário, os curandeiros e curandeiras, muitas vezes chamados de "benzedores" ou "rezadeiras", surgiam como figuras de grande importância, oferecendo tratamentos à base de ervas medicinais, rezas, benzeduras e rituais religiosos. Suas práticas, embora muitas vezes marginalizadas pela medicina oficial, eram amplamente procuradas e respeitadas pela população, que via nelas uma fonte de esperança e alívio para suas doenças e aflições. Os artigos compilados na obra Artes e

---

<sup>16</sup> BRAGA, J. **Candomblé**: força e resistência. Afro-Ásia, Salvador, n. 15, 1992. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20831>. Acesso em: 4 mai. 2024

ofícios de curar no Brasil: capítulos de história social<sup>17</sup> permitem-nos perceber que as atividades exercidas nos grupos de artesãos da cura não científica eram de enorme variabilidade, não apenas em suas práticas, mas também em categorias para aqueles que as exerciam e seu público-alvo. Barbeiros e sangradores, benzedores, curandeiros, feiticeiros, boticários, homeopatas, parteiras, receitistas e afins ofertavam curas para os males do corpo e da alma, contando, não raro, com a confiança daqueles que se sentiam receosos com as prescrições da medicina científica, assim como nos mostra o seguinte trecho da obra citada:

Ligados a tradições culturais fortemente enraizadas em diferentes grupos sociais, esses oficiantes muitas vezes tinham a preferência dos doentes. Homens ou mulheres, negros ou brancos, ricos ou pobres, os pacientes tinham lá suas maneiras de lidar com a doença, o que na maioria das vezes os levava para longe dos ditames da medicina científica<sup>18</sup>.

O catolicismo exercia uma influência profunda sobre essas práticas de curandeirismo, fornecendo um arcabouço simbólico e ritualístico que permeia os tratamentos e rituais realizados pelos curandeiros. As rezas e invocações a santos e entidades religiosas, por exemplo, eram frequentemente utilizadas como parte integrante dos rituais de cura, acreditando-se que a intervenção divina poderia auxiliar na recuperação do enfermo. No próximo capítulo, poderemos ver em um dos processos analisados, o sinal da cruz como sacramental<sup>19</sup> utilizado para a retirada de um “Diabo” dito pela testemunha que a vítima que estava sofrendo pelo feitiço atribuído a uma feiticeira. O Código Criminal do Império do Brasil de 1830 não previa como crime a prática de feitiçaria, ao contrário das Ordenações Filipina<sup>20</sup>, o conjunto de leis das colônias portuguesas, e do Código Penal republicano, de 1890. No Título 3 do Livro 5 daquelas Ordenações, intitulado “Dos Feiticeiros”, podemos ler sobre uma série de atitudes consideradas como sendo “feitiçaria”, mas não encontramos definição alguma desta palavra<sup>21</sup>.

---

<sup>17</sup> CHALHOUB, Sidney *et al.* **Artes e ofícios de curar no Brasil**: capítulos de história social. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2003

<sup>18</sup> *Ibidem*, p.13

<sup>19</sup> Demonstrarei no terceiro capítulo do trabalho a relação dos sacramentais para a tradição cultural religiosa. A definição usada vem do trabalho da professora Tânia Maria Pinto Santana da Universidade Federal do Recôncavo Baiano.

<sup>20</sup> Citado por Caio Sérgio Morais, em 1603, publicaram-se as Ordenações Filipinas, compiladas por ordem de Filipe I, que, em Portugal, vigoraram até 1868. No Brasil, as Ordenações Filipinas, por força da lei de 20 de outubro de 1823, vigoraram até 31 de Dezembro de 1916, como subsídio do direito pátrio, e só foram definitivamente revogadas pelo código civil de 1917.

<sup>21</sup> COUCEIRO, 2008. p.112 apud MORAIS, Caio Sérgio. A cura das “mazelas” do corpo e da alma: curandeiros e feiticeiros na busca por “boa sorte” e cura de enfermidades no Rio de Janeiro nas décadas finais

Essas práticas que ligam a cura e a magia, despertam na população os sentimentos de medo, mas, ao mesmo tempo, necessidade de uma solução para problemas que a medicina científica ou a fé católica não conseguem alcançar junto à população. Nesse contexto, as práticas de cura podem assumir um papel central. Muitos desses praticantes eram tratados como malfeitores, e posteriormente seriam acusados de várias formas, o que em muitos dos casos não determina necessariamente o perfil dessas pessoas. Um dos processos que foi analisado neste trabalho, mostra a truculência que acusados de praticar tais atos de cura, tratado pela população como “feitiçaria” sofria, sendo forçadas a reverter o feitiço salvando a pessoa da morte, sendo inclusive ameaçado de morte se não conseguisse reverter a magia. Ao investigar mais a fundo essas práticas de cura, percebemos que eram intimamente relacionadas a formas específicas de crenças. Gabriela dos Reis Sampaio, demonstra que essas formas específicas de crenças ligadas às artes de curar estão relacionadas também na dimensão do rito e dos objetos usados.

Ao investigar um pouco mais, entretanto, encontramos em diversas práticas mágico- religiosas a presença de elementos como os breves, ou amuletos usados, como objetos de proteção contra malefícios, o que nos ajudam a refletir sobre o papel e a importância dessas práticas de feitiçaria<sup>22</sup>.

Nesse sentido, essas práticas emergiram e se desenvolveram no seio do espaço social, particularmente evidente na pesquisa em questão, que se concentra na formação dessa cultura do sertão. Nesse contexto, a tradição católica gradualmente se mescla e se transforma por meio de práticas populares, algumas das quais transcendem a ortodoxia católica. Laura de Mello e Souza, demonstra que era muito comum o uso de objetos para as práticas religiosas e que eles congregavam hábitos culturais diversos, fosse europeu, africano ou indígena, e isso vai se popularizando no Brasil Colônia. Desde a Alta Idade Média, a confecção de amuletos era considerada como uma das principais atividades do feiticeiro<sup>23</sup>.

É de fundamental importância perceber o quanto a religião e a construção da espiritualidade interferiam e ajustavam o comportamento e o discurso dos indivíduos nas relações sociais enquanto agentes transformadores da sociedade ou então nas relações de controle com uso do poder político. Beatriz Teixeira Weber, que analisa essas práticas no

---

do século XIX. In: MOTA, André; PIMENTA, Tânia Salgado.(org). **Artes de Curar e Práticas de Saúde: circularidades, institucionalidades e repressão**. 1. ed. São Paulo: Hucitec, 2022. cap. 4, p. 86 - 106

<sup>22</sup> SAMPAIO, Gabriela dos Reis. Juca Rosa e as relações entre crença e cura no Rio de Janeiro Imperial. p. 401. In: CHALHOUB, Sidney *et al* (org.). **Artes e ofício de curar no Brasil: capítulos de história social**. Campinas: Editora da Unicamp, 2003. Cap. 12. p. 387-426

<sup>23</sup> SOUZA, Laura de Mello. **O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial**. São Paulo. Companhia das Letras, 1986, p.212

contexto do Rio Grande do Sul, mostra que:

Os rituais religiosos tratavam não só de problemas de saúde, mas também de amor, dinheiro e felicidade para seus praticantes. As diversas práticas religiosas englobam um universo bastante amplo de atendimentos. Seus adeptos procuravam conforto para o cotidiano de suas vidas, o que não incluía só a saúde<sup>24</sup>.

Em áreas como a Chapada Diamantina, a religiosidade assumiu diversas formas que vão além do catolicismo tradicional. Nessas regiões, as tradições africanas, indígenas e populares se entrelaçam com as crenças cristãs, criando uma tapeçaria única de práticas religiosas. A presença de comunidades quilombolas e a forte herança africana trouxeram consigo cultos de tradições de origem africana que coexistiram e, por vezes, se fundiram com as práticas católicas. Essa diversidade religiosa das regiões vizinhas pertencentes a região da Chapada Diamantina, e o caminho do gado, como explicado no início do trabalho, exerceram uma influência significativa sobre a religiosidade em Morro do Chapéu. A circulação de pessoas, ideias e práticas religiosas entre essas áreas contribuiu para a formação de um ambiente espiritual dinâmico e plural. Os sertanejos, expostos a uma variedade de expressões religiosas, frequentemente incorporavam elementos de diferentes tradições em suas práticas de fé cotidiana.

Os relatos de devoções populares e rituais de cura em Morro do Chapéu, por exemplo, mostram sinais claros dessa influência mútua. Benzedores e curandeiros locais muitas vezes utilizavam conhecimentos e práticas que tinham raízes tanto na tradição católica quanto em saberes africanos e indígenas. Esse ecletismo espiritual refletia a necessidade de adaptar as práticas religiosas às realidades do sertão, onde a luta pela sobrevivência e o enfrentamento das adversidades ambientais demandavam uma fé prática e acessível. Na pesquisa de Rômulo de Oliveira Martins, que vai mostrar a região de Lençóis na Chapada Diamantina, mostra a existência de uma cultura de tradição africana no sertão.

