

Universidade Federal de Ouro Preto
Instituto de Ciências Humanas e Sociais
Departamento de História
Programa de Pós-Graduação em História

Giulliano Gloria de Sousa

“TIDAS E HAVIDAS POR FEITICEIRAS”

Mulheres pretas e mestiças acusadas de feitiçaria
nas Minas Gerais colonial

Mariana
2023

Giulliano Gloria de Sousa

“TIDAS E HAVIDAS POR FEITICEIRAS”

Mulheres pretas e mestiças acusadas de feitiçaria
nas Minas Gerais colonial

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Ouro Preto como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em História.

Área de Concentração: Poder e Linguagens.

Orientadora: Profa. Dra. Cláudia Maria das Graças Chaves.

Mariana
2023

SISBIN - SISTEMA DE BIBLIOTECAS E INFORMAÇÃO

S725t Sousa, Giulliano Gloria de.
"Tidas e havidas por feitiçeras" [manuscrito]: mulheres pretas e mestiças acusadas de feitiçaria nas Minas Gerais colonial. / Giulliano Gloria de Sousa. - 2023.
305 f.: il.: color., gráf., tab., mapa.

Orientadora: Profa. Dra. Cláudia Maria das Graças Chaves.
Tese (Doutorado). Universidade Federal de Ouro Preto. Departamento de História. Programa de Pós-Graduação em História.
Área de Concentração: História.

1. Minas Gerais - História - Período colonial, 1500-1822. 2. Negras - História. 3. Feitiçaria - História. 4. Inquisição - Minas Gerais. 5. Escravidão. I. Chaves, Cláudia Maria das Graças. II. Universidade Federal de Ouro Preto. III. Título.

CDU 94(815.1)(043.2)

Bibliotecário(a) Responsável: Iury de Souza Batista - CRB6/3841



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE OURO PRETO
REITORIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA



FOLHA DE APROVAÇÃO

Giulliano Gloria de Sousa

"Tidas e havidas por feiticeiras": Mulheres pretas e mestiças acusadas de feitiçaria nas Minas Gerais colonial

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Ouro Preto como requisito parcial para obtenção do título de Doutor

Aprovada em 22 de dezembro de 2023

Membros da banca

Dra Cláudia Maria das Graças Chaves - Orientador(a) Universidade Federal de Ouro Preto
Dra Junia Ferreira Furtado - Universidade Federal de Ouro Preto
Dr Angelo Adriano Faria de Assis - Universidade Federal de Viçosa
Dr Yllan de Mattos - Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Dr Moacir de Castro Maia - Universidade Federal de Minas Gerais

Dra Cláudia Maria das Graças Chaves, orientadora do trabalho, aprovou a versão final e autorizou seu depósito no Repositório Institucional da UFOP em 06 de março de 2024



Documento assinado eletronicamente por **Claudia Maria das Gracas Chaves, PROFESSOR DE MAGISTERIO SUPERIOR**, em 07/03/2024, às 09:05, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site http://sei.ufop.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **0679049** e o código CRC **07706289**.

À memória de Maria Gonçalves Vieira, Ângela Maria Gomes, Luzia da Silva Soares, Luzia Pinta e tantas outras mulheres negras escravizadas, violentadas, perseguidas e condenadas por feitiçaria em terras coloniais.

Ao meu pai Gedeão (in memoriam).

Ao meu filho Lucas.

AGRADECIMENTOS

Neste momento me vem à memória uma frase do poeta e escritor escocês Robert Louis Stevenson que há muitos anos li por acaso: “Não fosse por isso, pelo efeito de palavras generosas, olhares generosos, cartas generosas (...) eu me sentiria inclinado a imaginar que nossa vida é uma peça que nos pregaram com o pior gosto possível”. Passados -longos e tão fugazes- quatro anos e alguns meses, e depois de tantas vicissitudes da vida, com uma pandemia global pelo caminho, um odioso governo de extrema-direita (por que não chamar de fascista?!) e o rebaixamento inédito do time de coração, apresento, enfim, o resultado de minha pesquisa de doutorado em História. Mas isso jamais seria possível sem a generosidade, o apoio contínuo ou esporádico, desinteressado, cordial e afetuoso de um conjunto de pessoas e instituições. A estas atribuo as condições físicas, materiais e psicológicas necessárias para a realização deste trabalho. Ressalto, porém, que os erros, descuidos e equívocos, considerando-se as limitações pessoais deste pesquisador, assim como aquelas inerentes ao fazer científico, são de minha inteira responsabilidade.

Agradeço inicialmente ao Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Minas Gerais *campus* Governador Valadares (IFMG-GV) pela concessão de licença remunerada por meio de programa de incentivo à qualificação dos servidores técnico-administrativos, o que viabilizou minha dedicação exclusiva às diversas atividades acadêmicas e de pesquisa durante a maior parte do doutorado. Esta concessão não seria possível, contudo, sem a colaboração e o apoio incondicional do então Diretor de Ensino, professor Tonimar Senra, bem como dos colegas de trabalho Virgílio Resende, Graciele Rocha, Fabiano Mendes e Mirian Silva, a quem devo minha eterna gratidão.

À professora doutora Cláudia Maria das Graças Chaves expresso minha gratidão pelo diálogo sempre cordial, orientação cuidadosa, generosidade e confiança. À Cláudia também sou devedor pela enorme sensibilidade e compreensão diante de meus adiamentos e problemas no desenvolvimento da tese, parte deles decorrentes de alguns desafios familiares, como o falecimento de meu pai, o adoecimento de minha mãe, a nova rotina diária e os cuidados exigidos por meu filho, nascido no segundo ano de meus estudos.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Ouro Preto (PPGHIS/UFOP) pelo apoio e notória formação acadêmica e ao secretário Reginaldo Arcanjo Rodrigues pela presteza de sempre. Sou grato ainda aos professores Luiza Rauter, Francisco Andrade e Eduardo França Paiva pelas enriquecedoras discussões realizadas no âmbito de suas disciplinas, bem como a Andréa Lisly e Angelo Assis pelas muitas sugestões

no momento da qualificação desta pesquisa. Agradeço à Demilde Martins Amaral pela competente revisão ortográfica e gramatical do texto e à Janete Santos e Etna de Castro pela tradução do resumo para as línguas inglesa e espanhola. À Isabela Corby, Igor Santos, Vanessa Cerqueira, Marcus Reis, Ana Paula Costa, Carla Almeida e Maria Lêonia Resende, agradeço pelas trocas, dicas e fontes.

Ao Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana (AEAM) e às arquivistas Luciana Assunção, Adelma dos Santos, Fabiani Moreira e Gracilea de Souza, sempre muito atenciosas, meu muito obrigado. Agradeço ainda ao Arquivo Arquidiocesano de Belo Horizonte (AABH) e ao Arquivo da Casa Setecentista de Mariana (ACSM) pela presteza na consulta pontual de algumas fontes históricas.

Minha estadia em Mariana não seria possível sem o apoio, mais uma vez, da querida amiga Lourdes, a Lu, que sempre me acolheu com muito carinho em sua casa, na charmosa Praça Minas Gerais. A Gabriel, Luiz e Alita Bastos (amigos ufopianos e colegas de morada) agradeço pelos momentos inesquecíveis de conversa, música e jogos, quase sempre do Jardim ao (já inexistente) Bola Branca. À minha prima Mônica Freitas agradeço pela acolhida sempre afável e carinhosa em minhas andanças por Belo Horizonte.

E o que dizer do convívio sempre alegre e afetuoso com os colegas e amigos da pós-graduação; dos nossos muitos encontros etílicos, de RU a RU, preenchidos sempre com aquela prosa histórica, filosófica e existencial? Encontros que tecem de forma definitiva a memória de tempos tão brutos e singelos, especialmente num *campus* histórico como o ICHS (Instituto de Ciências Humanas e Sociais) na bela e acolhedora cidade de Mariana. Renan Siqueira, Dávila de Oliveira, Iuri Dantas, Luis Carminati, Ruana Alencar, Ana Paula Santana (Aninha), Mayra Marques e Paulo Damascena: Ah! Vocês foram e são muitos especiais para mim. Meu carinhoso obrigado, por tudo!

Por fim, minha eterna gratidão à Emilene, minha companheira, pelo carinho, amor e compreensão nesses longos e exaustivos anos de trabalho. Sei o quanto essa fase de nossas vidas foi difícil, especialmente para ela. Eu não teria chegado até aqui sem o seu apoio incondicional. Agradeço à minha mãe Graciema, a Dona Naná, e às minhas irmãs Graciane e Geovana pelo amor e incentivo. À Welington, Altair (Juá), Saulo, Carlos, Raldo (meu mestre!), Kênia, Joelma, Alex, Miguel e Glauber, amigos de/para uma vida inteira, agradeço pelo carinho de sempre. E a meu filho, o pequeno (e já grande) Lucas, agradeço por tornar meus dias de trabalho e pesquisa mais leves e esperançosos e por me ensinar sobre a vida. A ele também dedico este trabalho.

*A voz de minha bisavó
ecoou criança
nos porões do navio.
Ecoou lamentos
de uma infância perdida.*

*A voz de minha avó
ecoou obediência
aos brancos-donos de tudo.*

*A voz de minha mãe
ecoou baixinho revolta
no fundo das cozinhas alheias
debaixo das trouxas
roupagens sujas dos brancos
pelo caminho empoeirado
rumo à favela.*

*A minha voz ainda
ecoa versos perplexos
com rimas de sangue
e
fome.*

*A voz de minha filha
recolhe todas as nossas vozes
recolhe em si
as vozes mudas caladas
engasgadas nas gargantas.*

*A voz de minha filha
recolhe em si
a fala e o ato.
O ontem – o hoje – o agora.
Na voz de minha filha
se fará ouvir a ressonância
o eco da vida-liberdade.*

Conceição Evaristo, Vozes-mulheres. In: *Poemas de recordação e outros movimentos*, p. 24-25.

RESUMO

Esta tese analisa as acusações de feitiçaria contra mulheres negras (pretas e mestiças) em Minas Gerais colonial, especificamente entre 1717 e 1812. A partir da análise de um vasto conjunto documental, composto por registros eclesiásticos e inquisitoriais, foram levantadas centenas de denúncias, processos e sentenças de práticas mágicas na capitania mineira. Por meio de uma abordagem crítica e histórica das fontes buscou-se compreender os mecanismos e agentes de repressão, bem como os discursos teórico-jurídicos e o imaginário social sobre a feitiçaria e as mulheres negras. Nesse sentido, a relação entre as práticas mágicas perseguidas pelas instituições eclesiásticas e inquisitorial e as acusadas foi analisada sob um duplo olhar: de um lado, os mecanismos que produziam e alimentavam as suspeitas e acusações de feitiçaria; do outro, as mulheres detentoras de crenças, conhecimentos e habilidades consideradas ilícitas e que eram acionadas como um importante instrumento de sobrevivência, mobilidade e poder. Como resultado, foi possível compreender que a associação das mulheres pretas e mestiças ao imaginário da feitiçaria maléfica e diabólica constituiu um intrincado mecanismo de classificação, hierarquização e controle sobre os corpos femininos negros, especialmente os das libertas, agentes que já não se encontravam diretamente sob o jugo senhorial e que passaram a desempenhar uma série de atividades econômicas na capitania mineira, rivalizando muitas vezes com brancos e homens livres pobres. Ao mesmo tempo, as acusadas também lançaram mão de seus conhecimentos e práticas consideradas mágicas para conquistarem a alforria, ascenderem socialmente e se protegerem das diversas violências de gênero, racial e de classe que marcaram o desenvolvimento não somente das Minas, mas de boa parte da América Portuguesa.

Palavras-chave: Mulheres negras. Feitiçaria. Escravidão. Minas Gerais colonial. Inquisição.

ABSTRACT

This thesis analyzes the accusations of witchcraft against black and mixed-race women in colonial Minas Gerais, specifically between 1717 and 1812. Based on the analysis of a vast set of documents, made up of ecclesiastical and inquisitorial records, hundreds of accusations, lawsuits, and sentences regarding magical practices in the Minas Gerais captaincy were raised. Through a critical and historical approach to the sources, we sought to understand the mechanisms and agents of repression, as well as the theoretical-legal discourses and the social imaginary about witchcraft and black and brown women. In this sense, the relationship between the magical practices persecuted by ecclesiastical and inquisitorial institutions and those accused was analyzed from a double perspective: on one hand, the mechanisms that produced and fueled suspicions and accusations of witchcraft; on the other hand, women holding beliefs, knowledge and skills considered illicit and which were used as an important instrument of survival, mobility and power. As a result, it was possible to understand that the association of black and mixed-race women with the imaginary of evil and diabolical sorcery constituted an intricate mechanism of classification, hierarchization and control over female bodies, especially those of free women, agents who were no longer directly under the seigneurial yoke and who began to carry out a series of economic activities in the Minas Gerais captaincy, often competing with whites and poor free men. At the same time, the accused also used their knowledge and practices considered magical to achieve manumission, rise socially and protect themselves from the various gender, racial and class violence that marked the development not only of Minas Gerais, but of much of the Portuguese America region.

Keywords: Witchcraft. Slavery. Black women. Colonial Minas Gerais. Inquisition.

RESUMEN

Esta tesis analiza las acusaciones de brujería contra mujeres negras y mestizas en la Minas Gerais colonial, específicamente entre 1717 y 1812. A partir del análisis de un vasto conjunto de documentos, constituido por registros eclesiásticos e inquisitoriales, se recogieron centenas de acusaciones, procesos y sentencias de prácticas mágicas en la capitanía de Minas Gerais. A través de un abordaje crítico e histórico de las fuentes, se buscó comprender los mecanismos y agentes de la represión, así como los discursos teórico-jurídicos y el imaginario social sobre la brujería y las mujeres negras. En este sentido, se analizó la relación entre las prácticas mágicas perseguidas por las instituciones eclesiásticas e inquisitoriales y las mujeres acusadas desde una doble perspectiva: por un lado, los mecanismos que producían y alimentaban las sospechas y acusaciones de brujería; por otro, las mujeres que detentaban creencias, conocimientos y habilidades consideradas ilícitas y que eran utilizadas como una importante herramienta de supervivencia, movilidad y poder. Como resultado, fue posible comprender que la asociación de las mujeres negras y mestizas con la imagería de la brujería maléfica y diabólica constituía un intrincado mecanismo de clasificación, jerarquización y control sobre los cuerpos femeninos negros, especialmente los de las mujeres libres, agentes que ya no estaban directamente bajo el yugo del dominio señorial y que pasaron a ejercer una serie de actividades económicas en la capitanía de Minas Gerais, rivalizando a menudo con blancos y hombres libres y pobres. Al mismo tiempo, las mujeres acusadas también utilizaron sus conocimientos y prácticas consideradas mágicas para conquistar su libertad, ascender socialmente y protegerse de las diversas formas de violencia de género, racial y de clase que marcaron el desarrollo, no sólo de Minas Gerais, sino de gran parte de la América portuguesa.