A religiosidade africana, se assim ele a praticasse, não seria apresentada no testamento, pois, aquele era um documento oficial e obedecia a padrões estabelecidos [...] Talvez essa tenha sido uma prática difundida também entre os africanos na Chapada, haja vista não ser novidade o modo como cativos arranjavam e revertiam a seu favor regras do jogo da escravidão. Mas, apesar de declarar o catolicismo como sua religião, não seria possível precisar suas reais intenções<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> WEBER, Beatriz Teixeira. **As artes de curar**: medicina, religião, magia e positivismo na República Rio-Grandense - 1889-1928. Santa Maria/Bauru: Ed. da UFSM/EDUSC, 1999, p.183

<sup>25</sup> Rômulo de Oliveira Martins. **“Vinha na fé de trabalhar em diamantes”**: escravos e libertos em Lençóis, Chapada Diamantina-BA (1840 – 1888). Dissertação (Mestrado em História Social). Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2013p.114

Um exemplo notável desse sincretismo<sup>26</sup> pode ser observado na devoção a santos como São Benedito, como já apresentado no presente trabalho, cuja imagem foi encontrada na igreja de Nossa Senhora da Graça em Morro do Chapéu. São Benedito é uma figura que, embora canonizada pela Igreja Católica, possui grande apelo entre a população negra e é frequentemente associado a práticas de cura e proteção.

A presença de religiões para além da ortodoxia católica em regiões vizinhas a Morro do Chapéu desempenhava um papel crucial na formação do panorama religioso local. A interação constante entre diferentes tradições espirituais resultou em uma religiosidade rica, diversa e profundamente enraizada na vida cotidiana dos sertanejos.

### 2.3 PRÁTICAS DEVOCIONAIS E RITUAIS ASSOCIADOS ÀS IMAGENS

A cura popular no Brasil é um fenômeno complexo que integra elementos de diversas tradições religiosas e culturais. A presença de amuletos e relíquias nas práticas de cura popular é uma manifestação tangível do sincretismo religioso, onde o catolicismo, as religiões africanas e as tradições indígenas se entrelaçam para formar um sistema único de crenças e práticas. Esses objetos de poder não apenas servem como ferramentas de cura e proteção, mas também desempenham um papel crucial na perpetuação e reforço das identidades culturais e sociais das comunidades que os utilizam.

A história do Brasil é marcada pela confluência de diferentes culturas, cada uma trazendo suas próprias práticas religiosas e espirituais. O catolicismo foi imposto durante o período colonial, mas as religiões africanas e indígenas sobreviveram e se adaptaram, criando um sincretismo religioso único. Amuletos como escapulários, figas e uso de imagens, são exemplos claros dessa fusão cultural.

As imagens de santos ocupam um lugar central nas práticas de cura popular no Brasil. Estas imagens não são meramente representações visuais, elas são carregadas de significado espiritual e simbólico, atuando como mediadoras entre o sagrado e o profano. A veneração dos santos e o uso de suas imagens em rituais de cura destacam a importância dessas figuras como fontes de proteção, intercessão e esperança para as comunidades que as cultuam. Como já mencionado no presente trabalho, é encontrado no livro de Fábrica da Igreja de Nossa Senhora da Graça de Morro do Chapéu, informações sobre imagens e conseqüentemente suas devoções,

---

<sup>26</sup> Uso o termo Sincretismo religioso para descrever a fusão ou combinação de diferentes crenças e práticas religiosas. No contexto brasileiro, essa mistura ocorreu entre o catolicismo, as religiões de matriz africana e outras tradições espirituais. Durante o século XIX, essa interação cultural resultou em uma rica diversidade religiosa no país

uma delas encontrada é a imagem de São José. O santo desempenha um papel especial como protetor em todas as necessidades. Deus concedeu a São José a graça de ser nosso protetor em todas as circunstâncias, como testemunham os santos, o Magistério da Igreja e a experiência de muitos fiéis<sup>27</sup>. Embora não haja uma devoção específica ao coração de São José, sua relação com Jesus e Maria, bem como sua fidelidade e amor, são fundamentais para a espiritualidade cristã.

No cristianismo os santos taumaturgos são frequentemente associados aos apóstolos e outros indivíduos que realizaram milagres durante suas vidas. Um exemplo emblemático é Jesus Cristo, considerado o maior taumaturgo da história. Ele realizou inúmeros prodígios, como a cura de enfermos, a ressurreição de mortos e a transformação da água em vinho. Além de Jesus, outros santos cristãos também são venerados como taumaturgos, como a devoção a Nossa Senhora por seus poderes de cura, proteção e intercessão junto a Deus.

Os taumaturgos são procurados por aqueles que buscam ajuda em situações difíceis ou desafiadoras. Suas práticas muitas vezes envolvem rituais, invocações e o uso de objetos sagrados para canalizar energias positivas e promover a cura e o bem-estar. Alguns exemplos de rituais taumaturgicos incluem imposição de mãos para a transmissão de energia de cura através do toque. Queima de ervas sagradas, para purificar ambientes e afastar energias negativas cerimônias de invocação, buscar a proteção de entidades espirituais. Esses rituais visam promover o equilíbrio energético e proporcionar alívio e conforto para aqueles que necessitam de orientação e cura. A habilidade dos taumaturgos de realizar milagres e feitos extraordinários é vista como uma dádiva divina, e eles são respeitados por sua capacidade de ajudar aqueles em necessidade<sup>28</sup>. No terceiro capítulo, "Culto aos Santos Taumaturgo", do livro "Imagens, Devoções e Escravizados", da historiadora Tânia Maria Pinto de Santana, a autora aborda o culto aos santos, que envolve a veneração e a devoção a figuras consideradas exemplares na fé cristã. Muitos desses santos vão corroborar com a ideia mostrada nesse trabalho, sobre a relação de amalgamação das tradições católicas e práticas africanas.

A análise de fontes coloniais ligadas ao culto dos santos taumaturgos, a recorrência aos sacramentais, e também a prática das religiões africanas, nos levam a sugerir que este elemento do cristianismo, tão legitimamente integrado a tradição cristã católica quanto qualquer outro elemento da sua doutrina, foi o que favoreceu a

As imagens de santos nas práticas de cura popular são vistas como intermediárias que

---

<sup>27</sup>CANÇÃO NOVA. **O amor de São José a Jesus, a Maria e a nós**. 2016. Disponível em: [https://docs.google.com/document/d/1XlmpTwd3ztIaYos\\_c4-9IydWM61juU5/edit](https://docs.google.com/document/d/1XlmpTwd3ztIaYos_c4-9IydWM61juU5/edit). Acesso em: 2 jun. 2024

<sup>28</sup> DEFINIÇÃO de Taumaturgo. **Significado de Palavras**, 2023. Disponível em: <https://www.significadosdepalavras.com/taumaturgo>. Acesso em: 2 Junho 2024

facilitam a comunicação entre os fiéis e o divino. Estas Imagens são frequentemente colocadas em altares domésticos ou capelas, onde são cercadas por velas, flores e outros objetos votivos. Durante os rituais de cura, os fiéis se voltam para essas imagens, buscando a intercessão do santo para obter alívio e proteção.

A prática de acender velas diante das imagens de santos é um gesto comum que simboliza a fé e a devoção dos fiéis. A chama da vela representa a luz espiritual e a presença divina, e o ato de acendê-la é uma súplica silenciosa por ajuda e cura. Além disso, as imagens são frequentemente tocadas ou beijadas pelos fiéis, um gesto que simboliza a transferência de energia espiritual e a crença no poder curativo do santo.

#### 2.4 PROCESSOS CRIMINAIS COMO FONTE PARA ESTUDAR A RELIGIOSIDADE DO SERTÃO

Explorar as possibilidades de uma coexistência entre práticas de fé diversas, nos conduzirá à análise dos processos criminais, os quais desempenham um papel significativo nesta pesquisa. Por meio desses registros, temos acesso a uma fonte valiosa que permite estudar não apenas as questões jurídicas, mas também aspectos culturais e sociais, incluindo a religiosidade popular e as práticas de cura. Assim, os processos criminais emergem como um importante recurso para compreender como as crenças religiosas influenciavam as ações e as interações sociais no contexto do século XIX, oferecendo detalhes preciosos sobre a dinâmica das comunidades sertanejas e sua relação com o sagrado e o profano.

Simpatias e ritos fora do perfil da tradição católica eram praticados em toda região. Em 1875, alguns indivíduos sequestram uma mulher de nome Maria Magdalena e seu esposo João de Melo, sob a acusação de que esta era feiticeira, e que teria colocado um feitiço na esposa de um dos sequestradores. A intenção dos sequestradores era obrigar Maria Magdalena a salvar a mulher de um deles, que pelo que entendi, estaria à beira da morte. Caso essa não fosse salva, o casal seria assassinado<sup>29</sup>.

Casos como esses podem mostrar a construção de uma crença popular. O medo do sobrenatural e das figuras contrárias à tradição católica aceita no Império, demonstra como eram tratadas as pessoas que tinham o saber das práticas mágicas de cura. Como já mostrado anteriormente, essa religiosidade popular foi sendo formada pelas convergências de vários aspectos sociais, não somente liga a religiosidade, mas a formação da região de Morro do

---

<sup>29</sup> Sumário de culpa movido por Joana Maria de Macedo(sic) e Maria Magdalena contra Manoel Agostinho e outros, 1875, FCA, Processos criminais, Sala dos Processos Criminais, cx. 1874-1876

Chapéu. A formação de uma vila está profundamente ligada com a fé e as práticas religiosas que moldaram a identidade e a cultura do sertão. No contexto do sertão baiano, a religiosidade não apenas permeava as estruturas sociais e culturais, mas também desempenhava um papel fundamental na própria construção das comunidades e assentamentos humanos.