Palabras clave: Mujeres negras. Hechicería. Esclavitud. Minas Gerais colonial. Inquisición.

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1	Cópia da carta de alforria de Florência	107
FIGURA 2	Batuque em São Paulo	122
FIGURA 3	Traje de mulher negra	156
FIGURA 4	Carta Geográfica do Termo de Vila Rica com a localização de cinco mulheres pretas denunciadas ao Santo Ofício	171
FIGURA 5	Carta Geográfica do Termo de Vila Rica com a localização das denúncias contra Maria Gonçalves Vieira	174
FIGURA 6	Coroação da Rainha negra na festa de Reis	186
FIGURA 7	Tortura do potro na Inquisição de Lisboa	194
FIGURA 8	Lithgow no potro em Málaga	195
FIGURA 9	Sentença de Luzia Pinta lida no auto de fé	203

LISTA DE GRÁFICOS

GRÁFICO 1	Cronologia das visitas eclesiásticas (Minas Gerais, 1721-1823)	53
GRÁFICO 2	Devassas por comarca (Minas Gerais, 1721-1823)	55
GRÁFICO 3	Relação dos visitantes/visitas episcopais (Minas Gerais, 1721-1823)	56
GRÁFICO 4	Origem dos denunciante de feitiçaria (Minas Gerais, 1717-1812)	74
GRÁFICO 5	Cor/qualidade dos denunciante (Minas Gerais, 1717-1812)	75
GRÁFICO 6	Condição jurídica dos denunciante (Minas Gerais, 1717-1812)	75
GRÁFICO 7	Ocupação dos denunciante (Minas Gerais, 1717-1812)	76
GRÁFICO 8	Cor/qualidade dos denunciado por práticas mágicas (Minas Gerais, 1717-1812)	81
GRÁFICO 9	Condição jurídica dos pretos e mestiços denunciado por práticas mágicas (Minas Gerais, 1717-1812)	83
GRÁFICO 10	Práticas mágicas em Minas Gerais (1717-1812)	92
GRÁFICO 11	Práticas mágicas por cor/qualidade dos envolvidos (Minas Gerais, 1717-1812)	93
GRÁFICO 12	Práticas mágicas dos pretos e mestiços em Minas Gerais (1717-1812)	94
GRÁFICO 13	Cor/qualidade dos denunciado por tipo de prática curativa ilícita (Minas Gerais, 1717-1812)	138
GRÁFICO 14	Condição jurídica por gênero dos denunciado por práticas curativas ilícitas (Minas Gerais, 1717-1812)	143

LISTA DE TABELAS

TABELA 1	Denunciantes nas Devassas (Minas Gerais, 1721-1801)	68
TABELA 2	Denunciantes nas Devassas, Cadernos do Promotor e Documentação Dispersa (Minas Gerais, 1717-1812)	71
TABELA 3	Cor/qualidade e condição jurídica dos denunciados por práticas mágicas (Minas Gerais, 1717-1812)	80
TABELA 4	Gênero, cor/qualidade e condição jurídica dos denunciados por práticas mágicas em diferentes autores (Minas Gerais, 1717-1821)	87
TABELA 5	Cor/qualidade e condição jurídica dos denunciados por práticas curativas ilícitas (Minas Gerais, 1717-1812)	137

LISTA DE SIGLAS

AABH	Arquivo Arquidiocesano de Belo Horizonte
AEAM	Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana
AHMI	Arquivo Histórico do Museu da Inconfidência
ANTT	Arquivo Nacional da Torre do Tombo
APM	Arquivo Público Mineiro
CMOP	Câmara Municipal de Ouro Preto
TSO/IE	Tribunal do Santo Ofício/Inquisição de Évora
TSO/IL	Tribunal do Santo Ofício/Inquisição de Lisboa

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	16
Gênero, raça e escravidão na feitiçaria colonial, ou por que as feiticeiras eram mulheres negras?	
1 O IMAGINÁRIO DA NEGRA FEITICEIRA.....	33
Mecanismos e agentes da repressão religiosa à feitiçaria nas Minas colonial	
1.1 Crime e heresia: o enquadramento teórico-jurídico da feitiçaria	33
1.2 <i>Para direção dos costumes e extirpação dos vícios e abusos: os mecanismos eclesiásticos de repressão</i>	44
1.3 Eram homens, brancos e livres: os denunciadores de feitiçaria nas Minas colonial.....	65
2 O DOMÍNIO MÁGICO DO CORPO E DAS VONTADES	78
A feitiçaria nas relações interpessoais das mulheres pretas e mestiças	
2.1 Infamadas, tidas e havidas por feiticeiras: as mulheres pretas e mestiças acusadas de feitiçaria	78
2.2 <i>E faz o dito senhor excessos pela dita negra: o domínio mágico das vontades</i>	96
2.3 Mulheres <i>públicas e escandalosas</i> : eram meretrizes, alcoviteiras e feiticeiras	115
2.4 E usam de malefícios: a feitiçaria maléfica (e diabólica).....	123
3 <i>E ASSIM HAVIA [DE] GANHAR SUA VIDA</i>	135
Fortuna, proteção e redes de solidariedade por meio de rituais e práticas mágico-religiosas	
3.1 Eram também curadoras: as negras que benziam e curavam.....	135
3.2 Adivinhar, proteger-se e obter fortuna	150
3.3 <i>Fazem suas festas e calunduzes</i> : o rito do calundu e as redes de solidariedade	159

4 QUATRO AFRICANAS E UMA CRIOULA.....	170
A perseguição contra cinco mulheres pretas acusadas de feitiçaria nas Minas setecentistas	
4.1 <i>Invocando os seus calundus</i> : Maria Gonçalves Vieira, uma forra calunduzeira nas malhas do Bispado e do Santo Ofício.....	172
4.2 Ângela Maria Gomes, a vizinha courana do vigário: entre a perseguição colonial e o silêncio do Santo Ofício	185
4.3 Da prisão e tormento nos Estaus até o degredo para Castro Marim: o processo contra Luzia Pinta	193
4.4 Bárbaras torturas e anos de cárcere: o calvário e a libertação da escravizada Luzia da Silva Soares	205
4.5 Calunduzeira ou embusteira? A acusação contra a preta Rita no findar do Setecentos	221
 AFINAL, AONDE CHEGAMOS?	233
Algumas considerações finais sobre gênero, raça e escravidão nas Minas Gerais colonial	
 REFERÊNCIAS.....	237
a) Fontes Manuscritas.....	237
b) Fontes Impressas.....	242
c) Bibliografia	244
 ANEXO I - Sumário dos Livros de Devassas Eclesiásticas (AEAM/AABH)	257
 ANEXO II - Relação dos denunciados por práticas mágicas.....	267

INTRODUÇÃO

Gênero, raça e escravidão na feitiçaria colonial, ou por que as feiticeiras eram mulheres negras?

No interior desses processos e estruturas, há espaço para um conceito de agência humana, concebida como a tentativa (pelo menos parcialmente racional) para construir uma identidade, uma vida, um conjunto de relações, uma sociedade estabelecida dentro de certos limites e dotada de uma linguagem – uma linguagem conceitual que estabeleça fronteiras e contenha, ao mesmo tempo, a possibilidade da negação, da resistência, da reinterpretação e permita o jogo da invenção metafórica e da imaginação.

Joan Scott, historiadora norte-americana, 1995.
Educação e Realidade, v. 20, n. 2, p. 86.

A presente pesquisa investiga a relação entre as mulheres pretas e mestiças, as variadas práticas mágicas a elas atribuídas registradas pela Inquisição e as instituições eclesiais em Minas Gerais durante o período colonial. O objetivo principal deste estudo é compreender a importância dos conhecimentos e ritos considerados sobrenaturais, e geralmente associados ao universo da feitiçaria, para a experiência das agentes negras sob as diversas formas de cativeiro e liberdade. A maior parte das acusações de feitiçaria recaiu sobre as mulheres pretas, o que aponta não somente a construção de um imaginário profundamente misógino e racista,¹ calcado em definições de gênero, raça, escravismo e religião, como também a apropriação concreta de determinadas práticas mágicas pelas acusadas como um importante instrumento de sobrevivência econômica, poder e mobilidade social. Os “feitiços”, assim qualificados pelos denunciadores e órgãos de repressão, foram muitas vezes acionados por suas praticantes como

¹ Não estamos nos referindo ao conceito de raça surgido a partir de noções evolucionistas e eugênicas de meados do século XIX, que se aplicado ao período histórico de nosso trabalho se configuraria no mortal pecado do anacronismo, como bem aponta Eduardo França Paiva. O conceito de racismo que adotamos ao longo desta pesquisa é o mesmo proposto por Francisco Bethencourt, entendido como uma combinação entre preconceito étnico e ação discriminatória. Por este viés, o racismo ultrapassa sua definição evolucionista do século XIX, devendo, portanto, ser compreendido conforme suas especificidades históricas e geográficas. PAIVA, Eduardo França. *Dar nome ao novo: uma história lexical da Ibero-América entre os séculos XVI e XVIII* (as dinâmicas de mestiçagens e o mundo do trabalho). Belo Horizonte: Autêntica, 2015. p. 142-143; BETHENCOURT, Francisco. *Racismos: das Cruzadas ao século XX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 21-34.

estratégias de adaptação e enfrentamento às formas de escravidão desenvolvidas nas Minas colonial.

Para os propósitos deste trabalho optamos por utilizar, de modo geral, a designação “negro” para nos referirmos ao conjunto de indivíduos qualificados nas fontes analisadas como negros, pretos, pardos, mulatos, crioulos, cabras, caboclos, carijós e bastardos. Ou seja, quando nos referirmos do ponto de vista coletivo aos negros ou negras, estamos tratando dos pretos/as e mestiços/as, esse último termo usado para designar a ampla gama de sujeitos nascidos de pais de diferentes nações, conforme definição do dicionarista coevo Raphael Bluteau.² Não negligenciamos, contudo, a importância e a complexidade dos diversos qualificativos usados para classificar os colonos. Por isso, ao longo do trabalho usamos também os termos “preto”, que reúne os indivíduos arrolados como negros, pretos e crioulos,³ e “mestiço”, usado para designar os demais indivíduos, exceto os brancos e aqueles cuja cor ou qualidade não foi informada. Obviamente, esse procedimento de classificação não deixa de ser arbitrário, mas serve como instrumento analítico de identificação das diferenças entre os agentes coloniais “de cor”. Ressaltamos, ainda, que nas situações em que nos referimos a um indivíduo de forma particular, optamos por citar sua cor ou qualidade exatamente como registradas no documento compulsado.⁴

A opção pelo estudo de Minas Gerais colonial se justifica tanto pelo grande número de mulheres negras nessa região, quanto das práticas mágicas registradas. A capitania mineira reuniu ao longo do século XVIII a maior população negra da América Portuguesa: eram cerca de 300 mil indivíduos em 1786, de uma população total que não alcançava os 400 mil

² BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário português, e latino, áulico, anatômico, arquitetônico, bélico, botânico...*: autorizado com exemplos dos melhores escritores portugueses, e latinos; e oferecido a El Rei de Portugal D. João V. Coimbra, Colégio das Artes da Companhia de Jesus: Lisboa, Oficina de Pascoal da Silva, 1712-1728. v. 5. p. 455. Segundo Eduardo Paiva, o vocábulo “mestiço” foi empregado largamente no Novo Mundo para nomear os filhos de uniões mistas, ou seja, de pais de diferentes qualidades ou nações. PAIVA, Eduardo. *Dar nome ao novo*, p. 181.

³ Segundo Bluteau, crioulo era o escravo que tinha nascido na casa de seu senhor. Hoje sabemos que os crioulos não eram necessariamente escravos, apesar da maioria deles aparecem nas fontes como escravizados ou forros. Assim, ao atrelar o crioulo à condição escrava, Bluteau negligenciava as dinâmicas escravistas próprias desenvolvidas na América Portuguesa. Apesar das várias interpretações sobre o crioulo, de modo geral o termo designava os descendentes diretos dos africanos nascidos nas Américas. Por esse prisma, reunimos os denunciados identificados como crioulos, crioulos/pretos, crioulos/negros aos pretos e negros, considerando a descendência direta africana desses indivíduos. Os dois únicos acusados referidos ao mesmo tempo como crioulo e pardo ou cabra foram classificados como “mestiços”. BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário português*, v. 2. p. 613; PAIVA, Eduardo. *Dar nome ao novo*, p. 202-205. Sobre a discussão historiográfica acerca dos conceitos de crioulo e crioulição no Brasil, ver REZENDE, Rodrigo Castro. *Crioulos e crioulições em Minas Gerais: designações de cor e etnicidades nas Minas sete e oitocentistas*. 2013. 406 f. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2013. p. 46-61.

⁴ Sobre o significado das diversas cores, raças e qualidades usadas durante o período colonial, ver PAIVA, Eduardo. *Dar nome ao novo*, p. 125-161; BETHENCOURT, Francisco. *Racismos*, p. 239-246.

habitantes.⁵ Do mesmo modo, registros de feitiçaria nessa região abundam nos documentos históricos.⁶ As Minas colonial se apresentam ainda como um espaço privilegiado para a compreensão de nosso tema em virtude da especificidade de sua formação, marcada pelo ordenamento urbano e pela presença vigorosa dos mecanismos de administração e fiscalização do Estado.⁷

Nosso recorte cronológico perpassa quase todo o período colonial de Minas Gerais, compreendendo o período de 1717 a 1812. Essas balizas foram obtidas a partir do primeiro e do último registro de práticas mágicas na documentação eclesiástica e inquisitorial utilizada nesta pesquisa.⁸ Mas não se trata apenas de uma limitação determinada pelas fontes compulsadas. O período entre o último quartel do século XVIII e o início do XIX marca ainda o arrefecimento do ímpeto persecutório das visitas eclesiásticas, o principal instrumento de repressão aos delitos religiosos dos colonos mineiros, que se tornam cada vez menos frequentes até se exaurirem de vez em 1823.⁹ Além disso, a perseguição inquisitorial às práticas mágicas sofreu um forte golpe no ano de 1774, quando a feitiçaria deixou de figurar entre os delitos da alçada do Santo Ofício.¹⁰ Dessa forma, o período analisado coincide tanto com o processo de ocupação e desenvolvimento da capitania sob o regime colonial, quanto com a política de repressão às práticas mágicas pelos órgãos religiosos oficiais.