Desde os primórdios da colonização, a religião católica foi um elemento central na formação das vilas baianas, servindo como um elo que unia os colonizadores e os povos nativos em torno de uma fé comum. As igrejas e capelas, muitas vezes erguidas como marcos simbólicos da presença cristã, tornaram-se pontos de convergência e celebração para as comunidades locais, refletindo a importância da religião na vida cotidiana das pessoas. Candido da Costa e Silva, explora as dimensões sociais e culturais da religiosidade sertaneja, analisando como as crenças e práticas religiosas moldam as identidades individuais e coletivas, fortalecem os laços comunitários e fornecem uma estrutura moral e ética para a vida das pessoas.

A gente que aí nasce, vive, cria, ama, luta e morre está plasmada pelo Sertão. Em contato direto com essa natureza, ela depende grande parte de suas necessidades básicas. Limitada em suas defesas culturais, sentem-se ameaçadas por forças incontroláveis e inexplicáveis, de que a seca com suas sequelas de fomes e doenças. É atrás que a referência maior final sensível apelo das soluções míticas e mágicas enraizadas em seu universo religioso. A natureza fala de Deus provocando admiração temerosa e grito de socorro. Grande parte de sua vivência religiosa deriva dessa motivação. Deus, os Santos, as almas são instâncias últimas nas soluções dos impasses e ameaças oriundas das forças cósmicas e biológicas.<sup>30</sup>

Um dos caminhos para tentar compreender esses conflitos religiosos no sertão são os processos criminais como fonte de investigação. A análise dos processos criminais revela-se crucial para a compreensão histórica e temática de práticas religiosas em contextos específicos, como o Morro do Chapéu no século XIX. No âmbito da história, os processos criminais fornecem uma janela única para entender a interseção entre a religião, a cultura e o sistema legal em determinado período e local. No contexto da temática, esses documentos oferecem caminhos valiosos sobre as crenças, práticas e conflitos que permeavam a vida cotidiana das comunidades. Maria de Fátima Novaes Pires ressaltou que os processos criminais são ricos em detalhes sobre a origem do personagem, onde nasceu, morava, o que fazia, para onde ia. Segundo a autora:

Especialmente a partir da década de 1980, o crime passou a ser um alvo perseguido por muitos pesquisadores interessados na reconstituição das experiências sociais de escravos e forros. Essa documentação do judiciário, à época, serviu às suas investigações, e hoje enriquece e amplia o horizonte da pesquisa histórica [...] Uma

---

<sup>30</sup> SILVA, 1982, p.24

fonte rica, embora mediada e diluída pela pena do escrivo, é passível de oferecer vivências, contextos e as diversas relações sociais dos sujeitos envolvidos.<sup>31</sup>

Os processos criminais funcionam como registros detalhados dos conflitos sociais, das dinâmicas de poder e das tensões entre diferentes grupos. No caso das práticas religiosas em Morro do Chapéu, esses documentos revelam como as autoridades interpretavam e reprimiam certas expressões de religiosidade, especialmente aquelas que desafiavam a ortodoxia dominante ou ameaçavam a estabilidade social. Além disso, os processos criminais podem lançar luz sobre as próprias práticas religiosas, fornecendo informações sobre os rituais, crenças e hierarquias dentro de grupos específicos, como cultos afro-brasileiros, comunidades indígenas ou tradições sincréticas. Eles podem revelar, por exemplo, como rezas e rituais de cura eram utilizados em diferentes contextos, quem detinha autoridade para realizá-los e como eram percebidos pelas autoridades e pela sociedade em geral. Ao analisar processos criminais como fonte, José Costa D'Assunção Barros afirma que.

O dialogismo presente nas fontes processuais, as diferentes versões que através delas se conflitavam, as visões de mundo que os atores sociais encaminham uns contra os outros, as redes de rivalidades e solidariedades que daí emergem, as identidades e preconceitos, é todo este vasto e dialógico universo – não apenas capaz de elucidar as relações inter-individuais, como também de esclarecer a respeito das relações de classe – o que se mostra como principal objeto de investigação para a análise microhistoriográfica que se torna possível a partir deste tipo de fonte as identidades e preconceitos<sup>32</sup>

Através da análise cuidadosa desses documentos, os historiadores podem reconstruir não apenas os eventos específicos que levaram aos processos criminais, mas também os sistemas de crenças, valores e estruturas sociais que moldaram esses eventos. Eles podem fornecer uma visão mais completa e matizada da vida religiosa e social em Morro do Chapéu e em outras comunidades similares do século XIX, permitindo uma compreensão mais profunda das experiências das pessoas comuns e das dinâmicas de poder subjacentes à sua vida cotidiana.

---

<sup>31</sup> PIRES, Maria de Fátima Novaes. **O crime na cor: escravos e forros no alto sertão da Bahia (1830-1888)**. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2003, p. 13 e 21

<sup>32</sup> BARROS, José D. Assunção. **O tratamento historiográfico de fontes dialógicas**. Revista Expedições: Teoria da História & Historiografia, Morrinhos, v. 3, n. 1, p.12, 2012

### 3 QUE FEITIÇO É ESSE?

#### 3.1 A DITA FEITICEIRA

No dia 13 de março de 1875, na freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Mundo Novo, pertencente à região de Morro do Chapéu, Maria Magdalena foi presa sob a acusação de causar enfermidade em uma mulher através de práticas mágicas. Maria foi ameaçada de morte caso não conseguisse reverter a mazela e trazer de volta a plena saúde da mulher que estava acamada. A busca pela cura fora das práticas médicas consideradas oficiais era uma alternativa à possibilidade de morte. Até o início do século XIX, médicos formados em faculdades praticamente inexistiam no país. Curandeiros eram os principais agentes de cura e continuaram sendo bastante procurados durante todo o período imperial. Maria Magdalena, como muitos outros curandeiros, utilizavam uma combinação de conhecimentos tradicionais, ervas medicinais e rituais de cura. A medicina popular no Brasil imperial era fortemente influenciada por uma mistura de tradições indígenas, africanas e europeias. Os curandeiros, muitas vezes, atuavam como intermediários entre o mundo físico e o espiritual, realizando rezas, benzimentos e uso de amuletos para afastar males e doenças.

A prática de cura popular envolvia não apenas o tratamento físico, mas também o espiritual e o emocional dos pacientes. Erva como o mastruz, era amplamente utilizada por suas propriedades curativas, muitas vezes em infusões, banhos ou defumações. Além disso, os curandeiros empregavam conhecimentos passados de geração em geração, que incluíam técnicas de massagem, sangrias e a aplicação de emplastros. O caso de Maria Magdalena evidencia a tensão entre a medicina popular e as autoridades legais e religiosas da época. Apesar de sua eficácia em muitos casos, as práticas dos curandeiros eram frequentemente vistas com desconfiança e consideradas supersticiosas ou heréticas. No entanto, para a população que não tinha acesso aos escassos médicos formados, os curandeiros representavam uma esperança real de cura e alívio para seus males. Gabriela dos Reis Sampaio, relata essa mistura de saberes nas práticas de cura.

As bases socioculturais da medicina colonial foram forjadas pela convivência e combinação de três tradições culturais distintas - indígena, africana e europeia -, com inexpressiva participação dos profissionais de formação acadêmica. Na verdade, a medicina praticada no dia-a-dia da colônia esteve quase sempre a cargo de curandeiros, feiticeiros, raizeiros, benzedores, padres, barbeiros, parteiras, sangradores, boticários e cirurgiões. O reduzido contingente de médicos disponíveis trouxe como consequência a abolição da rígida hierarquia social da medicina, que, na

Europa, impunha um lugar distinto para médicos, cirurgiões e boticários<sup>33</sup>

É relevante pensar na formação cultural de uma região a partir da construção social que podemos identificar nela. Cândido da Costa e Silva, em seu estudo “Roteiro da Vida e da Morte: um estudo do catolicismo no sertão da Bahia”, explora profundamente a construção da fé nessa região árida. Ele destaca que a fé transcende a mera crença; é uma força vital que permeia todos os aspectos da vida das pessoas. Nos rituais religiosos, nas rezas diárias, nos momentos de alegria e de dor, a fé se manifesta como um elo profundo entre o homem e o sagrado. Como Cândido afirma que, de modo algum ignora-se o viver cristão informal<sup>34</sup>.

Ao analisar casos como o de Maria Magdalena, poderemos encontrar vários aspectos ligados a uma formação peculiar da religiosidade que vai tangencia as práticas ligadas a ortodoxia católica, como também práticas ligadas a várias culturas e ancestralidade existente no sertão baiano no século XIX. Apesar dos documentos analisados para entender casos ligados às práticas de cura, ao chamar o que Maria Magdalena praticou de feitiçaria, é necessário ressaltar que mesmo sendo o Império do Brasil oficialmente católico, as artes de curar para além da doutrina católica, como também indícios de magia, não eram condenáveis.

No Sítio Bom Jardim, localizado na freguesia Nossa Senhora da Conceição do Mundo Novo, chegam na casa de João de Melo de Masceno, casado com Maria Magdalena, Manuel Agostinho, Joaquim Jacá, Luiz Carneiro de campos, João Filho de Julião da Congonha, Eduardo José de Santa Ana, Felipe Joaquim Jacá, Theodoro de Tal, todas armados, levando sem ordem de autoridade alguma o casal preso, sob acusação de Maria Magdalena ser “feiticeira” e ter enfeitado a esposa de Eduardo de José de Santa Ana, que tinha ficado doente sob magia da dita “feiticeira”, a ameaçando, que se ela não revertesse a mazela mágica criada, iria assassinar ela e seu marido.

Na análise feita no processo criminal, a primeira impressão encontrada é o imaginário criado da força que existia nas práticas mágicas ligadas à saúde, mesmo que no código criminal do império, a única referência existente aos praticantes das artes de curar advertia que, se alguém ajudasse a cometer aborto e fosse “medico, boticário, cirurgião ou praticantes de tais artes”, receberia penas dobradas em relação a quem não exerci esses ofícios”<sup>35</sup>. Relatado no

<sup>33</sup> SAMPAIO, Gabriela. **Nas trincheiras da cura**: as diferentes medicinas no Rio de Janeiro imperial. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2001, p.25.

<sup>34</sup> SAMPAIO, G. R.; CHALHOU, S. (Org.) ; GALVAO, C. (Org.) ; MARQUES, V. (Org.) . **Artes e Ofícios de curar no Brasil**: capítulos de história social. Campinas: Editora da Unicamp, 2003.p.101-102

<sup>35</sup> PIMENTA, Tânia Salgado. Terapeutas populares e instituições médicas na primeira metade do século XIX. p.318. In: MOTA, André; PIMENTA, Tânia Salgado.(org). **Artes de Curar e Práticas de Saúde**: circularidades, institucionalidades e repressão. 1. ed. São Paulo: Hucitec, 2022.

processo por depoimento, Eduardo José de Santa Ana, usou de todos os recursos para tentar salvar a mulher dessa mazela, acabando recorrendo a aquela feiticeira que também foi considerada a culpada de impor a doença. No depoimento de Maria Caetana de Santa Ana, 25 anos de idade, costureira, casada, moradora no bairro Bom Jardim, deste de Nossa Senhora da Conceição do Mundo Novo, e natural de Mata de São João, ouviu a Joaquim Jaca dizendo que a mulher de João Mello era uma feiticeira, que estava matando com feitiço a mulher de Eduardo que este tinha já gasto muito dinheiro em busca da cura da mulher<sup>36</sup>.

É importante analisar as práticas de cura a partir do entrelaçamento com questões religiosas que dessa forma vão desempenhando um papel essencial na compreensão e tratamento de problemas ligados à ritualística Católica. As doenças não eram apenas manifestações físicas, mas também espirituais. Problemas como má sorte, azar, obsessões espirituais e até mesmo possessões eram frequentemente interpretados como resultado de influências espirituais negativas ou da ação de espíritos malignos. Nessas circunstâncias, as práticas de cura tradicionais baseadas em rituais religiosos, rezas, benzeduras e exorcismos podem desempenhar um papel crucial na restauração do equilíbrio espiritual e no restabelecimento da saúde do indivíduo.

Os curandeiros e rezadores eram reconhecidos por sua habilidade em diagnosticar e tratar problemas espirituais, muitas vezes utilizando métodos que combinavam elementos da religiosidade popular. Por meio de rituais de limpeza, benzeduras e invocações religiosas, esses curandeiros buscavam afastar influências espirituais negativas e restaurar a harmonia entre o corpo, a mente e o espírito do paciente. A busca pela cura ligada à religiosidade é demonstrada no Brasil desde o período colonial. No trabalho apresentado por Elisangela Oliveira Ferreira, são analisadas as práticas de Calundu existentes no sertão baiano. Ela demonstra a influência de uma cultura mágico-religiosa centro-africana na Bahia colonial<sup>37</sup>. Essa Cultura, que se agrega na busca da cura das mazelas, formam pessoas portadoras de saberes mágico-religiosos, movendo-se no terreno do contato das práticas advindas da cultura católica com as tradições religiosas heterodoxas ao cristianismo.

No crime cometido contra Maria Magdalena, ao informar que a mulher de Eduardo José de Santa Ana, não teria ficado boa da moléstia que ela sofria, o mesmo afirmou que ela estava

---

<sup>36</sup>Processo contra Manoel Agostinho, Joaquim Jacá, Luiz Carneiro de Campos, João de Tal, filho de Julião da Congonha e mais quatro pessoas, pasta 1874-1876 (fl10)

<sup>37</sup>FERREIRA, Elisangela Oliveira. **O santo de sua terra na terra de todos os santos**: rituais de calundu na Bahia colonial. Afro-Ásia, Salvador, n. 54, p.6, 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/23618/14810>. Acesso em 26 de mar. 2022

enfeitada, e que era o “Diabo” que estava causando o sofrimento a sua mulher. Os estudos históricos demonstram que a ideologia do pacto com o demônio foi objeto de verdadeira propaganda durante o período colonial brasileiro como também no império. O medo criado pela contradição com a fé católicas é mostrado não somente por parte dos agentes da Inquisição durante a Colônia, como mostra a professora Elisangela, mas também dos párocos e missionários de maneira geral.

Nos territórios do império português, a Igreja procurou enquadrar as crenças heterodoxas dos africanos e seus descendentes na ideologia do pacto. Dos púlpitos das igrejas ou mesmo no segredo dos confessionários, a mensagem da filiação diabólica da religiosidade africana, bem como de outras crenças e práticas, se divulgou<sup>38</sup>.

Esta citação aborda a forma como a Igreja Católica, durante o período colonial português, tentou controlar e reprimir as crenças religiosas dos africanos e seus descendentes. A Igreja Católica, nos territórios coloniais portugueses, esforçou-se para integrar ou reprimir as crenças religiosas africanas, que eram vistas como heterodoxas. A "ideologia do pacto" refere-se à noção teológica de que os seres humanos podem fazer pactos com o diabo, implicando que práticas religiosas não-cristãs eram vistas como diabólicas.

Os sermões nas igrejas e as confissões privadas eram os principais canais através dos quais a Igreja propagava a ideia de que as religiões africanas eram ligadas ao diabo. Esta difusão tinha o objetivo de demonizar as práticas religiosas africanas e justificar sua repressão. Durante o período colonial, a Igreja Católica desempenhou um papel fundamental na consolidação do domínio europeu. Para isso, era essencial transformar ou eliminar as práticas culturais e religiosas dos povos africanos, que eram vistas como ameaças à hegemonia cristã. A classificação das religiões africanas como "diabólicas" não apenas desumanizava seus praticantes, mas também fornecia uma justificativa moral para a colonização e a evangelização forçada. A repressão das crenças africanas pela Igreja Católica fazia parte de um projeto maior de controle social e cultural. Este processo de demonização teve profundas implicações, tanto para a identidade dos africanos e seus descendentes quanto para a forma como as religiões africanas foram percebidas e tratadas nos territórios coloniais portugueses. A citação exemplifica como a Igreja Católica utilizou a ideologia do pacto para marginalizar e reprimir as crenças africanas, promovendo uma narrativa de filiação diabólica que justificava a evangelização e a supressão cultural. Esse processo não apenas reforçou o domínio colonial, mas também deixou marcas profundas na herança religiosa e cultural dos africanos e seus descendentes, cujos efeitos reverberam até os dias atuais.

---

<sup>38</sup> FERREIRA, 2016, p.6

### 3.2 A RELIGIOSIDADE COMO FUGA DAS MAZELAS

Haviam muitas devoções populares no Morro do Chapéu que caminhavam por uma trilha de pesquisa ligada à cura ou ao medo do espiritual. Em caso analisado por Jackson André da Silva Ferreira, uma agressão física foi poupada pela devoção a Bom Jesus da Lapa. Em processo criminal ocorrido em 1888, uma das testemunhas informou que entre os motivos os quais levaram o agressor a poupar a vida da vítima foi por que ela lhe pediu pelo Senhor Bom Jesus da Lapa, que não o fizesse aquilo<sup>39</sup>.

É observado que a religiosidade e as práticas mágicas, se tornaram uma fuga para as doenças físicas e mentais que acometiam a população. Ao ameaçar Maria Magdalena de morte caso não curasse um mulher enferma, Joaquim Jacá, um dos acusados e apontado no processo como chefe da comitiva que de forma coercitiva prende as vítimas dos processos alegando estar ele sob autorização do Subdelegado da região, constantemente é apontado nos relatos de testemunhas ameaçando Maria Magdalena de morte pelo fato dela ser uma “feiticeira”. Os relatos deixam clara a ideia do medo existente dessas práticas mágicas oriunda de tradições contraria a tradição católica.

Pedro Gomes, 42 anos de idade, lavrador, casado, morador do lugar denominado Carneiro desta freguesia, no rural da freguesia de Santo Estevão [...] Perguntado se ‘sabe’ que houvesse alguma antecedência, ou motivo para a prisão [...] Respondeu, ‘sabe’ por ouvir dizer que no mês passado viram Joaquim Jacá no Bom Jardim e ali declarou que vinha disposto a matar Maria Magdalena, por ser feiticeira<sup>40</sup>.

Sete homens, armados, foram em busca da “feiticeira”, invadiram um sítio na freguesia do Mundo Novo, amarram e sequestraram o marido e a mulher. João Melo (marido), é libertado no outro dia, segundo relatos de uma testemunha, enquanto a mulher, acusada de cometer o feitiço em cárcere privado, ficaria dando remédios e aplicado práticas que ligam a religiosidade para curar a enfermidade. Em outros processos que serão analisados posteriormente, iremos identificar a proeminência das mulheres como detentoras de saber da cura na região, como também suas subjugações perante a figura masculina que são, em sua totalidade nos casos, os acusados de cometer os crimes.