Com relação às fontes, recorreremos principalmente aos registros episcopais e inquisitoriais de práticas mágicas, contidos nas seguintes documentações: Devassas, Juízo

⁵ Os dados demográficos das Minas setecentistas constituem estimativas, portanto variam conforme os autores. Segundo Douglas Libby, em 1786 havia 297.183 pretos e pardos na capitania mineira de um total de 362.847 habitantes. Laird Bergad apresenta uma contagem maior: eram, conforme o seu levantamento, 322.449 negros e mulatos livres numa população de 393.698 indivíduos. LIBBY, Douglas Cole. As populações escravas das Minas Setecentistas: um balanço preliminar. In: RESENDE, Maria Efigênia Lage de; VILLALTA, Luiz Carlos (org.). *História de Minas Gerais: as Minas setecentistas*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007. v. 1. p. 419; BERGAD, Laird. *Escravidão e história econômica: demografia de Minas Gerais, 1720-1880*. Bauru: EDUSC, 2004. p. 156.

⁶ RESENDE, Maria Leônia Chaves de; SOUSA, Rafael José de. *Em nome do Santo Ofício: cartografia da Inquisição nas Minas Gerais*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015. p. 15.

⁷ SILVEIRA, Marco Antônio. *O universo do indistinto: Estado e sociedade nas Minas setecentistas (1735-1808)*. São Paulo: Hucitec, 1997.

⁸ Denúncia de Pedro de Moura Portugal, em Ribeirão do Carmo no ano de 1717, contra um mulato feiticeiro, e acusação contra um preto de alcunha Gambá, em Rio Pardo no ano de 1812, por cura e adivinhação. ANTT, TSO/IL, *Caderno do Promotor n.º 88*, fl. 856-857; ANTT, TSO/IL, *Documentação Dispersa*, cx. 1605, doc. 15200.

⁹ OLIVEIRA, Alcilene Cavalcante. *A ação pastoral dos bispos da diocese de Mariana: mudanças e permanências (1748-1793)*. 2001. 240 f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001. p. 56-60. Apesar da visita eclesiástica encerrada em 1823, o último registro de prática mágica naquelas incursões data de 24 de setembro de 1801. Trata-se do termo de culpa de Alexandre de Oliveira Silva, um pardo forro acusado de curar bicheiras com palavras. AEAM, *Devassas 1800-1801*, fl. 13.

¹⁰ CALAINHO, Daniela Buono. *Metrópole das mandingas: religiosidade negra e Inquisição portuguesa no antigo regime*. Rio de Janeiro: Garamond, 2008. p. 20.

Eclesiástico, Cadernos do Promotor, Documentação Dispersa e Processos. Ao perseguirem as práticas mágicas e os desvios de fé, os bispados do Rio de Janeiro e Mariana, bem como o Tribunal do Santo Ofício acabaram por produzir farta documentação, registrada principalmente nas Devassas e Cadernos do Promotor. Os primeiros contêm os registros das visitas episcopais realizadas em dezenas de localidades mineiras entre 1721 e 1823, estando disponibilizados para consulta no Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana (AEAM).¹¹ Já os Cadernos do Promotor reúnem as denúncias enviadas ao tribunal lisboeta pelos funcionários e auxiliares inquisitoriais presentes na Colônia.¹²

Destacam-se ainda os processos do Santo Ofício referentes ao crime de feitiçaria, fontes essenciais para o desenvolvimento de nosso último capítulo. Um exemplo da riqueza dessa documentação são os processos contra a preta Luzia Pinta e a crioula Luzia da Silva Soares, ambas presas e processadas pelo tribunal de Lisboa entre os anos de 1742 e 1745.¹³ Os documentos da Inquisição estão digitalizados e encontram-se disponíveis para consulta no site do Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT).¹⁴

Além das fontes episcopais e inquisitoriais, consultamos também uma Devassa civil por feitiçaria contra o preto angola Caetano da Costa- o Pai Caetano- realizada em 1791, pertencente ao acervo do Arquivo Histórico do Museu da Inconfidência (AHMI) e alguns documentos oficiais da Câmara Municipal de Ouro Preto, sob custódia do Arquivo Público Mineiro (APM).¹⁵ Analisamos ainda algumas importantes fontes impressas, como as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, os regimentos inquisitoriais, dicionários

¹¹ FIGUEIREDO, Luciano. *Peccata mundi*: a “pequena inquisição” mineira e as devassas episcopais. In: RESENDE, Maria Efigênia L. de; VILLALTA, Luiz Carlos (org.). *As Minas setecentistas*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007. v. 2. p. 109-128; SOUZA, Laura de Mello e. As devassas eclesiásticas da Arquidiocese de Mariana: fonte primária para a história das mentalidades. In: *Norma e conflito*: aspectos da história de Minas no século XVIII. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999. p. 19-29. Há um livro de devassas no Arquivo Arquidiocesano de Belo Horizonte (AABH) e outro no Arquivo da Mitra Arquidiocesana de Diamantina. Este último traz os termos de culpa do Arraial do Tijuco no ano de 1750, mas não contém nenhum caso referente à feitiçaria, portanto não foi utilizado em nossa pesquisa. AABH, *Visitas Pastorais*, Paróquia de Sabará, 1734; Arquivo da Mitra Arquidiocesana de Diamantina, *Livro de Devassas*, cx. 402, bloco A. Sobre a relação dos termos de culpa contidos neste último livro, ver VIANA, Andréa Lopes. *Visitações episcopais*: processos de Devassa ocorridos no Arraial do Tijuco, Capitania de Minas Gerais, 1750. 2017. 126 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) – Faculdade Interdisciplinar em Humanidades, Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri, Diamantina, 2017. p. 88-90.

¹² RESENDE, Maria Leônia Chaves de. Minas Gerais *sub examine*: inventário das denúncias nos Cadernos do Promotor da Inquisição de Lisboa (século XVIII). In: FURTADO, Júnia Ferreira; RESENDE, Maria Leônia Chaves de (org.). *Travessias inquisitoriais das Minas Gerais aos cárceres do Santo Ofício*: diálogos e trânsitos religiosos no império luso-brasileiro (sécs. XVI-XVIII). Belo Horizonte: Fino Traço, 2013. p. 415-475.

¹³ ANTT, TSO/IL, *Processo n.º 252*, Luzia Pinta, *Processo n.º 11.163*, Luzia da Silva Soares.

¹⁴ A documentação do ANTT pode ser consultada no seguinte endereço: <https://digitarq.arquivos.pt/>.

¹⁵ AHMI, *Devassa por feitiçaria*, cx. 449, doc. 9470, ofício 1º, 1791; APM, Fundo Câmara Municipal de Ouro Preto (CMOP). Parte desta última documentação encontra-se disponível para consulta no site do Arquivo Público Mineiro (APM), por meio do endereço: <http://www.siaapm.cultura.mg.gov.br/>.

históricos e relatos de cronistas e religiosos da época, que, embora marcados pelo olhar da Igreja e do colono europeu, revelam importantes aspectos do universo sociocultural dos negros e negras na América Portuguesa.

Para responder às questões levantadas durante a pesquisa, procedemos a uma análise tanto qualitativa como quantitativa da documentação. As limitações de boa parte da documentação manuscrita consultada, como as Devassas, os Cadernos do Promotor e a Documentação Dispersa foram minimizadas a partir de uma leitura a contrapelo das denúncias e do cruzamento das fontes, uma vez que esses documentos não trazem o depoimento dos acusados. Assim, foi possível analisar não somente o perfil dos denunciantes e denunciados, como também as suas representações sobre as práticas mágicas ilícitas. A análise quantitativa foi igualmente importante, tendo em vista o expressivo volume de informações contido nas fontes analisadas. Assim, a apresentação dos diversos dados ao longo deste trabalho não visa estabelecer números definitivos sobre o tema, mas sim apontar as inúmeras possibilidades de análise a partir do levantamento massivo de informações e de seus diversos cruzamentos e filtros, além de corroborar os argumentos que apresentamos.

A historiografia brasileira sobre a escravidão se constituiu nas últimas décadas, com a incorporação das discussões teórico-metodológicas de diversas correntes historiográficas, como a nova história cultural, a micro-história e a história social inglesa, num dos mais promissores campos dos estudos sobre a história do Brasil. A partir de 1980 houve uma importante renovação nas abordagens sobre a escravidão, alargando temas, conceitos e perspectivas de análise. Os estudos de Stuart Schwartz, Sílvia Hunold Lara, João José Reis, Eduardo Silva, Sheila de Castro Faria, Júnia Ferreira Furtado, Eduardo França Paiva, Roberto Guedes e Márcio de Sousa Soares, entre diversos outros, contribuíram para uma completa revisão historiográfica e a consolidação de uma nova abordagem do escravismo e das formas de liberdade.¹⁶

¹⁶ SCHWARTZ, Stuart. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988; LARA, Sílvia Hunold. *Campos da violência: escravos e senhores na capitania do Rio de Janeiro, 1750-1808*. 2. ed. Campinas: UNICAMP/IFCH/CECULT, 2023; REIS, João José; SILVA, Eduardo. *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989; PAIVA, Eduardo França. *Escravidão e universo cultural na Colônia: Minas Gerais, 1716-1789*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001; FURTADO, Júnia Ferreira. *Chica da Silva e o contratador dos diamantes: o outro lado do mito*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003; FARIA, Sheila de Castro. *Sinhás pretas, damas mercadoras: as pretas minas nas cidades do Rio de Janeiro e de São João Del Rey (1700-1850)*. 2004. 278 f. Tese (Titular) – Departamento de História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2004; GUEDES, Roberto. *Egressos do cativo: trabalho, família, aliança e mobilidade social (Porto Feliz, São Paulo, c.1798-c.1850)*. Rio de Janeiro: Mauad X; FAPERJ, 2008; SOARES, Márcio de Sousa. *A remissão do cativo: a dádiva da alforria e o governo dos escravos nos Campos dos Goitacases, 1750-1830*. Rio de Janeiro: Apicuri, 2009.

A escravidão, antes marcada essencialmente pela perspectiva classista que dividia “escravos” e “senhores” em polos antagônicos e radicalmente opostos, passou a ser vista também como resultado de negociações, acordos e conflitos diversos que extrapolam, e muito, o universo econômico. Além disso, o próprio significado de liberdade passou a ser historicizado.

Os estudos sobre escravidão e alforria no Brasil redimensionaram o papel dos/as escravizados/as e libertos/as como agentes históricos, que deixaram de ser vistos como uma massa pobre e flutuante segregada da sociedade por causa de seu passado escravista e privada definitivamente das oportunidades de obtenção de pecúlio e ascensão econômico-social. Assim, o escravismo (ou escravismos), compreendido agora como um sistema social bastante complexo, e a relação entre senhor e escravizado distanciaram-se definitivamente daquilo que Eduardo Paiva denomina como o “imaginário do tronco”.¹⁷

No bojo dessa renovação historiográfica surgiram diversas pesquisas sobre as alforrias, diga-se de passagem, bastante numerosas e suas variadas formas, a mobilidade social e o universo cultural das egressas e egressos do cativo, bem como dos indivíduos livres “de cor”. A alforria se deslocou do campo das concessões e benesses para a montagem e funcionamento do próprio sistema escravista, constituindo-se como um dos elementos fundamentais para a sua manutenção e reprodução. Por esse prisma, as possibilidades abertas de obtenção de pecúlio, acúmulo de fortuna e ascensão econômica não foram tão excepcionais. Segundo Guedes, reduzir a importância de mecanismos concretos de mobilidade social utilizados pelos/as libertos/as se deve ao anacronismo de transpor injustiças contemporâneas ao passado histórico, e não ao retrato supostamente autêntico das sociedades escravistas brasileiras.¹⁸

No caso da população liberta destaca-se a presença das mulheres. Bastante estudadas pela historiografia brasileira, as negras forras e livres têm sido apresentadas como um importante agrupamento social em diversas partes da América Portuguesa e especialmente em Minas Gerais.¹⁹ Em termos quantitativos chegaram a constituir pouco mais da metade de todos os indivíduos pretos e mulatos livres da capitania mineira já no último quartel do século XVIII,

¹⁷ PAIVA, Eduardo. *Escravidão e universo cultural na Colônia*, p. 20.

¹⁸ GUEDES, Roberto. *Egressos do cativo*, p. 22.

¹⁹ PAIVA, Eduardo. *Escravidão e universo cultural na Colônia*; FARIA, Sheila. *Sinhás pretas, damas mercadoras*; GUEDES, Roberto. *Egressos do cativo*; SOARES, Márcio. *A remissão do cativo*; RUSSELL-WOOD, Anthony John R. *Escravos e libertos no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005; GONÇALVES, Andréa Lisly. *As margens da liberdade: estudo sobre a prática de alforrias em Minas colonial e provincial*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2011.

mesmo considerando a grande desproporção entre os gêneros, com forte predominância dos homens.²⁰

Mas a importância das libertas nas Minas não se restringiu apenas ao seu contingente numérico. Boa parte dessas mulheres chefiaram fogos, dispondo dos recursos necessários à subsistência de seu núcleo familiar, e não foram poucas as que chegaram a adquirir algum escravizado, joias, roupas e tecidos, prataria, móveis, casas de morada e alguma economia em ouro, alcançando, por vezes, até um notório reconhecimento nas localidades em que residiam. Nesse sentido, Sheila Faria aponta de que formas muitas pretas minas não só custearam sua liberdade com os ganhos obtidos por meio de suas *agências*, como conquistaram pecúlio e prestígio social; outras acabaram se tornando damas, sinhás – numa sociedade escravista de senhoras brancas. Na mesma direção, Eduardo Paiva destaca como as possibilidades de alforria e ascensão eram não somente reais e diversificadas, como também favoreciam principalmente as mulheres, tendo algumas forras alcançado notório patrimônio e reconhecimento, conforme revelam seus testamentos e inventários.²¹

De modo semelhante à historiografia sobre a escravidão e as alforrias, os estudos sobre as práticas mágicas, a feitiçaria e a religiosidade popular ganharam vigoroso impulso nas últimas décadas. A obra *O diabo e a Terra de Santa Cruz*, de Laura de Mello e Souza, publicada em 1986, marcou o início de uma variada e rica produção brasileira sobre essa temática.²² Destacam-se, entre outros, os estudos de Luiz Mott, Ronaldo Vainfas, Marina de Mello e Souza, Daniela Calainho, Mário Sá, Vanicléia Santos, Alexandre de Almeida Marcussi e André Nogueira, que ressignificaram o tema à luz de conceitos como sincretismo, mestiçagem, hibridismo, circularidade e apropriação.²³

²⁰ LIBBY, Douglas. As populações escravas das Minas Setecentistas, p. 419; BERGAD, Laird. *Escravidão e história econômica*, p. 156, 324-325.

²¹ FARIA, Sheila. *Sinhás pretas, damas mercadoras*; PAIVA, Eduardo. *Escravidão e universo cultural na Colônia*.

²² SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

²³ MOTT, Luiz. O calundu-angola de Luzia Pinta (Sabará – 1739). *Revista do Instituto de Arte e Cultura*, Ouro Preto, nº 1, p. 73-82, dez. 1994; VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995; SOUZA, Marina de Mello e. Catolicismo negro no Brasil: santos e *minkisi*, uma reflexão sobre miscigenação cultural. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 28, p. 125-146, 2002; NOGUEIRA, André Luís Lima. *A fé no desvio: cultos africanos, demonização e perseguição religiosa – Minas Gerais, século XVIII*. 2004. 189 f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2004; CALAINHO, Daniela. *Metrópole das mandingas*; SANTOS, Vanicléia Silva. *As bolsas de mandinga no espaço Atlântico: século XVIII*. 2008. 256 f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008; SÁ, Mário. O universo mágico das curas: o papel das práticas mágicas e feitiçarias no universo do Mato Grosso setecentista. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 2, p. 325-344, abr./jun. 2009; MARCUSSI, Alexandre Almeida. *Cativeiro e cura: experiências religiosas da escravidão atlântica nos calundus de Luzia Pinta, séculos*

Mas apesar das profícuas e inovadoras pesquisas tanto sobre as mulheres negras quanto sobre as práticas mágicas no Brasil, a relação entre os dois temas ainda constitui uma lacuna nas abordagens historiográficas. De modo geral, as análises sobre as agentes pretas e mestiças se concentram nos aspectos relacionados à cultura material, mobilidade social e constituição de famílias. Por outro lado, os estudos sobre a feitiçaria se detêm principalmente na compreensão dos mecanismos institucionais de perseguição, os significados culturais e religiosos das práticas mágicas e a qualidade ou cor e origem dos implicados. Mesmo que boa parte dos autores aponte a relação entre esses dois temas, quase nenhuma atenção é dispensada à importância das práticas mágicas para as negras no contexto de uma sociedade escravista, urbana e estratificada como a desenvolvida na maior parte da capitania mineira.

Daí a importância da pesquisa que apresentamos. Numa sociedade marcada por relações escravistas e estamentais, mas que ao mesmo tempo apresentava possibilidades concretas de alforria e mobilidade, torna-se imprescindível compreender o lugar ocupado pelas mulheres negras não somente na vida social e material, mas principalmente no imaginário dos seus contemporâneos, constituído a partir de concepções raciais, religiosas e de gênero. De outro lado, não podemos negligenciar a utilidade e o papel que as diversas práticas mágicas representaram para aquelas agentes, acionadas como instrumentos importantes na conquista da liberdade e de melhores condições de vida. Essas duas questões se entrecruzavam nas Minas durante o período colonial, onde circulavam mulheres negras e práticas mágicas diversas. Era um movimento dialético: ao mesmo tempo em que determinados feitiços eram acionados por suas praticantes, parte significativa delas na condição de forra, ia se constituindo e reiterando um imaginário colonialista sobre elas próprias.

No caso das libertas, sobre quem recaiu a maior parte das acusações de feitiçaria, nosso estudo contribui ainda para a compreensão de mecanismos inerentes ao escravismo nas Minas que contrabalanceavam de alguma forma o elevado número de alforrias entre as mulheres. Se as possibilidades de emancipação eram concretas e reais, isso não quer dizer, contudo, que eram menos difíceis. Além disso, conquistar a alforria estava muito distante de alcançar a liberdade e o reconhecimento social. Até porque as egressas eram constantemente confundidas com as escravizadas, tendo que comprovar cotidianamente sua condição jurídica, como demonstrado

XVII-XVIII. 2015. 510 f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

na consistente pesquisa de Fernanda Domingos Pinheiro sobre as ações judiciais de libertos, escravizados e livres em Mariana e Lisboa durante o período colonial.²⁴

Dessa forma, a presente tese concentra-se principalmente em torno das mulheres negras e na importância socioeconômica das práticas mágicas, ou seja, seu papel e utilidade na teia das relações de poder. Nos interessa compreender antes os mecanismos sociais de funcionamento dos objetos e ritos mágicos que os seus significados simbólicos e religiosos. Ainda que essas acepções sejam indissociáveis das práticas, elas só adquirem sentido no contexto social, diante das finalidades às quais se destinam. Entendemos que o debate sobre o sentido mágico da feitiçaria, bastante amplo e que extrapola o âmbito de um conjunto de ciências, não incorpora por si só o seu enraizamento social. Ou seja, muitas vezes o complexo e tortuoso debate sobre os significados simbólicos e culturais da magia naturaliza as origens das práticas e negligencia as vicissitudes históricas de seus/suas agentes; daí a razão de nosso enfoque.

Importante destacar que, com o avanço da pesquisa e o contato com as fontes e as referências bibliográficas, o projeto originalmente apresentado passou por diversas alterações. A primeira modificação foi no próprio objeto de estudo. Inicialmente nossa proposta consistia numa análise sobre a relação entre as mulheres forras e as práticas mágicas nas Minas setecentistas, tendo em vista a importância da condição jurídica para tais agentes. Contudo, ao avançar na leitura das fontes percebemos que não era possível separar a experiência das escravizadas e libertas sem incorrer em graves erros de interpretação das formas de escravidão desenvolvidas na capitania mineira. A condição jurídica das acusadas não era estanque, nem constituiu um obstáculo intransponível à ação concreta das mulheres negras. Na verdade, ser liberta ou cativa não definia, por si só, as condições de sobrevivência das agentes, tendo em vista as complexas dinâmicas daquela sociedade urbana e escravista. Além disso, muitas forras iniciaram sua relação com as práticas mágicas ainda no período do cativo, uma vez que as restrições impostas pela condição jurídica podiam ser contornadas, às vezes com certa facilidade, a partir de diferentes estratégias de atuação.

A segunda alteração importante consistiu no deslocamento do recorte temporal. Das Minas setecentistas passamos para as Minas coloniais, delimitadas entre 1717 e 1812. A mudança se deu basicamente em função das fontes com as quais trabalhamos, que são os registros episcopais e inquisitoriais sobre as práticas mágicas. Não encontramos registros

²⁴ PINHEIRO, Fernanda Domingos. *Em defesa da liberdade: libertos, coartados e livres de cor nos tribunais do Antigo Regime português (Mariana e Lisboa, 1720-1819)*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2018.

anteriores ao ano de 1717, portanto não seria correto, do ponto de vista historiográfico, falar em “todo” o Setecentos mineiro. Os documentos históricos também não se restringem às balizas que encerram os séculos, portanto resolvemos adentrar à primeira década do XIX. O novo recorte possibilitou uma melhor análise sobre a feitiçaria enquanto um fenômeno sociocultural marcado pela experiência colonial nas Américas.

Cabe destacar ainda as mudanças ocorridas nas perspectivas teórico-metodológicas desta pesquisa. De uma abordagem inicialmente culturalista passamos a uma abordagem sociocultural, considerando principalmente as discussões teóricas sobre poder, agenciamento e redes. A alteração reflete as questões acima mencionadas sobre o uso social que as mulheres negras fizeram das práticas mágicas. Procuramos elucidar principalmente as finalidades concretas das diferentes formas de feitiçaria para suas agentes. Ainda que seja difícil separar as práticas de feitiçarias de seu significado simbólico e imaterial, não podemos negligenciar suas repercussões e utilidades no cotidiano material das mulheres negras, bem como das intenções de suas praticantes. Ademais, o debate cultural sobre a feitiçaria, além de extremamente tortuoso, e muitas vezes improfícuo, do ponto de vista antropológico, tem resvalado com bastante frequência para a identificação de suas supostas origens,²⁵ o que do ponto de vista sociocultural não explica as questões que propomos.

Do ponto de vista teórico, os estudos sobre gênero são imprescindíveis para a compreensão de nosso tema. Nesse contexto, a definição do termo apresentada por Joan Scott, entendido duplamente como “um elemento constitutivo das relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos” e “uma forma primária de dar significado às relações de poder”, ilumina a história das mulheres negras acusadas de feitiçaria em terras coloniais. Essas duas acepções, que segundo a autora estão inter-relacionadas, mas devem ser analiticamente diferenciadas, apresentam o gênero não somente como uma construção social fundada na percepção da diferença entre os sexos, mas também como uma forma de poder. Esse último significado concebe o gênero como “um campo primário no interior do qual, ou por meio do qual, o poder é articulado”. Como exemplo dessa articulação, Scott menciona o uso do gênero como legitimação de relações sociais e de realidades que nada têm a ver com a sexualidade e

²⁵ Segundo Roger Sansi, o debate sobre as práticas culturais e religiosas de africanos e descendentes no Novo Mundo tem se situado numa problemática dualidade entre origem e sincretismo. Uma alternativa a este dilema “seria falar em termos mais gerais da história, e da historicidade da feitiçaria. História não entendida como a recuperação de um passado reprimido, distante e original, mas como o fluxo dos eventos objetificados e apropriados pelos seus sujeitos: eventos como descobertas ou episódios de encontro podem ser apropriados pelos sujeitos históricos, para objetificá-los em termos particulares. A feitiçaria no mundo atlântico era um método particularmente eficaz de se apropriar de objetos, pessoas e discurso de alhures, o objetificá-los, ‘amarrá-los’, por assim dizer”. SANSI, Roger. Feitiço e fetiche no Atlântico moderno, p. 132.

cita, por exemplo, a conexão entre regimes autoritários e o controle das mulheres, mas também como regimes democráticos do século XX construíram ideologias políticas a partir de conceitos generificados.²⁶

A historiadora Linda Nicholson chama atenção para o “feminismo da diferença”, construído pelas feministas radicais nos anos 1970, e que acaba, na visão da autora, por endossar o determinismo biológico nas distinções entre homem e mulher. O grande problema, segundo ela, é que um “feminismo da diferença” tende a ser um “feminismo da uniformidade”, pois na medida em que procura demarcar que as mulheres são diferentes dos homens, acabam por afirmar uma certa essência das mulheres. E ainda que tal “natureza” seja descrita como socialmente construída, ela tende a refletir a perspectiva de seus autores/as, e “como aqueles que têm poder para fazê-las nas sociedades de origem europeia contemporâneas geralmente são brancos, heterossexuais e profissionais de classe média, tais caracterizações tendem a refletir a predisposição desses grupos”. Tal concepção feminista sustentou a análise aditiva da identidade, o que a autora denomina como análise do tipo “colar de contas”, como se todas as mulheres fossem oprimidas igualmente pelo sexismo. No entanto, algumas delas sofrem também outras opressões. Segundo Nicholson, esse tipo de análise distorce as experiências de opressão das mulheres negras ao negligenciar os diferentes contextos nos quais essas mulheres e as mulheres brancas vivenciam o sexismo. Em contraposição, a autora defende que os estudos sobre as mulheres atentem para a historicidade dos padrões que revelamos e sugere “a substituição de propostas sobre mulheres como tais, ou até sobre mulheres nas ‘sociedades patriarcais’, por propostas sobre mulheres em contextos específicos”.²⁷ Esta proposição é bem oportuna ao nosso objeto de pesquisa: mulheres negras, cativas e libertas, no contexto de uma sociedade colonial e escravista.

Para pensar o escravismo nas Minas Gerais colonial é imprescindível refletir sobre as principais premissas dos recentes- ou nem tanto- estudos historiográficos sobre a escravidão. Dick Geary vê como importante a transição de uma historiografia calcada no modelo polar de dominação e submissão, que considerava o escravizado como vítima do proprietário e objeto do sistema escravista, para uma história da “agência” escrava, que destaca o papel ativo dos cativos enquanto sujeitos históricos. A atuação dos escravizados desponta, por exemplo, na conquista da alforria, que não deve ser pensada apenas como um mecanismo que estabilizou e

²⁶ SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação e Realidade*, Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 71-99, jul./dez. 1995, p. 86-91.

²⁷ NICHOLSON, Linda. Interpretando o gênero. *Revista de Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 8, n. 2, p. 9-43, jan. 2000, p. 14, 27-28, 34.

perpetuou a escravidão no Brasil. A alforria constituía para os escravizados uma saída do cativeiro, uma forma de luta e não simplesmente uma aceitação do sistema vigente; estava ligada à liberdade e não à estabilização do sistema. Segundo o autor, não se pode, assim, romantizar o tema, pois a alforria ainda era procedimento incomum e a maioria dos escravizados teve que pagar, por conta própria, os custos de sua liberdade.²⁸

Geary ainda questiona a visão extremamente polarizada de acomodação e resistência, como se constituíssem termos opostos e contraditórios. A adoção pelos escravizados de determinada estratégia, em detrimento de outras, estava ligada à avaliação realista das chances de sucesso num determinado momento, e não a uma identidade ou estado de espírito permanente. As estratégias de acomodação e resistência dependiam principalmente da conjuntura assim como da oportunidade. “In general”, afirma o autor, “slaves adopted a variety of survival strategies, which were usually based on a realistic assessment of the opportunities open to them”.²⁹

Em ensaio comparativo sobre as diferenças entre os sistemas escravistas no Novo Mundo, Herbert Klein chama atenção para a grande quantidade de libertos em boa parte dessas sociedades, em especial no Brasil. Segundo o autor, em nenhuma outra grande sociedade escravista eles foram tão numerosos e tão importantes quanto nessas terras, assim como a quantidade de cativos. A mobilidade geográfica e social da população negra livre foi uma característica marcante do escravismo na América Latina, ainda que com suas variações regionais e socioeconômicas. Isso não quer dizer, contudo, que os negros libertos fossem iguais aos brancos, onde a cor, entendida como uma marca fluida e não fixa e imutável, atuava, juntamente com outros elementos, claramente como um indicador de *status*. Para Klein, o estudo da população negra livre é imprescindível à compreensão adequada dos regimes escravistas, tendo em vista o impacto desse segmento no Novo Mundo.³⁰ No caso das Minas do período colonial, essa observação é particularmente importante, tendo em vista o grande número de libertos e libertas, sendo que essas últimas estiveram à frente da maior parte dos casos de práticas mágicas envolvendo mulheres.