O protagonismo feminino nas práticas de cura e feitiçaria é um tema fascinante e

---

<sup>39</sup> FERREIRA, Jackson André da Silva. **Gurgalha**: um coronel e seus dependentes do sertão baiano (Morro do Chapéu, século XIX). Salvador: EDUNEB, 2018. p. 66. Processo movido pela justiça contra Manoel Apolinário Vilarinho (Manoel Araquean), 1888, FCA, Processos Criminais, cx. 1877-1878, fl. 29v-30

<sup>40</sup> Processo contra Manoel Agostinho, Joaquim Jacá, Luiz Carneiro de Campos, João de Tal, filho de Julião da Congonha e mais quatro pessoas, pasta 1874-1876, p.11

historicamente relevante. Essas mulheres, conhecidas como feiticeiras, eram guardiãs de práticas que fugiam da ortodoxia católica desejada pelo projeto colonizador. A construção do imaginário em torno da figura da feiticeira atravessou os séculos, tornando-se parte do imaginário colonial.

No universo de curas informais, a recorrente presença da mulher curandeira denunciava o estereótipo da bruxa, mas explicitava também a importância que tinha a mulher como detentora do conhecimento sobre as ervas e medicamentos caseiros, tão capazes de curar como de enfeitiçar<sup>41</sup>

Essa resistência e poder das mulheres na cura e nas práticas mágicas merecem destaque. Além disso, na Europa medieval, quando os médicos eram escassos, eram frequentemente as mulheres que realizavam curas, associando suas habilidades à feitiçaria e aos poderes mágicos conferidos pelo Demônio<sup>42</sup>. Como observado por Bruna Araújo, as mulheres são guardiãs de saberes e rituais de cura apreendidos de forma ancestral e que carregam conhecimentos indígenas, europeus e africanos, povos que influenciaram na formação desta comunidade<sup>43</sup>.

Entretanto, esse protagonismo feminino não era isento de desafios e perigos. As mulheres que se destacaram nessas práticas, poderiam se tornar alvo de perseguições e estigmatização por parte das autoridades eclesiásticas e judiciais. Nesse contexto, a perseguição feminina nas práticas de cura e feitiçaria podem refletir não apenas questões de gênero, mas também dinâmicas de poder e resistência presentes na sociedade sertaneja do Século XIX. Ao reconhecer que pode existir um protagonismo e também a perseguição enfrentados pelas mulheres nas práticas de cura e feitiçaria no Sertão Baiano do Século XIX, podemos não apenas ampliar nossa compreensão das dinâmicas sociais e culturais da época, mas também refletir sobre questões contemporâneas relacionadas ao gênero, poder e resistência. Essa análise nos convida a revisitar as narrativas históricas e a considerar o impacto duradouro dessas dinâmicas na vida das mulheres e na sociedade em geral.

---

<sup>41</sup> DA SILVA, Kleber Henrique; SAMPAIO, Juliana Cunha. **Mulher e feitiçaria na América portuguesa do século XVI**: Cotidiano, magia e inquisição. 2010, p.13

<sup>42</sup> DA SILVA, Camila Vieira. **Magia e feitiçaria na Colônia**: a originalidade das práticas sincréticas. Revista Historiador, n. 4, 2011.

<sup>43</sup> ARAÚJO, Bruna Dayane Xavier de. **Raízes da cura**: os saberes e as experiências dos usos de plantas medicinais pelas Meizinheiras do Cariri cearense. 2016. 164 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento e Meio Ambiente)-Universidade Federal do Ceará, 2016

### 3.2 O MALDITO SAPO

Ao longo da história, as práticas de cura e feitiçaria têm se entrelaçado de forma complexa, utilizando diversos objetos e, notavelmente, animais, para alcançar seus objetivos. Esses elementos não apenas serviram como ferramentas práticas, mas também revelam um profundo medo do sobrenatural e da magia, sentimentos que têm permeado inúmeras culturas ao redor do mundo.

Animais, em particular, ocupavam um lugar central nas práticas de cura e feitiçaria. Seu uso varia de acordo com as tradições culturais e a natureza do tratamento ou encantamento desejado. Um exemplo clássico é o uso de serpentes e suas partes em rituais de cura. Em muitas culturas, a serpente é vista como um símbolo de renovação e cura devido à sua capacidade de trocar de pele. Contudo, também é temida como um ser perigoso e associado ao mal. O uso de serpentes em poções e amuletos mostra uma tentativa de domesticar essa força ambígua, buscando extrair seu poder curativo enquanto se protege de suas conotações malignas. A haste de Asclépio, um bastão entrelaçado por uma serpente, é um símbolo amplamente utilizado na área da saúde. Representa a busca pela cura, a medicina e o conhecimento médico. A serpente nesse símbolo simboliza a conexão entre esses elementos<sup>44</sup>.

Outros animais, como sapos e gatos, também desempenham papéis significativos. O livro “O Grande Massacre de Gatos e Outros Episódios da História Cultural Francesa” de Robert Darnton aborda o famoso evento ocorrido em Paris, na gráfica de Jacques Vincent, em meados de 1730. Nesse episódio, diversos gatos que perturbavam os trabalhadores da gráfica foram mortos. O relato descreve como os aprendizes Jerome e Léveillé, que dormiam no local, eram incomodados pelos barulhentos gatos. O massacre dos gatos serviu como entretenimento para todos os funcionários da oficina. Os gatos trazem uma conexão com outros planos e ampliam a capacidade mágica. Quando você conta com a proteção de um gato, está protegido onde quer que esteja<sup>45</sup>. Quanto à relação dos gatos com a magia, eles têm sido associados a práticas mágicas e esotéricas. Na tradição das bruxas, os gatos são considerados parceiros familiares perfeitos. Além de serem ótimos companheiros, eles possuem habilidades mágicas intrínsecas. Aqui estão alguns aspectos relacionados à magia com gatos.

O sapo tem sido associado a práticas de magia e feitiçaria em várias culturas. A crença

---

<sup>44</sup> MAESTRO VIRTUALE. **Haste de Asclépio**: origem, significado e o que representa. Disponível em: <https://maes>

<sup>45</sup> DARNTON, Robert. Os Trabalhadores se Revoltam: O Grande Massacre de Gatos na Rua Saint-Séverin, Rio de Janeiro: Graal, 1986.p.(102-139).

é que o corpo do sapo é altamente energizado e capaz de acumular e dissipar sensações com facilidade. Ao costurar a boca do sapo com uma linha e colocar o nome da pessoa que se deseja amaldiçoar dentro da boca do animal. A conexão é estabelecida entre o objeto da pessoa e o sapo, permitindo que o feiticeiro acione essa conexão com seu trabalho. O sapo tem a propriedade natural de filtrar e eliminar energias densas e maléficas.

Em 1888, na vila de Nossa Senhora da Graça de Morro do Chapéu, um crime, motivado por intriga e por um sapo, mostram o debate e discussão sobre as o receio e medo das práticas ligadas a curandeirismo e feitiçaria. Relatado pela testemunha Raimundo Nonato de Oliveira, com 34 anos de idade, Viúvo, Natural da Villa de Assaré, na Província do Ceará, e residente na Freguesia do Riachão de Utinga, informou que:

Que em um dia de Domingo deste corrente ano, estando em casa de Raimundo Moreira, ali chegaram José Cigano e Feliciano Da Costa, conhecido por Primo, aquele armado de uma faca, dizendo a ela testemunha que tinham acabado se surrar a Joana Maria e que isto fizeram por si, e não a mando de alguém, ouvindo porém ela testemunha dizer depois , que eles surrara a ofendida a mando da Mulher de José Cassiano<sup>46</sup>.

Continuando o testemunho, de Raimundo Nonato, agora sobre a motivação, ele relatou que:

Que não sabe a motivação, porém que ela testemunha ouviu da mulher de José Cassiano, por nome Maria Lourença de Moraes, conhecida por “loira”, dizer que tinha intriga, não com a ofendida, e sim com uma irmã desta conhecida por Pequena, por ter esta mandando “um sapo embrulhado em uma papel a uma filha de José Cassiano e dela a loura”, tendo loira, referido a este facto a ela testemunha, antes e depois do facto criminoso<sup>47</sup>.

Tal processo pode mostrar a relação que existe entre a espiritualidade ligada às práticas de feitiçaria causado no imaginário popular, e a forma de repressão, que de forma imediata e imposta a seus praticantes. Esse processo ilustra a relação entre a espiritualidade e as práticas de feitiçaria no imaginário popular e a repressão imediata e severa imposta aos seus praticantes. No relato, fato consta de uma agressão física contra Joana Maria Joaquina de Santana em que o mandante teria mandado espancar a vítima em razão dela ter enviado, segundo ele, um sapo enrolado no papel para sua mulher.

As práticas mágicas populares no Brasil não se restringia apenas ao uso de ervas e rituais de cura, mas também envolvia a manipulação de elementos considerados mágicos. Curandeiros

---

<sup>46</sup> Processo contra José Cassiano de Moraes e sua mulher Maria Lourença de Moraes, Manoel Valério as Silva Canaverde (como mandantes) e José Cigano e Feliciano Rodrigues da Costa, Pasta 1889-1890.2, p12

<sup>47</sup> Processo contra José Cassiano de Moraes e sua mulher Maria Lourença de Moraes, Manoel Valério as Silva Canaverde (como mandantes) e José Cigano e Feliciano Rodrigues da Costa, Pasta 1889-1890.2, p.13

e feitiçeiros muitas vezes recorriam a amuletos, poções e encantamentos para tratar doenças e resolver conflitos. A sociedade da época, fortemente influenciada por essas crenças, oscilava entre a dependência desses praticantes e o medo de suas habilidades. Ao longo de séculos difundiu-se sobretudo a ideia de que feitiços malignos estariam sendo relacionados ao uso de sapos, costurando a boca do animal ou entregando enrolado morto com a motivação de levar medo para a pessoa que recebe o objeto. Tudo isso advindo da crença de que o corpo do sapo seria altamente energizado e que seu organismo teria a capacidade de acumular e dissipar energias. Assim, se um feitiço é realizado neste corpo que é altamente qualificado para armazenar e distribuir energia, teríamos uma espécie de arma espiritual para atingir pessoas de uma forma negativa e muito potente. Essa relação do imaginário popular relacionado ao “Sapo” como objeto motivador do crime, desencadeou o medo contra aqueles toda da arte popular ligada à “feitiçaria”.