Em *Becoming Free, Becoming Black: race, freedom, and Law in Cuba, Virginia and Louisiana*, Alejandro de la Fuente e Ariela Gross trazem importantes reflexões sobre a relação

²⁸ GEARY, Dick. Accommodation and resistance: slaves in Brazil, 1780-1850. *Studia Historica: Historia Antigua*, v. 25, p. 577-594, 2007, p. 578-585.

²⁹ “Em geral, os escravos adotavam uma variedade de estratégias de sobrevivência, que geralmente eram baseadas em uma avaliação realista das oportunidades abertas a eles” (tradução nossa). *Ibid.*, p. 590.

³⁰ KLEIN, Herbert S. A experiência afro-americana numa perspectiva comparativa: a situação atual do debate sobre a escravidão nas Américas. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 45, p. 95-121, 2012, p. 107, 109-110, 113, 120.

entre a escravidão, o Direito e a constituição de diferentes regimes raciais nas Américas. Segundo esses autores, os escravizados que conquistaram a alforria foram cruciais para a construção da ideia de raça, que representa o grande alicerce dos escravismos no continente. O menor ou maior grau de restrições jurídicas à população afrodescendente vinculava-se ao grau de sucesso das elites na imposição de uma relação entre branquitude e liberdade, negritude e escravidão. Ou seja, a construção do direito a partir da associação entre raça e condição jurídica foi o principal mecanismo de sustentação do sistema escravista e de discriminação da população negra livre, argumento este que nos ajuda a compreender a relação estabelecida pelos denunciadores entre as mulheres pretas alforriadas e as práticas de feitiçaria.³¹

Às questões teóricas sobre o gênero e a escravidão somam-se as análises acerca da feitiçaria. De acordo com Roger Sansi, um dos maiores problemas no estudo do tema é enxergar a magia como uma tradição arcaica e pré-moderna, em oposição à modernidade ocidental, baseada na ciência e no racionalismo. Essa falsa oposição serve, segundo ele, para afirmar a ideologia da superioridade do Ocidente como cultura moderna, do tempo atual, frente às culturas não-ocidentais, do ontem, que ainda habitam o passado. O feitiço, termo de origem portuguesa, que significava “coisa feita”, em oposição a uma coisa natural, não era visto pelos colonizadores lusos como um fenômeno africano,³² arcaico ou tradicional, mas universal e contemporâneo, “uma maldição de toda a humanidade”. Sansi não nega que a feitiçaria tenha funcionado como um instrumento de resistência dos escravizados no mundo colonial, mas, segundo ele, enxergar a feitiçaria apenas nesses termos implicaria cair num funcionalismo reducionista, uma vez que aquele fenômeno é muito mais amplo e complexo, não se resumindo à experiência escravista nas Américas.³³ O alerta do autor é importante para pensarmos nosso objeto, tendo em vista que muitas das mulheres negras acusadas de serem feiticeiras fizeram

³¹ FUENTE, Alejandro de la; GROSS, Ariela J. *Becoming free, becoming black: race, freedom, and law in Cuba, Virginia, and Louisiana*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.

³² Sabemos que a aplicação do termo “africano” aos indivíduos originários de diversas regiões da África até o final do século XIX é no mínimo problemática do ponto de vista histórico. A expressão é anacrônica e imprecisa, pois acaba muitas vezes por transpor ao passado uma visão de identidade pan-africana inexistente naquele contexto histórico, além de generalizar e unificar os diversos povos, etnias e sociedades do continente africano. Não obstante, o termo se torna necessário para identificar os habitantes da África que vieram escravizados para as Américas, daí optarmos pelo seu uso ao longo de nosso trabalho.

³³ SANSE, Roger. Feitiço e fetiche no Atlântico moderno. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 51, n. 1, p. 123-153, jan. 2008, p. 123-126, 128, 135. Segundo Sansi, “o discurso da feitiçaria mostra a extrema violência e injustiça do mundo colonial; mas essa violência não se reduz a uma contradição escravo/dono, branco/preto, ela era muito mais ampla: da perseguição religiosa contra Judeus e Muçulmanos ao conflito de classes entre fidalgos e povo, reinóis e brasileiros, homens e mulheres, incluindo até conflitos entre escravos de diferentes origens, escravos e libertos etc. O discurso da mandinga e da feitiçaria é um discurso sobre o poder cotidiano e a violência de todos contra todos, um discurso que o tráfico atlântico de escravos intensificou, sem dúvida, mas que já existia, e que continuou depois do fim do tráfico”. *Ibid.*, p. 136.

uso de determinadas práticas mágicas com finalidades cotidianas de sobrevivência e adaptação ao sistema escravista.

Esses autores convergem de algum modo na leitura do gênero, do escravismo e da feitiçaria como elementos que perpassam e são perpassados por múltiplas relações de poder. Segundo Geary, as relações entre escravizados e senhores eram mediadas por todos os tipos de negociações explícitas ou implícitas- entretanto assimétricas-, das quais ambos os lados poderiam obter vantagens- também assimétricas.³⁴ Ou seja, os cativos também exerciam algum poder de negociação, ainda que de modo desigual em relação ao exercido por seus senhores. De acordo com Scott, para compreender os sujeitos e as relações de gênero faz-se necessário substituir a noção de poder unificado, coerente e centralizado por um conceito foucaultiano de poder, “entendido como constelações de relações desiguais, discursivamente constituídas em ‘campos de força’ sociais”.³⁵

Para Michel Foucault não existe um único poder, mas poderes, que são locais, regionais, heterogêneos, com suas formas próprias de funcionamento e que devem ser compreendidos a partir de suas especificidades históricas e geográficas. Poderes, segundo a concepção foucaultiana, são formas de dominação, formas de sujeição que operam localmente, como numa oficina, no exército ou numa propriedade escravista. As relações de poder não podem ser pensadas de forma esquemática, como se de um lado estivessem aqueles que tem poder e do outro os que não tem. Segundo Foucault, esta concepção parte de uma leitura equivocada de Marx, pois este sabia que as relações de poder atravessam em todos os lados e a classe trabalhadora retransmite e exerce poder.³⁶ O interessante, nos alerta o autor, é “saber, cómo en un grupo, en una clase, en una sociedad operan mallas de poder, es decir, cuál es la localización exacta de cada uno en la red del poder, como él lo ejerce de nuevo, como lo conserva, como impacta en los demás”.³⁷ Portanto, é preciso situar o indivíduo nas redes as quais pertence ou das quais participa.

As redes sociais são definidas pelo sociólogo Carlos Lozares como um conjunto delimitado de atores, que podem ser indivíduos, grupos, comunidades ou sociedades, que se vinculam uns aos outros por meio de uma relação ou um conjunto de relações sociais. Para Lozares, a ideia central da análise das redes parte do pressuposto de que o que as pessoas sentem, pensam e fazem tem sua origem e se manifesta nos padrões das relações situacionais

³⁴ GEARY, Dick. *Accommodation and resistance*, p. 587.

³⁵ SCOTT, Joan. *Gênero*, p. 86.

³⁶ FOUCAULT, Michel. *Las redes del poder*. Buenos Aires: Prometeo, 2014. p. 55, 66.

³⁷ *Ibid.*, p. 67.

que ocorrem entre os atores. Tal concepção rompe com a ideia de que os atributos ou características dos atores individuais é que estão na base ou são causa dos padrões de comportamento e, portanto, da estrutura social. Assim, “la explicación de los comportamientos requiere un análisis de cómo los actores están conectados unos a otros en las diversas situaciones en las que son observados”.³⁸

Essas discussões teóricas, conforme apresentadas pelos autores acima, iluminam o nosso objeto de pesquisa, que perpassa por reflexões sobre gênero, raça, escravidão e feitiçaria, compreendidas a partir dos diversos debates envolvendo os conceitos de agência, poder e redes. O grande número de mulheres negras acusadas de feitiçaria em Minas Gerais colonial pode elucidar não somente o processo histórico de constituição de um imaginário sobre tais agentes e das relações escravistas e de gênero de modo geral, como também importantes mecanismos utilizados pelas mulheres escravizadas e libertas para o estabelecimento de redes de solidariedade e o exercício do poder.

Para responder às questões aqui abordadas organizamos nossa tese em quatro capítulos. Inicialmente, analisamos as representações e o imaginário sobre as práticas mágicas ilícitas em Minas Gerais colonial a partir da compreensão dos mecanismos e funcionários e auxiliares da repressão. O intrincado processo histórico de construção da ideia de feitiço se deu a partir não somente dos debates e obras teológicas e das normas e instruções da Igreja Católica, mas também de sua apropriação contextual pelos clérigos e fiéis. Nesse processo, determinados sujeitos e práticas foram paulatinamente sendo associados ao universo da feitiçaria. Na capitania mineira, a demonização, bem como a perseguição de certas práticas e sujeitos estiveram diretamente vinculadas à escravidão, ao gênero e à raça. Negros, aqui incluídos homens e mulheres, eram os maiores implicados nas denúncias de feitiçaria, mas entre estes destacavam-se as acusadas, ainda mais se considerarmos a grande desproporção entre os gêneros nas Minas durante o período colonial. Assim, buscamos compreender não somente a construção teórico-jurídica do crime de feitiçaria, mas a demonização e perseguição das mulheres pretas e mestiças acusadas a partir dos eixos conceituais de gênero, raça e escravidão, tendo como referência não só a legislação, o discurso oficial e os mecanismos institucionais de repressão, como também, e principalmente, o perfil dos/as denunciantes.

No capítulo 2 nos aprofundamos em torno do papel das práticas mágicas nas relações interpessoais das mulheres negras denunciadas por feitiçaria. Buscamos compreender como certos feitiços foram adotados pelas agentes como instrumentos de mediação das relações

³⁸ LOZARES, Carlos. La teoría de redes sociales. *Papers*, n. 48, p. 103-126, 1996, p. 108-110.

sociais, conquistando vontades ou punindo seus desafetos e inimigos. A feitiçaria foi analisada a partir não só de suas implicações sociais, mas também de seu papel nas relações de poder inerentes às relações afetivas e interpessoais construídas no contexto de uma sociedade escravista e urbanizada. Ou seja, as práticas mágicas constituíram também um instrumento de mediação do poder no campo das relações sociais escravistas, especificamente aquelas referentes às afetividades e ao ato sexual.

Os feitiços e sortilégios de amor, praticados em grande medida pelas mulheres, compuseram parte importante da feitiçaria no universo colonial. Na capitania mineira muitas negras foram acusadas de enfeitiçar seus amásios, geralmente senhores ou antigos donos. Tais práticas não visavam unicamente a conquista amorosa do pretendido, que poderia trazer atenção, estima e carinho, mas também algumas benesses materiais e sociais, geralmente oportunizadas no contexto daqueles relacionamentos afetivos. O universo das relações afetivas e sexuais era também permeado pelas crenças e práticas mágicas, que poderiam trazer proteção, abrigo, fortuna e alguma mobilidade social para muitas escravizadas e forras.

Por outro lado, a feitiçaria também funcionou como um mecanismo de acusação, perseguição e violência contra as mulheres negras, cujo único pecado era o de ter conquistado as vontades de seu amásio, não raro livre e branco. E o processo de incriminação e marginalização dessas mulheres resultou outras vezes na associação entre o meretrício e a feitiçaria. Dessa forma, a feitiçaria emerge como um espelho das relações de poder no âmbito dos espaços de socialização comunitária ou privada, nos espaços locais de vivência, da vizinhança, mas também do doméstico, do privado e do íntimo.

Detentoras de conhecimentos mágicos, muitas mulheres negras prestaram seus serviços curativos, divinatórios, protetivos e de obtenção de fortuna a diversos agentes coloniais. A compreensão das práticas mágicas ilícitas como uma forma também de sobrevivência econômica, obtenção de fortuna, estabelecimento de redes e afirmação de liderança constitui o mote do capítulo 3. O sobrenatural ilícito desempenhou um importante papel na capitania mineira, o que permitiu que muitas negras oferecessem seus serviços mágicos. Os clientes dessas mulheres eram variados e abrangiam todos os estratos sociais: de respeitadas senhores e membros da elite local até os cativos, alforriados e livres pobres. Os objetivos eram também diversos: alcançar a cura de uma moléstia de natureza ignorada pelos cirurgiões e boticários, encontrar um objeto perdido, descobrir o autor de um furto, proteger o corpo de ameaças naturais e sobrenaturais, abrandar o coração de alguém próximo, fazer mal a algum desafeto, obter fortuna e alcançar riquezas. A demanda por tais serviços não era pequena,

tendo em vista a enorme violência e instabilidade características da formação social escravista desenvolvida naquelas paragens.

Desse modo, diversas mulheres negras lançaram mão de seus conhecimentos e práticas mágicas como uma forma de estabelecer redes sociais, ganhar oitavas de ouro, bens e produtos variados e ascender socialmente. Entre as denunciadas destacam-se as libertas, que com seus serviços mágicos alcançaram alguma mobilidade e reconhecimento social- ao menos entre os seus pares. A condição de forras lhes proporcionava maior liberdade para a realização de seus serviços mágicos, sem a interferência direta dos senhores, especialmente daqueles mais zelosos de seus deveres enquanto cristão. É nesse contexto que se inserem as práticas mágico-religiosas coletivas. Ainda que a maior parte das denúncias se refira à ação individual das feitiçarias, não podemos negligenciar o papel de lideranças religiosas que algumas mulheres desempenharam em cerimônias ritualísticas, geralmente de natureza religiosa e genericamente denominadas de *calundu*. Assim, o aspecto coletivo de alguns rituais mágicos contribuiu tanto para o estabelecimento de redes sociais, como também para a constituição de lideranças femininas e negras. Ao mesmo tempo, a associação das libertas à feitiçaria parece ter funcionado também como uma estratégia simbólica de manutenção do poder sobre essas agentes, o que reforça a importância das relações de gênero na sociedade mineira colonial.

Por fim, no quarto e último capítulo resgatamos e refletimos a trajetória individual de cinco mulheres pretas acusadas de feitiçaria que caíram nas malhas da Inquisição. A partir de algumas perspectivas da micro-história e da história social procuramos revisitar e reconstituir a trajetória nos documentos eclesiásticos e inquisitoriais, de Maria Gonçalves Vieira, Ângela Maria Gomes, Luzia Pinta, Luzia da Silva Soares e da preta Rita. Analisamos os procedimentos investigativos que essas acusadas e/ou processadas tiveram que enfrentar, o *modus operandi* do tribunal de Lisboa e da Justiça Eclesiástica e as diferentes estratégias de defesa. Suas trajetórias se aproximam no compartilhamento de determinadas práticas, bem como no modo que as usaram para sobreviver materialmente, obter proteção, forjar redes de solidariedade, ascender socialmente e se firmarem como lideranças negras. Da mesma forma, compartilharam também perseguições, prisões, deslocamentos forçados, castigos e torturas, sendo violentadas cotidianamente pelos colonos e pelas instituições religiosas.

1

O IMAGINÁRIO DA NEGRA FEITICEIRA

Mecanismos e agentes da repressão religiosa à feitiçaria nas Minas colonial

(...) e por isso não posso fazer juízo da fé e crédito que se lhe deve dar, principalmente por serem pretos, que muitas vezes dizem mais do que sabem, não pesando as causas, e outras vezes ou por ódio e vingança ou por amizade ocultam e suprimem o que sabem.¹

Inácio Correia de Sá, comissário do Santo Ofício, em diligência contra Maria Gonçalves Vieira. Vila Rica, 06 de outubro de 1753. ANTT, TSO/IL, *Caderno do Promotor n.º 115*, fl. 263.

1.1 Crime e heresia: o enquadramento teórico-jurídico da feitiçaria

Natural de Girabolhos (diocese de Coimbra, Portugal) e morador na Barra, freguesia de Antônio Dias - comarca de Vila Rica, Minas Gerais -, Estácio Ferraz de Sampaio, homem solteiro e que vivia “de seu negócio”, compareceu perante o visitador eclesiástico Antônio de Araújo Carvalho em 24 de setembro de 1753 para denunciar a parda forra Bárbara da Conceição pelo crime de feitiçaria. A liberta teria contratado um negro pra lhe matar com feitiços. Segundo Estácio, a motivação de Bárbara decorria do fato dele ter convencido um seu irmão para que deixasse de ter tratos ilícitos- relações afetivas e sexuais- com ela. A denúncia foi confirmada pelo solicitador de causas Antônio Ferreira Mendes, homem casado, de 33 anos de idade e também proveniente da região de Coimbra. Antônio soube do caso por meio de duas mulheres: Josefa e Vicência, respectivamente, mãe e filha. Convocadas pelo visitador, elas, contudo, desmentiram a acusação, atribuindo-a ao ódio de Estácio, que não via com bons olhos o relacionamento da liberta com seu irmão. Bárbara escapou da acusação de feitiçaria, mas foi

¹ Ao longo deste trabalho optamos por atualizar a grafia e a pontuação das fontes manuscritas e impressas, tendo em vista os problemas relacionados aos erros e variação de grafia e à dificuldade de compreensão do texto em alguns documentos, o que resultou, também, na melhor fluência da leitura.

pronunciada por ser meretriz pública, tendo sido admoestada por termo. Onze anos mais tarde, Estácio compareceu novamente a uma visita eclesiástica – devassa - e acusou dois pretos, uma negra e uma bastarda ou cabra pelo crime de calundu. Nesta ocasião o acusador continuava solteiro e dizia ter 50 anos de idade.²

Minerador, Manuel de Almeida Graça, natural de São Miguel da Junqueira, bispado de Viseu/Portugal, era solteiro e tinha a mesma idade de Estácio quando em meados de julho de 1759, numa visita à freguesia de São Miguel do Piracicaba, denunciou um total de sete negros- quatro homens e três mulheres- por feitiçaria, cura de feitiço e uso de patuá. O sapateiro Manuel Gomes, natural de Chaves, da arquidiocese de Braga e morador em Vila Rica, compareceu por duas vezes a uma Devassa. Na primeira vez acusou uma preta e uma mulata de serem feiticeiras. Na segunda oportunidade denunciou pelo mesmo delito cinco mulheres - das quais ao menos quatro eram negras- e o preto Pai Inácio, este último também apontado como curador de feitiços. Manuel Gomes era solteiro e tinha 56 anos ao tempo da segunda denúncia, em novembro de 1764.³

Outro que compareceu em duas visitas foi o licenciado Antônio Gonçalves da Silva, nas quais denunciou três homens e duas mulheres - entre eles, dois negros e um mulato - pelos delitos de cura supersticiosa, feitiçaria e calundu. Cirurgião, natural de Viseu e morador em Congonhas do Campo, Antônio era solteiro e tinha 45 anos no momento da segunda devassa, em 1753. Minerador e natural de Braga, Custódio da Costa Braga também acusou alguns negros pelo crime de feitiçaria às autoridades eclesiásticas. Solteiro, com 56 anos de idade, Custódio denunciou os negros Alexandre, Boquinha, João Cabu e Agostinha Pinta, todos feiticeiros da região de São Miguel do Piracicaba.⁴

Esses denunciantes compareceram, por vontade própria ou por terem sido convocados pelo visitador, à mesa de uma visita eclesiástica para deporem sobre os crimes religiosos de que tinham conhecimento, entre eles a feitiçaria. Nos exemplos acima notamos que todos são homens, brancos, livres, originários do Reino, solteiros e com idade entre 40 e 50 anos, sendo que os Originários de Portugal ou dos arquipélagos atlânticos sob domínio luso representavam ao menos 60,2% de todos os denunciantes nas devassas,⁵ dos quais pouco mais da metade foi

² AEAM, *Devassas Z-6*, fl. 125v-126, *Devassas Z-10*, fl. 114v-115.

³ AEAM, *Devassas Z-9*, fl. 10v, *Devassas Z-6*, fl. 116-116v, *Devassas Z-10*, fl. 99v.

⁴ AEAM, *Devassas Z-4*, fl. 131, *Devassas Z-6*, fl. 50v-51, *Devassas Z-9*, fl. 10.

⁵ Daqui em diante utilizaremos a expressão “devassas”, com inicial minúscula, para nos referir às visitas eclesiásticas propriamente ditas, diferentemente de “Devassas”, com inicial maiúscula, termo usado para tratar da documentação utilizada na pesquisa (os livros).

explicitamente referida como sendo solteira.⁶ No entanto, trataremos desses dados mais adiante. Por ora, apenas adiantamos que o perfil dos delatores nas Devassas não é muito diferente do encontrado nas fontes inquisitoriais.

Antes de nos aprofundarmos a respeito dos denunciante precisamos compreender como práticas culturais e religiosas diversas, principalmente dos estratos mais pobres da população, foram sendo enquadradas, a partir do final da Idade Média, por uma determinada definição de feitiçaria e associadas, de modo análogo, ao diabo do imaginário católico. As ações consideradas mágicas não passaram despercebidas aos olhares das autoridades religiosas, tanto na Europa quanto na Colônia. Tais práticas se contrapunham ao que o historiador Ramon Fernandes Grossi nomeia, na falta de termo melhor, de “sobrenatural oficial”, ou seja, o campo de saber mágico reconhecido e autorizado pela Igreja católica, em contraposição ao “sobrenatural não oficial”, vinculado às tradições culturais populares e eivado de multiplicidades e heterodoxias.⁷ Deviam, portanto, ser reprimidas, sendo seus praticantes exemplarmente punidos.

A legislação eclesiástica e secular adotada nas Minas Gerais colonial para o combate às práticas mágicas refletia a construção jurídica sobre o delito de feitiçaria iniciada na Europa no final da baixa Idade Média e marcada fortemente pela mentalidade mágica. Segundo Daniela Calainho, tal mentalidade abarcou todas as categorias socioculturais e preconizava “a crença em indivíduos com poderes de curar, fazer mal, matar, induzir ao amor, destruir colheitas”.⁸ Não obstante, a associação das práticas mágicas ao diabo do imaginário cristão só ocorreu a partir da bula papal *Super illius specula* (1326) e das obras posteriores de diversos demonólogos europeus, com destaque para o *Malleus Maleficarum* (1486). Deste modo, a ideia do pacto demoníaco “foi crucial na construção da feitiçaria como heresia”. Em outras palavras, as ações mágicas, até então vistas como artes ou poderes de ordem sobrenatural, foram associadas ao pacto, explícito ou implícito, com o príncipe das trevas e se tornaram feitiçaria, passando a compor o rol de práticas heréticas.⁹

⁶ AEAM, *Devassas* (ver Fontes Manuscritas). Importante destacar que cerca de 1/4 (26,9%) de todos os registros de práticas mágicas nas devassas não faz qualquer menção ao estado civil dos denunciante. Não é desarrazoado supor que a ampla maioria desses indivíduos fosse composta por solteiros, uma vez que a condição de casado era geralmente registrada nos documentos eclesiásticos.

⁷ GROSSI, Ramon Fernandes. O caso de Ignácio Mina: tensões sociais e práticas “mágicas” nas Minas. *Varia História*, Belo Horizonte, n. 20, p. 118-131, mar. 1999, p. 130-131.

⁸ CALAINHO, Daniela. *Metrópole das mandingas*, p. 190.

⁹ *Ibid.*, p. 196. Segundo Calainho, alguns atores setecentistas como Antônio da Anunciação e Gabriel Pereira de Castros fizeram a diferenciação entre pacto “*explícito*, quando o indivíduo se dirigia ao Demônio pessoalmente, ou *implícito*, quando o Diabo era invocado por palavras ou atos significativos”. CALAINHO, Daniela. *Metrópole das mandingas*, p. 205 (grifos da autora).

Apesar da definição da feitiçaria em algumas obras e tratados demonológicos da época, vários autores têm destacado a pequena produção literária sobre o tema em Portugal.¹⁰ Isso, contudo, não impediu que a feitiçaria fosse perseguida pelas autoridades eclesiásticas e seculares; afinal, o delito foi abarcado pela legislação de três instâncias repressoras, sendo descrito nos regimentos inquisitoriais, nas ordenações do Reino e nas constituições diocesanas. Perseguida e punida por diferentes instâncias judiciárias, a feitiçaria se configurou no Reino como um delito de foro misto, cabendo tanto à justiça eclesiástica (episcopal e inquisitorial) quanto secular. No entanto, a comprovação da heresia, ou seja, do pacto, mesmo considerando as suas ambiguidades e indefinições, concedia a jurisdição ao Santo Ofício.¹¹

Entendida na época tanto como um pecado quanto um delito, desvio da fé católica e infração da lei social, a heresia pertencia também ao foro da justiça civil.¹² No âmbito da legislação secular, as Ordenações Manuelinas de 1512 trouxeram uma classificação mais pormenorizada dos crimes de feitiçaria, ainda que permanecesse a dúvida quanto a sua classificação como heresia.¹³ Essa legislação foi praticamente transliterada, quase um século mais tarde, no Código Filipino de 1603. Nas Ordenações, evocar o demônio, usar objetos sagrados ou feitiços para conquistar vontades, adivinhar, usar objetos ou parte de corpos de mortos para provocar malefícios, curar ou benzer por meios supersticiosos e fingir visões eram crimes passíveis de punições que, conforme a gravidade do crime e a qualidade do réu, poderiam ir desde o pagamento de multas e o açoitamento público até o degredo e a pena de morte. As práticas e punições previstas nas Ordenações são classificadas pelo historiador português Francisco Bethencourt da seguinte forma:

“o comércio de objetos sagrados para fins ilícitos, a invocação de espíritos diabólicos em círculos ou encruzilhadas, bem como a administração de feitiços de benquerença e de malquerença, são crime punidos com a pena de morte (ressalvada, é claro, a

¹⁰ PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição num país sem “caça às bruxas” – 1600-1774*. Lisboa: Notícias Editorial, 1997. p. 19; BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feitiçarias, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 18-23; CALAINHO, Daniela. *Metrópole das mandingas*, p. 197.

¹¹ CALAINHO, Daniela. *Metrópole das mandingas*, p. 211.

¹² Nos tribunais do Santo Ofício os delitos eram também vistos como pecados e o julgamento das causas estava diretamente vinculado à contrição demonstrada pelos réus. LIMA, Lana Lage da Gama. O Tribunal do Santo Ofício da Inquisição: o suspeito é o culpado. *Revista de Sociologia e Política*, Curitiba, n. 13, p. 17-21, nov. 1999, p. 19.

¹³ De acordo com Francisco Bethencourt, apesar da legislação inquisitorial enquadrar as práticas mágicas com recurso ao demônio como heresias, não havia consenso entre as autoridades seculares e eclesiásticas no que diz respeito ao assunto. Conforme o autor, “a subvalorização da magia ilícita, enquanto delito de fé, por parte da elite política e da elite eclesiástica portuguesa (ou, pelo menos, de seus expoentes), é tanto mais significativa quando o *corpus* doutrinário da Igreja, nomeadamente o conjunto dos manuais de inquisidores produzidos entre os séculos XIV e XVI com aprovação papal, define a feitiçaria como uma atividade herética instigada pelo demônio”. BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*, p. 262-263.

“qualidade” das pessoas). A adivinhação por sortes, varas, água, cristal, espelho, espada, espádua de carneiro, figuras ou imagens de metal, cabeça de homem morto ou de alimária, barão de enforcado, membro de homem morto ou qualquer outra espécie de feitiçaria para ligar, benquerer ou malquerer, são crimes punidos com o pagamento de 3 mil reais e açoites públicos, sendo ainda as faces do culpado marcada a ferro com um F. Existe um terceiro conjunto de crimes classificados como “abusões”, tais como: passar doentes por silvão, macheiro ou lameiro virgem, benzer com espada que matou homem ou que passou o Douro e o Minho três vezes, cortar solas em figueira baforeira, ter cabeças de saluadores encastoadas em ouro ou prata, ameaçar afogar imagens de santos, lançar joeira, possuir mandrágoras em casa, passar água por cabeça de cão ou fingir visões, crimes que implicam açoites públicos e o pagamento de 2 mil reais (4 mil reais e degredo de dois anos para a África, no caso de vassalo ou escudeiro). O quarto tipo de crime diz respeito à cura de animais por benzedura sem licença da autoridade eclesiástica ou civil, constando a pena de açoites públicos e pagamento de mil reais (no caso de vassalo ou escudeiro, 2 mil reais e degredo de um ano para a África). O quinto tipo de crime consiste no “vodo”, com vigília noturna, na guarda do sábado e da quarta-feira, bem como na encomenda de missas aos sábados, penalizados com prisão e pagamento de quinhentos reais”.¹⁴

Instituído em 1536, durante o reinado de D. João III, o Santo Ofício português centrou seus esforços, conforme amplamente demonstrado pela historiografia sobre o tribunal, principalmente na perseguição aos cristãos-novos, judeus convertidos ao cristianismo e que eram acusados de praticarem o judaísmo em segredo. A perseguição aos cristãos-novos se tornou o principal mote de atuação do tribunal na Península Ibérica, sendo responsável pela produção da maior parte dos processos atualmente encontrados no Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), em Lisboa. Anita Novinsky chega a afirmar que o Santo Ofício em Portugal teria sido “introduzido exclusivamente para fiscalizar e punir os descendentes de judeus que haviam sido convertidos à força ao catolicismo, e sob suspeita de praticarem a religião judaica”.¹⁵ Opinião semelhante à de Bethencourt, para quem a perseguição aos cristãos-novos constituiu o “motivo explícito” da criação dos tribunais inquisitoriais na Península Ibérica.¹⁶

Mas, ainda que constituíssem o objetivo primeiro da instituição da Inquisição em Portugal, os suspeitos de judaísmo não foram os únicos a serem perseguidos pelo tribunal. A

¹⁴ BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*, p. 261-262.