A repressão sofrida pelas praticantes de feitiçaria não se restringia às autoridades eclesiásticas e judiciais. Homens comuns, sem qualquer ligação oficial com a igreja ou o poder judiciário, desempenhavam um papel significativo na perseguição dessas mulheres. Essa dinâmica levante a hipótese referente a um complexo entrelaçamento de medos culturais, normas de gênero e a defesa de uma ordem social patriarcal.

A sociedade imperial brasileira era marcada por profundas desigualdades e uma rígida hierarquia de gênero. As mulheres que praticavam a feitiçaria, frequentemente associadas a conhecimentos ancestrais e práticas de cura, ocupavam uma posição ambígua. Embora muitas vezes procuradas por suas habilidades, eram também alvo de suspeita e hostilidade. Homens comuns, incluindo maridos, vizinhos e líderes comunitários, viam nessas mulheres uma ameaça à ordem estabelecida. O medo do desconhecido e o desejo de controlar o poder feminino estavam no cerne dessa perseguição. As praticantes de feitiçaria eram frequentemente acusadas de enfeitiçar homens, causar doenças ou perturbar a harmonia familiar e comunitária. Essas acusações surgiam de conflitos interpessoais ou de tensões sociais. Por exemplo, um homem que enfrentava dificuldades pessoais ou profissionais podia atribuir seus infortúnios à ação maligna de uma feiticeira, procurando nela um bode expiatório para seus problemas.

Manoel André de Souza Sodré, com idade de 55 anos, casado, lavrador, natural da vila de Brotas, e residente na Água Branca, relata o momento de desespero de Joana Maria Joaquina de Santa’Ana sendo sequestrada.

No dia 6 de fevereiro do corrente ano das doze para uma hora da tarde mais ou menos, ouviu ela testemunha, gritos de uma pessoa chamando o seu cunhado Joaquim Pedro, e proferindo as seguintes palavras. “Acuda-me senhor Joaquim Pedro”, e não estando ele seu cunhado em casa, ela testemunha saber para não o que era. E então teve

ocasião de ver, o réu Feliciano da Costa, conhecido por Primo, armado de uma coura grossa, a imitação de uma “peia”, surrando a ofendida Joana e viu José Cigano, com uma faca em punho guardando as costas do Réu Feliciano. Alegando ela, a testemunha pediu ela que não continuasse a espancar a mulher, no que felizmente foi ouvido, tendo nesta ocasião o réu Feliciano, dando uma bofetada na ofendida que a prestou lhe no chão, e mais dois ou três pontapés<sup>48</sup>.

A perseguição a Joana Maria Joaquina de Santa’Ana e outras curandeiras ilustra como o imaginário popular, influenciado por uma religiosidade católica ortodoxa e pelo medo do sobrenatural, legitimava a violência contra aquelas que eram vistas como desviantes. Esse fenômeno não apenas reflete as tensões sociais e culturais da época, mas também destaca a resistência dessas mulheres em preservar e praticar seus saberes em meio à adversidade.

Estudar esses episódios históricos pode nos permite compreender melhor não só as relações culturais religiosas e espirituais, mas também as dinâmicas de gênero, poder e resistência presentes na sociedade brasileira do século XIX. Além disso, nos convida a refletir sobre as persistentes questões relacionadas à marginalização e à valorização dos conhecimentos tradicionais na contemporaneidade. Ao revisitar essas narrativas, reafirmamos a importância de reconhecer e valorizar a diversidade cultural e os saberes ancestrais que continuam a influenciar nossa sociedade.

### 3.3 A SIMBOLOGIA E FUNÇÃO DOS AMULETOS E SACRAMENTAIS PARA A CURA POPULAR

Os amuletos e relíquias possuem uma simbologia rica e multifacetada que reflete a diversidade das tradições culturais que os originaram. Podemos usar com exemplos de pesquisa realizada no Brasil e na região da Bahia o trabalho sobre as bolsas de mandinga realizado por Vanicléia Silva Santos. As bolsas de mandingas são objetos de poder utilizados no mundo atlântico português para resolver uma variedade de problemas. Na tese de doutorado ela apresenta as bolsas de mandingas.

As bolsas de mandinga são objetos de poder utilizados no mundo atlântico português para resolver uma variedade de problemas. Essas bolsas eram amuletos em formato de pequenas bolsinhas que continham ingredientes específicos, destinados a proteger contra armas e doenças. Sua popularidade intrigou os inquisidores do Santo Ofício, que as denominaram “bolsa de mandinga”, e os confeccionadores desses objetos eram chamados de “mandingueiros”. Essa prática foi interpretada como uma

---

<sup>48</sup>Processo contra José Cassiano de Moraes e sua mulher Maria Lourença de Moraes, Manoel Valério as Silva Canaverde (como mandantes) e José Cigano e Feliciano Rodrigues da Costa, Pasta 1889-1890.2, p.6

A função desses objetos nas práticas de cura popular vai além da dimensão espiritual. Eles atuam como mediadores culturais que preservam e transmitem conhecimentos tradicionais. Por exemplo, transmissão de saberes tradicionais, reforçando a identidade cultural das comunidades.

No contexto das práticas religiosas populares no Brasil, os sacramentais desempenham um papel crucial. Diferentes dos sacramentos, que são rituais sagrados instituídos por Jesus Cristo e celebrados pela Igreja Católica, os sacramentais são objetos, ações ou bênçãos que a Igreja estabelece para fomentar a devoção e obter graças. Entre esses sacramentais estão os amuletos, relíquias, água benta, escapulários, medalhas, velas e outros itens considerados sagrados e carregados de significado espiritual. Esses objetos não apenas facilitam a conexão dos fiéis com o divino, mas também são instrumentos importantes nas práticas de cura popular. Tania Maria Pinto Santana também fala dos sacramentais.

Além dos sacramentos, tem-se também os sacramentais, que aparecem descritos com grande riqueza na documentação colonial. Estes constituem-se em meios que também contribuem para a salvação da alma, mas teriam sido instituídos não pelo Cristo, como os sacramentos, mas pela Igreja. Destacamos entre os sacramentais as bênçãos<sup>50</sup>.

Os sacramentais são definidos como sinais sagrados que, por meio da intercessão da Igreja, preparam as pessoas para receber os efeitos dos sacramentos e santificar diferentes circunstâncias da vida. Eles têm um valor espiritual que transcende o físico, servindo como veículos de bênçãos e proteção. Em muitas comunidades brasileiras, especialmente aquelas com fortes influências católicas, africanas e indígenas, os sacramentais assumem uma importância ainda maior. Os sacramentais, como amuletos e relíquias, são usados com a crença de que possuem poderes especiais para afastar o mal, trazer saúde e proteção, e promover a cura espiritual e física. Sua eficácia é atribuída tanto à fé dos usuários quanto à tradição religiosa que os acompanha. Em rituais de cura popular, esses objetos são frequentemente empregados para canalizar a energia divina e proporcionar conforto e esperança aos aflitos.

No processo contra Manoel Agostinho, Joaquim Jacá, Luiz Carneiro de Campos, João de Tal, filho de Julião da Congonha e mais quatro pessoas, relatado no segundo capítulo do

---

<sup>49</sup> SANTOS, Vanicléia Silva. **As bolsas de mandinga no espaço atlântico: século XVIII**. 256f. Tese (Doutorado em História Social) - Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2010, p.8

<sup>50</sup> SANTANA, 2018, p.15

trabalho, podemos encontrar o que acredito ser umas dessas práticas ligado aos sacramentais, junto com transformações culturais oriundas de outras práticas religiosas, relatado por uma testemunha usado no processo.

Francisco Rodrigues da Silva, 73 anos , criador, casado, morador na fazenda Sitio do Meio, e natural da freguesia de Santa Ana do Catú[...] afirma ter visto uma tropa para prender João Mello e sua mulher, e que com pouco já chegou em sua casa a mesma tropa em cujo viu Joaquim Jacá , Carneiro de Campos, Manoel Augustinho, com João Mello e sua mulher presos; e em tão Carneiro de Campos disse a ele testemunha que os presos serão conduzidos para a casa de Eduardo de Tal morador no Lajedo Bonito para a mulher de João Mello por sanar a mulher de Eduardo que tava doente, e que se o não fizesse elle campos tinha de fazer-lhe uma Cruz na Cabeça por uma pasta de algodão, e tocar fogo no algodão<sup>51</sup>.

O sinal da cruz é um dos gestos mais comuns e significativos na prática religiosa, especialmente dentro do Cristianismo. É um ato simbólico que representa a fé na Trindade, Pai, Filho e Espírito Santo - e tem sido utilizado ao longo dos séculos como uma forma de invocar proteção divina e expressar o desejo de cura espiritual e física. Na prática de cura popular, o sinal da cruz é frequentemente utilizado como uma forma de manifestar a fé na intercessão divina. Pode ser feito sobre a pessoa doente, sobre um objeto de proteção como um amuleto ou mesmo sobre os alimentos e a água consumidos. Este gesto é acompanhado de fervorosas preces, pedindo a Deus a cura física e espiritual daqueles que sofrem.

A eficácia simbólica desses objetos vai além de suas propriedades espirituais ou curativas. Eles atuam como marcadores de identidade, diferenciando as comunidades que os utilizam e reforçando a coesão social. Os escapulários e figas são usados não apenas por suas propriedades protetoras, mas também como símbolos de resistência cultural e identidade coletiva. Além disso, os objetos de poder servem como pontes entre o passado e o presente, conectando as gerações através da transmissão de conhecimentos e práticas tradicionais. Ao usar um amuleto ou relíquia, os indivíduos não estão apenas se protegendo ou buscando cura; eles estão participando de uma tradição que foi transmitida ao longo de gerações. Essa continuidade é fundamental para a manutenção das identidades culturais e sociais, pois reforça a conexão com o passado e a valorização das tradições ancestrais.

---

<sup>51</sup> Processo contra Manoel Agostinho, Joaquim Jacá, Luiz Carneiro de Campos, João de Tal, filho de Julião da Congonha e mais quatro pessoas, pasta 1874-1876 (fl13)

### 3.4 TRADIÇÃO E SAÚDE: O PAPEL DAS ERVAS CURATIVAS

As ervas e plantas ocupam um lugar central nas práticas de cura popular no Brasil, sendo amplamente utilizadas por suas propriedades medicinais e simbólicas. Essas práticas são uma rica manifestação do sincretismo cultural e religioso que caracteriza a história brasileira, combinando conhecimentos diversos para criar sistemas de cura únicos e complexos. O uso de ervas e plantas nas práticas de cura popular tem suas raízes nas tradições indígenas, que possuíam um vasto conhecimento sobre as propriedades curativas da flora local. Este conhecimento foi preservado e transmitido oralmente através das gerações, sendo posteriormente enriquecido pelas práticas trazidas pelos africanos escravizados e pelos colonizadores europeus. Cada grupo contribuiu com seus próprios saberes e crenças, resultando em uma vasta e diversificada farmacopeia popular. As ervas e plantas utilizadas nas práticas de cura popular não são escolhidas apenas por suas propriedades medicinais, mas também por seu valor simbólico.

Desde épocas remotas, as sociedades humanas acumulam informações e experiências sobre o ambiente que as cerca, para com ele interagir e prover suas necessidades de sobrevivência. Dentre tantas práticas difundidas pela cultura popular, as plantas sempre tiveram fundamental importância, por inúmeras razões, sendo salientadas as suas potencialidades terapêuticas aplicadas ao longo das gerações<sup>52</sup>.

A transmissão do conhecimento sobre o uso de ervas e plantas é geralmente feita de forma oral, passada de geração em geração dentro das famílias e comunidades. As benzedadeiras e curandeiras, muitas vezes figuras centrais nessas comunidades, desempenham um papel crucial na preservação desses saberes. Elas não só utilizam essas práticas em seu trabalho de cura, mas também ensinam os mais jovens, garantindo que o conhecimento não se perca com o tempo. O uso de ervas e plantas nas práticas de cura popular tem um profundo impacto cultural e social. Ele fortalece a identidade cultural das comunidades, promovendo um senso de continuidade e pertencimento. Além disso, essas práticas oferecem uma alternativa acessível aos sistemas de saúde convencionais, especialmente em áreas rurais ou comunidades marginalizadas, onde o acesso a serviços médicos é limitado.

Em um dos processos analisados como fonte para o presente trabalho, é um Sumário de Culpa contra José Gonçalves de Almeida e Florêncio de Tal, sobre o uso de ervas e uso de

---

<sup>52</sup> BADKE, Marcio Rossato *et al.* **Saberes e práticas populares de cuidado em saúde com o uso de plantas medicinais.** Texto & Contexto, v. 21, p. 364. 2012

medicina alternativa para a cura de um ferimento. Nesse processo foi identificado em um dos testemunhos uma planta muito comum no uso curativo de ferimentos. No devido processo é descrito o ferimento contra o ofendido Joaquim Amaro de Oliveira, que encontraram na mão esquerda do ofendido um grande ferimento, que principia na palma da mesma mão, entre os segundo e terceiro dedo, e nas costas da mesma mão, ainda profunda e com grande inflamação<sup>53</sup>.

No testemunho de Eleutério Gomes Thimoteo, de 50 anos de idade, lavrador e criador, casado, natural da Vila de Jacobina e morador no distrito de Riachão de Utinga, Dizendo que quem lhe tinha feito aquele ferimento fora o respectivo Florêncio de Tal, e que este lhe havia pedido mais a ele testemunha fora lhe fazer um remédio, o que elle testemunha fez, deitando lhe um emplastro de mastruz<sup>54</sup>.

No contexto das práticas populares de cura, o mastruz (*Chenopodium ambrosioides*), também conhecido como erva-de-santa-maria, destaca-se como uma planta de grande importância. Seu uso é amplamente difundido nas comunidades rurais e urbanas do Brasil, sendo valorizado tanto por suas propriedades medicinais quanto por seu simbolismo espiritual. A análise do mastruz como objeto de cura revela como elementos naturais se integram às práticas religiosas populares, sintetizando tradições indígenas, africanas e europeias. O mastruz é uma planta medicinal conhecida por suas múltiplas propriedades terapêuticas. Ele é utilizado tradicionalmente para tratar uma variedade de condições, incluindo problemas respiratórios, digestivos, parasitários e cutâneos. As folhas do mastruz podem ser preparadas de diferentes maneiras, como chás, infusões, cataplasmas e compressas, cada uma adaptada ao tipo de tratamento necessário.

O mastruz, com suas propriedades medicinais e seu profundo significado simbólico, exemplifica a riqueza das práticas de cura popular no Brasil. Seu uso não apenas alivia doenças físicas, mas também promove a saúde espiritual e emocional, refletindo a integração harmoniosa de tradições indígenas, africanas e europeias. A análise do mastruz como objeto de poder revela sua importância multifacetada, mostrando como elementos naturais podem ser ao mesmo tempo remédios e símbolos de fé, identidade e resistência cultural.

O papel das ervas curativas nas práticas de cura popular é um testemunho da riqueza e complexidade da herança cultural brasileira. Ao reconhecer e valorizar essas práticas, não apenas se preserva um importante patrimônio cultural, mas também se fortalece a identidade e o bem-estar das comunidades. Assim, o estudo das ervas curativas é essencial para uma

---

<sup>53</sup> Sumário de Culpa contra José Gonçalves de Almeida e Florêncio de Tal (cunhado de José Monteiro), Pasta 1840-1869 – (fl11)

<sup>54</sup> Ibidem. fl 27

compreensão completa das dinâmicas de saúde e tradição que moldam a vida comunitária no Brasil.

#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho explorou a complexidade e a riqueza das práticas de cura popular no Brasil, focando nos objetos de poder, e suas interações com tradições religiosas e culturais diversas. A análise destacou como essas práticas sintetizam e perpetuam a mistura de tradições católicas, africanas e indígenas, contribuindo para a formação de um sistema de crenças sincréticas e fortalecendo as identidades culturais dentro das comunidades.

Ao longo dos capítulos foi evidenciado que os objetos sagrados e de cura não apenas serviram como ferramentas espirituais, mas também desempenham um papel crucial na construção e manutenção de laços sociais e culturais. Os amuletos, relíquias e sacramentais analisados não são meros artefatos religiosos, mas representações tangíveis de uma herança cultural viva, que carrega consigo a história, as crenças e as práticas das comunidades que os utilizam. A eficácia simbólica desses objetos transcende a dimensão espiritual, atuando como mediadores culturais que preservam e transmitem conhecimentos tradicionais.

A pesquisa revelou que a presença desses objetos nas práticas de cura popular é uma manifestação da resistência e adaptação das culturas africanas e indígenas frente à hegemonia católica imposta durante o período colonial. Esse sincretismo religioso é um testemunho da resiliência e criatividade das populações que, mesmo diante da opressão, conseguiram preservar e adaptar suas tradições. A utilização de ervas e plantas medicinais, como o mastruz, por exemplo, não apenas reforça a importância dos conhecimentos ancestrais na saúde comunitária, mas também evidencia a continuidade de práticas de cura que remontam a tempos pré-coloniais. Além disso, as imagens de santos e outros objetos sagrados discutidos ao longo do trabalho demonstram como a religiosidade popular brasileira é complexa e cheia de ramificações culturais. Essas imagens e objetos funcionam como pontes entre o sagrado e o profano, oferecendo conforto espiritual e proteção, além de legitimar práticas de cura que muitas vezes são marginalizadas pelo discurso médico oficial. A veneração dos santos e o uso de suas imagens em rituais de cura sublinham a importância dessas figuras como intercessores divinos, refletindo a profunda devoção das comunidades a esses símbolos religiosos.

Os capítulos dedicados aos processos criminais e às práticas devocionais também ilustraram como a religiosidade popular se desenvolveu em contextos de conflito e resistência. Os registros históricos de perseguições a curandeiras e praticantes de religiões africanas e indígenas lançam luz sobre as tensões sociais e culturais da época, ao mesmo tempo em que destacam a capacidade dessas comunidades de resistir e adaptarem-se às adversidades. A análise desses episódios históricos nos permite entender melhor as dinâmicas de poder e a

importância dos conhecimentos tradicionais na construção da identidade cultural. O estudo detalhou várias práticas de cura populares, como rituais de cura, o uso de remédios naturais e plantas medicinais, e a prática do medo ligado ao uso de animais nos rituais de feitiçaria.