¹⁵ NOVINSKY, Anita. O tribunal da Inquisição em Portugal. *Revista da Universidade de São Paulo*, São Paulo, n. 5, p. 91-99, jun. 1987, p. 92. Segundo Anita Novinsky, “a matéria-prima e seu trabalho, desde que a Inquisição foi introduzida em Portugal, foram os cristãos-novos”. NOVINSKY, Anita. *Inquisição: prisioneiros do Brasil, séculos XVI a XIX*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2009. p. 17. Ver ainda NOVINSKY, Anita. *Cristãos novos na Bahia: a Inquisição no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1992. p. 34. Sobre as mulheres cristãs-novas perseguidas pela Inquisição na Bahia, ver ASSIS, Angelo Adriano Faria de. *Macabeias da colônia: criptojudáismo feminino na Bahia*. São Paulo: Alameda, 2012.

¹⁶ BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália – séculos XV-XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p. 338-344. Bethencourt ainda afirma que o judaísmo, o islamismo e o protestantismo constituíam o “peixe grosso” do Santo Ofício português. BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*, p. 10. Segundo Daniela Calainho, a Inquisição na península ibérica era voltada “prioritariamente” à perseguição dos cristãos-novos. CALAINHO, Daniela Buono. *Agentes da fé: familiares da Inquisição portuguesa no Brasil Colonial*. Bauru: Edusc, 2006. p. 22.

bula papal *Cum ad nihil magis* de 23 de maio de 1536 e o monitório do inquisidor-geral Diogo da Silva, publicado seis meses depois, descreviam e especificavam, respectivamente, os delitos sob jurisdição inquisitorial. Eram criminalizadas as seguintes práticas: judaísmo, luteranismo, islamismo, proposições heréticas, feitiçaria e bigamia. Com relação à magia ilícita o monitório determinava que qualquer pessoa denunciasse

se sabeis, vistes ou ouvistes, que algumas pessoas, ou pessoa fizeram, ou fazem certas invocações dos diabos, andando como bruxas de noite em companhia do demônio como os maléficos, feitiçeiros, maléficas, feitiçeras acostumam de fazer, e fazem, encomendando-se a Belzebu, e a Satanás e a Barrabás, e arrenegando a nossa santa Fé Católica, oferecendo ao diabo a alma, ou algum membro, ou membros do seu corpo, e crendo em ele, e adorando-o, e chamando-o, para que lhes diga cousas que estão por vir cujo saber a só Deus todo poderoso pertence.¹⁷

Apesar da feitiçaria já constar nos documentos fundadores da Inquisição portuguesa como um delito de sua alçada, foi somente o Regimento de 1640 que efetivamente discriminou o crime e as penalidades correspondentes. Este ordenamento constituiu o *corpus* legislativo inquisitorial e definiu os critérios de perseguição à feitiçaria até o último regimento do Santo Ofício, em 1774. Ainda assim, parece consenso que a magia ilícita continuou recebendo um tratamento marginal por parte das autoridades inquisitoriais. Segundo Anita Novinsky, os delitos de feitiçaria, sodomia, bigamia, proposições heréticas e blasfêmias eram tratados pelos inquisidores como “crimes menores”.¹⁸ Para Daniela Calainho, a pequena preocupação do Santo Ofício com as práticas mágicas pode ser vista

não apenas em relação ao número dos processados, mas ainda no restante da documentação inquisitorial. Em outros papéis do Santo Ofício que consultamos, como as correspondências mantidas entre os diversos Tribunais e entre estes e o Conselho Geral – instância suprema da estrutura inquisitorial –, as referências à feitiçaria em geral, e as relativas aos negros em particular, foram verdadeiramente raras.¹⁹

As constituições sinodais seguem processo semelhante à legislação civil de tipificação dos delitos contra a fé, porém o fazem de modo genérico. Datadas de 1534, as constituições do bispado de Évora são apontadas como as mais completas daquele período em relação ao crime de feitiçaria, embora, segundo Bethencourt, se limitem, com poucas variações, a reproduzir o texto das Ordenações Manuelinas. A diferença entre as duas legislações reside na pena de excomunhão maior e penitência pública com carocha na cabeça à porta da igreja, prescritas pelo

¹⁷ BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*, p. 261-262.

¹⁸ NOVINSKY, Anita. *Inquisição*, p. 24.

¹⁹ CALAINHO, Daniela. *Metrópole das mandingas*, p. 223-224.

ordenamento de Évora.²⁰ No século seguinte, as constituições de 1637 e 1697 do arcebispado de Braga estipularam aos feiticeiros e mágicos, caso fossem nobres, a pena de pagamento de 20 cruzados e o degredo para a África por dois anos; sendo plebeus, teriam que desembolsar dois mil reais, que podiam ser comutados em pena corporal em caso de insuficiência econômica do condenado, e penitência pública num domingo ou dia santo à porta da Sé com uma mitra infame na cabeça e uma vela acesa nas mãos. Em caso de reincidência as penalidades eram agravadas conforme a culpa e a qualidade do réu.²¹

Assim, judeus, protestantes, islamitas, bígamos, sodomitas, blasfemadores, curadores,²² adivinhadores, feiticeiros, clérigos de mau comportamento e indivíduos que pactuavam com o diabo foram alvos da ação inquisitorial. Tal repressão fez do Santo Ofício, na opinião de José Pedro Paiva, o tribunal que mais vestígios deixou de sua ação contra os agentes de práticas mágicas. Entre esses encontra-se uma parcela significativa de mulheres e homens negros, acusados pelo envolvimento com curas mágicas, adivinhações, feitiços, bolsas de mandingas, patuás, cartas de tocar, calundus, adoração de divindades africanas e pacto com o demônio.²³ E o conhecimento de tais práticas e seus praticantes se deve a essa atuação importante dos tribunais da Inquisição na perseguição à feitiçaria, ainda que de forma muito mais displicente e despreocupada que no combate ao judaísmo e outras heresias.

Passando à América Portuguesa, além das ordenações do Reino e dos regimentos inquisitoriais, fizeram-se presentes também as determinações expressas nas constituições sinodais. A vida religiosa na capitania de Minas Gerais, assim como nas demais partes da

²⁰ BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*, p. 260.

²¹ SOARES, Franquelim Neiva. Medicina popular e feitiçaria nas visitas da Arquidiocese de Braga nos séculos XVI e XVII. *Revista de Guimarães*, n. 103, p. 67-97, 1993.

²² Apesar dos termos “curador” e “curandeiro” serem usados de forma indistinta por diversos autores, optamos por utilizar neste trabalho somente o primeiro. A escolha se deve por dois motivos: pela recorrência do uso e por seus significados coevos e posteriores. Mesmo a palavra curandeiro/a não sendo desconhecida no século XVIII, ela raramente aparece nas fontes que utilizamos: apenas duas vezes nas Devassas e uma vez nos Cadernos do Promotor. O termo frequentemente utilizado era curador, mas também era raro o termo curadora, tendo em vista o maior número de curadores homens e o fato de que as mulheres que ministravam curas eram geralmente apontadas como feiticeiras ou calunduzeiras, como veremos mais adiante. Em Bluteau não há referência à palavra curandeiro e o termo curador aparece associado apenas à curatela. Já no dicionário de Antonio de Moraes Silva, em edição de 1789, curador também significa “homem imperito de Medicina que se mete a curar”. Contudo, no século XIX, a palavra curandeiro passa a ser associada cada vez mais à charlatanice e à magia/feitiçaria, como bem aponta Betânia Gonçalves Figueiredo. Assim, procuramos nos distanciar do significado pejorativo atribuído, posteriormente ao período que estudamos e que ainda permanece nos dias atuais, ao termo curandeiro/a. BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário português*, v. 2. p. 640; SILVA, Antonio de Moraes. *Diccionario da lingua portugueza composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e accrescentado por Antonio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro*. 1. ed. Lisboa: Simão Tadeu Ferreira, 1789. v. 1. p. 504; FIGUEIREDO, Betânia Gonçalves. *A arte de curar: cirurgiões, médicos, boticários e curandeiros no século XIX em Minas Gerais*. 2. ed. Brasília: CAPES; Belo Horizonte: Argumentum, 2008. p. 131-148.

²³ PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição num país sem “caça às bruxas”*, p. 197; CALAINHO, Daniela. *Metrópole das mandingas*, p. 72.

Colônia a partir do início do século XVIII, seguiria o prescrito nas Constituições Primeiras do Arcebispo da Bahia. Aprovadas e publicadas em 1707, estas normativas episcopais regeriam a Igreja e a doutrina católica no Brasil, adequando as orientações tridentinas às peculiaridades das terras “brasileiras”.²⁴

Segundo as Constituições Primeiras, deveria ser punida com a pena de excomunhão maior *ipso facto* toda a pessoa que fizesse “alguma coisa conhecidamente procedida de Arte Mágica, como é formar aparências fantásticas, transmutações de corpos, (...) vozes que se ouçam sem se ver quem fala e outras coisas que excedem a eficácia das coisas naturais”.²⁵ Além da excomunhão maior, o indivíduo que incorresse no delito estava sujeito desde a pagar penitência pública à porta da Sé com uma carocha na cabeça até ser degredado para as galés por um longo período, penas que variavam conforme a qualidade do condenado e a quantidade de reincidências. O plebeu que pecasse pela primeira vez seria punido com a penitência pública e o degredo; reincidindo, pagava a mesma expiação e podia ser mandado para algum lugar da África; por fim, incapaz de emenda, arriscava-se a ser enviado para as galés pelo tempo que se julgasse necessário, conforme a qualidade da culpa e outras circunstâncias do crime. Sendo nobre, o réu deveria pagar a quantia de cinquenta cruzados na primeira condenação, cem em caso de reincidência e, por último, duzentos cruzados, sendo também degredado para a África. O clérigo secular estava sujeito às mesmas penas das pessoas nobres, acrescidas da suspensão

²⁴ No prólogo das Constituições Primeiras do Arcebispo da Bahia, o então arcebispo D. Sebastião Monteiro da Vide justifica a elaboração do documento ao afirmar “que as ditas Constituições de Lisboa se não podiam em muitas coisas acomodar a esta tão diversa região, resultando daí alguns abusos no culto divino, administração da justiça, vida e costumes de nossos súditos”. VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições primeiras do Arcebispo da Bahia*: feitas e ordenadas pelo ilustríssimo e reverendíssimo D. Sebastião Monteiro da Vide [1707]. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2007. p. XXI.

²⁵ VIDE, Sebastião. *Constituições primeiras do Arcebispo da Bahia*, livro V, título 3, parágrafo 894. A expressão latina *ipso facto* significa “pelo mesmo fato”, “por causa disso”, e indica que um determinado efeito é uma consequência direta da ação em causa, em vez de ser provocado por uma ação subsequente, como o veredicto de um tribunal. A excomunhão *ipso facto* ou *latae sententiae* (sentença dada, promulgada) indica o caráter automático da pena, sem a necessidade de uma sentença, ao contrário da excomunhão *ferendae sententiae* (sentença aprovada), decretada por autoridade eclesiástica após o julgamento do caso. A excomunhão maior é aplicada contra os cristãos que têm incorrido em heresia ou em determinados pecados de escândalo, privando o excomungado, entre outras coisas, de receber e administrar os sacramentos, assistir aos ofícios religiosos, da sepultura eclesiástica, dos sufrágios da religião, de toda dignidade eclesiástica e do relacionamento com os demais fiéis. A pena da excomunhão menor restringe-se à privação dos sacramentos. RODRIGUES, Flávio Carneiro. *Cadernos Históricos do Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana*: Segunda coletânea das visitas pastorais do século XVIII no Bispado de Mariana. Mariana: D. Viçoso, 2004. v. 2. p. 84. Segundo Patrícia Ferreira dos Santos, a pena de excomunhão aterrorizava os fiéis, “na medida em que preconizava a exclusão dos ofícios religiosos, dos sacramentos, da proteção dos santos, da sepultura em solo sagrado; e da comunidade – as pessoas, com exceção dos familiares, sequer poderiam falar com públicos excomungados”. SANTOS, Patrícia Ferreira dos. O Tribunal Eclesiástico à época de Dom Frei Manuel da Cruz: a afirmação da jurisdição episcopal (1748-1764). In: FURTADO, Júnia Ferreira; RESENDE, Maria Leônia Chaves de (org.). *Travessias inquisitoriais das Minas Gerais aos cárceres do Santo Ofício*: diálogos e trânsitos religiosos no império luso-brasileiro (sécs. XVI-XVIII). Belo Horizonte: Fino Traço, 2013. p. 64.

de suas Ordens e, em caso de recidiva, de seus benefícios e pensões, podendo ainda sofrer outras penas que fossem julgadas convenientes.²⁶

Penas mais severas eram previstas para quem invocasse ou fizesse pacto com o demônio ou lançasse mão de feitiçarias, independentemente de suas intenções, principalmente se valesse de “pedras de ara, corporais e coisas sagradas ou bentas, a fim de ligar ou desligar, conceber, mover ou parir, ou para quaisquer outros efeitos bons ou maus”.²⁷ O plebeu pagaria penitência pública e a importância de dois mil réis que, em caso de carência, poderia ser comutada em pena corporal. A reincidência já seria punida com o degredo para São Tomé ou Benguela. O nobre seria punido pela primeira vez em vinte cruzados, referente às despesas do processo judicial, e com o degredo por dois anos para fora do bispado, enquanto o clérigo, além do pagamento das custas processuais e do degredo pelo tempo que merecesse, ficaria impedido de exercer suas funções eclesiásticas. A excomunhão era pena aplicada a todos, independentemente da qualidade do réu. Consultar feiticeiros, possuir ou ler seus livros, usar de superstições, adivinhações ou cartas de tocar, aprender ou ensinar práticas mágicas de modo público ou secreto eram delitos punidos com as mesmas sanções.²⁸

Usar palavras, bebidas, cartas de tocar ou objetos com fins amatórios eram crimes sujeitos às mesmas penalidades acima se ficasse provada a sua eficácia, pois neste caso tornava-se manifesto o concurso do diabo. Do contrário, se configurasse como engano, fingimento, com o intuito apenas de obter alguma vantagem econômica, as penas eram pecuniárias e corporais. Os atos de presságio eram igualmente reprováveis, salvo se provenientes do movimento “dos céus e suas influências, força dos elementos e eficácia das coisas naturais, como são bom ou mau tempo para as sementeiras, frutos, navegações, saúde, doenças e outros efeitos semelhantes, sem que se intrometam nos sucessos que dependem do livre alvedrio”.²⁹ Sob pena de excomunhão maior e do pagamento de 20 cruzados nenhuma pessoa deveria benzer ou curar animais e pessoas sem aprovação e licença da Igreja, punição igualmente aplicada a quem praticasse exorcismo.³⁰ Outras “superstições” eram também condenadas, tais como

rezar à lua e às estrelas; fazer deprecações aos santos com certas cerimônias para tais efeitos e ainda bons, assentando que sairão infalíveis; ter por certas as coisas que se representam em sonhos; fazer observação dos dias para bons e maus sucessos pelas vozes e encontro dos animais ou pelo cantar ou voar das aves, e outras superstições

²⁶ VIDE, Sebastião. *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia*, livro V, título 3, parágrafo 894-895.