A prática do uso de plantas medicinais, analisada em detalhes, mostrou como essas plantas são preparadas e aplicadas em tratamentos específicos. A fitoterapia popular, muitas vezes transmitida oralmente entre gerações, demonstra um vasto conhecimento sobre as propriedades curativas de diversas plantas e sua aplicação em tratamentos. Essas práticas não só oferecem alternativas acessíveis aos cuidados de saúde, mas também fortalecem o senso de identidade cultural e a coesão social dentro das comunidades. A relevância deste estudo para a historiografia e as pesquisas sobre a religiosidade é significativa. Ao explorar as práticas de cura popular e os objetos sagrados, este trabalho contribui para uma compreensão mais ampla da interseção entre religião, cultura e saúde na história brasileira. Ele oferece novas perspectivas sobre como as práticas religiosas populares influenciaram e foram influenciadas pelos processos históricos, sociais e culturais ao longo dos séculos. A análise dos objetos de poder e suas funções dentro das comunidades abre caminhos para futuras pesquisas que podem aprofundar o entendimento sobre a persistência e a transformação das tradições religiosas populares.

Em suma, este trabalho contribuiu para uma compreensão mais profunda das práticas de cura popular no Brasil, especialmente no sertão baiano, e da importância dos objetos sagrados como elementos fundamentais na preservação e transmissão de conhecimentos tradicionais. Ao reconhecer e valorizar essa diversidade cultural e espiritual, reafirmamos a necessidade de uma abordagem mais inclusiva e respeitosa das práticas de cura que continuam a influenciar a vida de muitas comunidades brasileiras.

As práticas de cura popular não são apenas um reflexo do passado, mas também uma parte vital da identidade e resistência cultural, oferecendo um campo de estudo rico para futuras pesquisas. O estudo dos objetos de poder e suas interações com as tradições religiosas populares sublinha a importância de valorizar os saberes ancestrais e promover o respeito pela diversidade cultural. Em um mundo cada vez mais globalizado, onde a homogeneização cultural ameaça a sobrevivência de práticas tradicionais, é fundamental reconhecer e proteger essas formas de conhecimento que contribuem para a riqueza e a pluralidade da experiência humana. Este trabalho espera, portanto, ter contribuído para uma maior valorização da cultura popular religiosa e para a compreensão de seu papel vital na construção e manutenção das identidades culturais brasileiras. Além disso, ao explorar a complexidade e a profundidade das práticas de cura popular, este trabalho oferece uma nova perspectiva sobre a interseção entre cultura,

espiritualidade e saúde. A investigação das histórias, rituais e objetos sagrados usados pelos curandeiros no Brasil imperial revela uma rede intrincada de conhecimentos e práticas que desafiam as narrativas convencionais sobre a medicina e a espiritualidade.

## **5 FONTES**

Livro de Fábrica da Igreja Matriz de N. S. da Graça do Morro do Chapéu. Secretaria da Igreja de N. S. Da Graça. 1827 a 1999.

Processo contra Manoel Agostinho, Joaquim Jacá, Luiz Carneiro de Campos, João de Tal, filho de Julião da Congonha e mais quatro pessoas, Arquivo do Fórum Clériston Andrade, Caixa 1874-1876

Sumário de Culpa contra José Gonçalves de Almeida e Florêncio de Tal (cunhado de José Monteiro), Pasta 1840-1869

Processo contra José Cassiano de Moraes e sua mulher Maria Lourença de Moraes, Manoel Valério as Silva Canaverde (como mandantes) e José Cigano e Feliciano Rodrigues da Costa, Pasta 1889-1890.2

## 6 REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Bruna Dayane Xavier de. **Raízes da cura: os saberes e as experiências dos usos de plantas medicinais pelas Meizinheiras do Cariri cearense.** 2016. 164 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento e Meio Ambiente)-Universidade Federal do Ceará, 2016

BADKE, M. R. **Saberes e práticas populares de cuidado em saúde com o uso de plantas medicinais.** Texto & Contexto, Santa Catarina, v. 21, 2012.

BARROS, J. D. A. **O tratamento historiográfico de fontes dialógicas.** Revista Expedição: Teoria da História e Historiografia, Morrinhos, v. 3, n. 1, 2012.

BRAGA, J. **Candomblé: força e resistência.** Afro-Asia, Salvador, v. 15, 1992. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20831>. Acesso em: 4 mai. 2024.

CANÇÃO NOVA. **O amor de São José a Jesus, a Maria e a nós.** 2016. Disponível em: [https://docs.google.com/document/d/1XlmpTwd3ztIaYos\\_c4-9IydWM61juU5/edit](https://docs.google.com/document/d/1XlmpTwd3ztIaYos_c4-9IydWM61juU5/edit). Acesso em: 2 jun. 2024.

CARVALHO, Sheyla Oliveira. **Andreza, mulata, e José, africano: trajetórias de escravidão e liberdade no sertão da Bahia (Morro do Chapéu, século XIX).** Dissertação (Mestrado em Estudos Africanos, Povos indígenas e Culturas Negras) -Universidade do Estado da Bahia - Departamento de Ciências e Tecnologias (DCHT), Campus XVI. Irecê, 2023.p.21

CHALHOUB, S. *et al.* **Artes e ofícios de curar no Brasil: capítulos de história social.** Campinas: Unicamp, 2003.

DA SILVA, C. V. **Magia e feitiçaria na Colônia: a originalidade das práticas sincréticas.** Revista historiador, Porto Alegre, n. 4, p. 13, 2011.

DA SILVA, K. H.; SAMPAIO, J. C. **Mulher e feitiçaria na américa portuguesa do século XVI: cotidiano, magia, e inquisição,** Rio de Janeiro, p. 13, 2010.

DARTON, Z. **O grande massacre de gatos: e outros episódios da história cultural francesa.** São Paulo: Graal, 2011.

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

DEFINIÇÃO de Taumaturgo. **Significado de Palavras,** 2023. Disponível em: <https://www.significadosdepalavras.com/taumaturgo>. Acesso em: 2 jun. 2024.

FERREIRA, E. O. **O santo de sua terra na terra de todos os santos: rituais de calundu na Bahia colonial.** Afro-Ásia, Salvador, p. 103-150, 2016.

FERREIRA, J. A. D. S. **Gurgalha: um coronel e seus dependentes do sertão baiano (Morro do Chapéu, século XIX).** Salvador : EDUNEB, 2018.

MARTINS, Rômulo de Oliveira. **“Vinha na fé de trabalhar em diamantes”:** escravos e libertos em Lençóis, Chapada Diamantina-BA (1840 – 1888). Dissertação (Mestrado em História Social). Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2013p

MORAIS, C. S. A cura "mazelas" do corpo e da alma: curandeiros e feiticeros na busca por "boa Sorte" e cura de enfermidade no Rio de Janeiro nas décadas finais do século XIX. In: PIMENTA, T.; MOTA, A. **Artes de Curar e Práticas de Saúde: circularidades, institucionalidades e repressão**. São Paulo: Hucitec, v. 1, 2022.

NEVES, F. **Uma comunidade sertaneja: da sesmaria ao minifúndio** (um estudo de história regional e local). Salvador: EDUFBA, 2008.

PIMENTA, T. S. Terapeutas populares e instituições médicas na primeira metade do século

XIX. In: PIMENTA, T. S.; MOTA, A. **Artes de cura e Práticas de Saúde: Circularidades, institucionalidades e repressão**. 1. ed. São Paulo: Hucitec, 2022., p. 318.

PIRES, M. D. F. N. **O crime na cor: escravos e forros no alto sertão da Bahia (1830-1888)**. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2003.

PREFEITURA MUNICIPAL DE MORRO DO CHAPÉU. **Prefeitura de Morro do Chapéu**, 2024. Disponível em: <https://morrodochapeu.ba.gov.br/portal/portal/catnoticias/17>. Acesso em: 7 mai. 2024.

SAMPAIO, G. D. R. **Nas trincheiras da cura: as diferentes medicinais no Rio de Janeiro Imperial**. Campinas: Unicamp, 2001.

SAMPAIO, G. D. R. Juca Rosa e as relações entre crença e cura no Rio de Janeiro Imperial. In: CHALHOUB, S. *et al.* **Artes e ofício de curar no Brasil**. 1. ed. São Paulo: Hucitec, 2022.

SAMPAIO, Moiseis de Oliveira. **O coronel negro: coronelismo e poder no norte da Chapada Diamantina (1864-1919)**. 2009. Dissertação (Mestrado) - História Regional e Local, Faculdade de Ciências Humanas - Campus V, Universidade do Estado da Bahia, Santo Antônio de Jesus, BA, 2009

SANTANA, T. M. P. D. **Imagem, devoção e escravidão**. Cruz das Almas : EDUFRB, 2018.

SANTOS, Vanicléia Silva. **As bolsas de mandinga no espaço atlântico: século XVIII**. 256f. Tese (Doutorado em História Social) - Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2010

SILVA, C. D. C. E. **O roteiro da Vida e da Morte: um estado do catolicismo no Sertão da Bahia**. Rio de Janeiro: Ática, 1982.

SOUZA, L. D. M. **O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

VAIFAS, R. **Os protagonistas anônimos da história: Micro-história**. Rio de Janeiro: Campus, 2002.

WEBER, B. T. **As artes de curar: medicina, religião, magia e positivismo na República Rio-Grensense - 1889 - 1928**. SanaMaria/Bauru: UFSM/EDUSC, 1999.