²⁷ *Ibid.*, livro V, título III, parágrafo 896.

²⁸ *Ibid.*, livro V, título 4, parágrafo 896-898.

²⁹ *Ibid.*, livro V, título 5, parágrafo 900.

³⁰ *Ibid.*, *ibid.*, parágrafo 902.

semelhantes as quais, ainda que regularmente procedam de simplicidade, sempre tem algum gênero de malícia e fraqueza na religião.³¹

As Constituições Primeiras ainda determinavam o envio ao Santo Ofício, com segredo e recato, das “didas feitiçarias, sortilégios e superstições” que envolvessem de modo manifesto heresia ou apostasia na fé, uma vez que o julgamento destes crimes pertencia à alçada inquisitorial. E recomendavam aos párocos a leitura, pelo menos três vezes ao ano, dos delitos e punições aos fiéis, para que não pudessem alegar ignorância.³²

Apesar de certa indefinição nas legislações civis e eclesiásticas da época moderna quanto ao enquadramento da feitiçaria como uma prática herética, nota-se a preocupação em identificar, classificar e reprimir a magia diabólica, num esforço conjunto das instituições enredadas pelo regime do padroado para implementação das orientações tridentinas e combate às crenças e costumes considerados heterodoxos, em sua maioria vinculados às culturas dos grupos socialmente mais vulneráveis. Na capitania mineira não foi diferente e os ordenamentos jurídicos sobre a feitiçaria nortearam as ações, principalmente no âmbito dos poderes episcopal e inquisitorial, contra centenas de indivíduos considerados mágicos.

Se de fato havia considerável dificuldade processual de identificação do pacto nas ações denunciadas, na prática o significado da feitiçaria passou a se vincular, no imaginário coletivo, irremediavelmente ao intercurso com o diabo. No dicionário do padre Bluteau, publicado entre 1712 e 1728, a palavra feitiço é descrita como “uma coisa que em si naturalmente não tem o efeito que obra, causando-o só o demônio com aquilo que por permissão divina lhe ajunta, para que possa obrar”. O autor exemplifica:

a lagartixa que certo feiteceiro pôs na couceira da porta de um lavrador, a qual em todo o tempo que ali esteve nem a mulher, nem animal algum de casa pariu, era feitiço, porque nenhuma virtude natural tem uma lagartixa metida na couceira de uma porta para produzir estes efeitos; mas põem-lhe o demônio a virtude maléfica, e esta é a razão porque (como adverte Fílon Hebreu) contra este gênero de males causados pelo demônio nenhum poder tem remédios naturais.³³

A acepção da palavra em Bluteau expressa bem a associação corrente à época entre a feitiçaria e o príncipe das trevas, uma vez que os efeitos sobrenaturais das ações mágicas só poderiam advir dessa relação. Do contrário, que efeito anticoncepcional ou abortivo teria uma simples lagartixa colocada na soleira de uma porta? O dicionarista ainda explica que é pela

³¹ VIDE, Sebastião. *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia*, livro V, título 5, parágrafo 901.

³² *Ibid.*, *ibid.*, parágrafo 903.

³³ BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário português*, v. 4, p. 65.

mesma razão que algumas vezes o enfermo recorre aos feiticeiros, “visto não obedecer [a] sua enfermidade aos remédios da medicina”. A palavra também é associada a outros significados, como falsa bulha ou briga, “que é quando dois homens fingem que se querem matar, para que ao estrondo das espadas acuda aquele a que querem ferir ou matar”, e coisa que deleita, inebria os sentidos, como o feitiço da voz, por exemplo. Segundo Bluteau, feitiço deriva de fetiche, “nome que os povos de Guiné na África dão aos ídolos que eles adoram”, tendo a palavra sido aportuguesada pelos reinóis, passando a significar tudo o que “enleia os sentidos e cativa a vontade”.³⁴

No dicionário de Bluteau a mesma associação com o diabo é encontrada no significado das palavras “feiticeiro” e “feiticeira”. Feiticeira é a mulher que faz ou dá feitiços, enquanto feiticeiro é o homem que com arte diabólica e pacto, explícito ou implícito, “faz coisas superiores às forças da natureza”. Para alguns, o motivo de existirem mais feiticeiras que feiticeiros era porque as mulheres se deixavam enganar mais facilmente pelo demônio ou por serem naturalmente mais vingativas e invejosas que os homens e “com mais curiosa malícia estuda[vam] o modo de satisfazer estas paixões”. Mas na opinião do dicionarista, a razão de existirem mais feiticeiras se devia à natural curiosidade das mulheres em conhecer os segredos alheios.³⁵ O autor reproduz uma concepção, misógina e mágica, corrente da época sobre a feitiçaria e sua relação com o diabo. Esta visão estará presente nas Minas colonial, reproduzida amplamente pela população local e por parte significativa dos clérigos e auxiliares religiosos.

Para Bluteau, era inegável a existência da feitiçaria, pois contra “a obstinação de certos incrédulos ou ateus que, por não confessarem que há Deus no mundo, negam haja demônios e pelo conseguinte não admitem feitiços, temos provas e certeza deles na razão, na experiência e na sagrada Escritura”.³⁶ Desse modo, a crença no feitiço e a sua maior vinculação às mulheres expressam-se na legislação, assim como no imaginário sobre a feitiçaria, norteando, dessa forma, a perseguição às práticas mágicas e suas praticantes nas diversas partes do território mineiro, por meio tanto das visitas eclesiais quanto da coleta de denúncias pelas autoridades episcopais e inquisitoriais, mecanismos e agentes esses que abordaremos a seguir.

³⁴ BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário português*, v. 4, p. 65-66.

³⁵ *Ibid.*, p. 63-65.

³⁶ *Ibid.*, p. 64.

1.2 Para direção dos costumes e extirpação dos vícios e abusos: os mecanismos eclesiásticos de repressão

O braço do Santo Ofício português estendeu-se ao ultramar e, mesmo não tendo estabelecido qualquer tribunal na América, fez-se presente por meio das visitas inquisitoriais e de uma complexa rede de funcionários e auxiliares.³⁷ No Brasil, a Inquisição iniciou suas atividades em 12 de fevereiro de 1579 com a nomeação de D. Antônio Barreiros, bispo e governador da Bahia, como o primeiro comissário do tribunal português deste lado do Atlântico. Contudo, três décadas antes, o Santo Ofício já estendia seu braço à Terra de Santa Cruz com a prisão de Pero de Campos Tourinho, donatário de Porto Seguro, e o envio do mesmo aos Estaus no ano de 1546.³⁸ Por aqui o tribunal perseguiu toda sorte de crimes e heresias sob sua jurisdição, colhendo, averiguando e enviando à metrópole centenas de denúncias. A maior parte delas não chegou a constituir matéria de investigação, mas deixa entrever a persistente atuação do Santo Ofício na América Portuguesa, bem como os principais crimes e agentes perseguidos.

Para garantir o controle das almas nos territórios onde atuava, o Santo Ofício recorria principalmente a dois instrumentos principais: as visitas de distrito e a organização de uma rede de oficiais e de auxiliares civis não remunerados, entre os quais se destacam os comissários e familiares. Os primeiros deviam ser clérigos, preferencialmente letrados, e eram responsáveis por “ouvir testemunhas nos processos de réus, realizar contraditas, coletar depoimentos nos expedientes de habilitação de agentes inquisitoriais, fazer prisões e organizar a condução dos

³⁷ São bastante conhecidas as três principais visitas do Santo Ofício à América Portuguesa, a saber: 1591-1595 (Bahia, Pernambuco e Paraíba), 1618-1621 (Bahia) e 1763-1769 (Grão-Pará). Há também notícia de uma outra visita realizada na década de 1620 e que teria percorrido as regiões de Espírito Santo, Rio de Janeiro, Santos e São Paulo, mas cuja documentação é bastante escassa. RODRIGUES, Aldair Carlos. *Sociedade e Inquisição em Minas Colonial: os familiares do Santo Ofício (1711-1808)*. 2007. 229 f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007, p. 26-27. A respeito dos agentes inquisitoriais no Brasil e em Minas Gerais durante o período colonial, ver, entre outros, CALAINHO, Daniela. *Agentes da fé* e RODRIGUES, Aldair. *Sociedade e Inquisição em Minas Colonial*; RODRIGUES, Aldair. *Poder eclesiástico e Inquisição no século XVIII luso-brasileiro: agentes, carreiras e mecanismos de promoção social*. 2012. 374 f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012; SOUZA, Grayce Mayre Bonfim. *Para remédio das almas: comissários, qualificadores e notários da Inquisição Portuguesa na Bahia (1692-1804)*. 2009. 259 f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2009.

³⁸ FERNANDES, Neusa. *A Inquisição em Minas Gerais no século XVIII*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2000. p. 107; FEITLER, Bruno. Poder episcopal e ação inquisitorial no Brasil. In: VAINFAS, Ronaldo; FEITLER, Bruno; LIMA, Lana Lage da Gama (org.). *A inquisição em xeque: teses, controvérsias e estudos de caso*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2006. p. 33.

presos e vigiar os condenados que cumprissem pena de degredo nas áreas de sua atuação”.³⁹ Eram as maiores autoridades inquisitoriais na Colônia, pois se subordinavam diretamente aos inquisidores de Lisboa. Luiz Mott chega a afirmar, com algum exagero, que os comissários representavam “as pontas de lança dos Inquisidores, seus prepostos plenipotenciários, tão temíveis e com poderes quase tão absolutos quanto os ‘Juizes da Casa Negra do Rocio’”.⁴⁰ Como não atuavam diretamente nos tribunais e acumulavam o cargo de comissário com as outras atividades exercidas na condição de eclesiásticos, não recebiam um salário fixo da Inquisição, ganhando seis tostões por dia de efetivo trabalho.⁴¹

A historiadora Sonia Siqueira encontrou, num levantamento incompleto, 44 comissários na Bahia e 36 em Pernambuco entre os séculos XVII e XIX, sendo que a maioria deles (67) foi habilitada no século XVIII. Os números desta autora estão, contudo, bastante subdimensionados, uma vez que James Wadsworth encontrou somente para Pernambuco o número de 68 comissários entre 1611 e 1820, além de 62 notários e 14 qualificadores.⁴²

Segundo exaustivo levantamento realizado por Aldair Carlos Rodrigues, Minas Gerais teve o total de 22 comissários no século XVIII, concentrados principalmente na região de Mariana, sede do poder episcopal a partir da criação do bispado em 1745.⁴³ A maioria dos comissários residia na comarca de Vila Rica (13), seguida de longe pelas comarcas do Rio das Velhas (5), Rio das Mortes (3) e Serro Frio (1). A maior parte das habilitações se deu a partir da criação do bispado de Mariana: foram 16 patentes no período, o que representa praticamente 3/4 do total. Ainda segundo Rodrigues, todos os habilitados eram reinóis que vinham para Minas em busca de “igrejas rendosas (em termos de emolumentos e pés de altar, dentre outros) e das vigararias que estavam sendo elevadas à natureza colativa (passando a ser vigararias

³⁹ RODRIGUES, Aldair. Formação e atuação da rede de comissários do Santo Ofício em Minas colonial. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 29, n. 57, p. 145-164, 2009, p. 148. Ver também RODRIGUES, Aldair. *Sociedade e Inquisição em Minas Colonial*, p. 19 e BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições*, p. 53.

⁴⁰ MOTT, Luiz. *Bahia: inquisição e sociedade*. Salvador: EDUFBA, 2010. p. 45.

⁴¹ RODRIGUES, Aldair. Formação e atuação da rede de comissários do Santo Ofício em Minas colonial, p. 148.

⁴² SIQUEIRA, Sonia Aparecida de. *A inquisição portuguesa e a sociedade colonial*. São Paulo: Ática, 1978. p. 163; WADSWORTH, James. *Agents of orthodoxy: inquisitional power and prestige in colonial Pernambuco, Brazil*. Ph.D dissertation, University of Arizona, 2002. p. 53.

⁴³ Rodrigues menciona sempre o número de 23 comissários em Minas Gerais durante o século XVIII, mas os nomes apresentados pelo próprio autor totalizam apenas 22. Em sua dissertação de mestrado, o autor também inclui na relação de comissários o nome do pároco Fabiano da Costa Pereira, da igreja de Nossa Senhora da Conceição da Vila do Príncipe, mas habilitado no ano de 1803, portanto já no século XIX. Com a sua inclusão, alcança-se o número de 23 comissários. Não encontramos, contudo, quaisquer outras referências sobre este pároco, mesmo nos trabalhos de Rodrigues, portanto não conseguimos confirmar esta informação. RODRIGUES, Aldair. *Sociedade e Inquisição em Minas Colonial*. p. 34-35; *Id.*, Formação e atuação da rede de comissários do Santo Ofício em Minas colonial, p. 150-153; *Id.*, *Poder eclesiástico e Inquisição no século XVIII luso-brasileiro*, p. 133.

coladas), portanto, com pagamentos de cômguas pela Coroa”.⁴⁴ Essas oportunidades, assim como os benefícios do Cabido e os cargos da justiça eclesiástica e da administração diocesana, teriam atraído um grupo de clérigos com melhor formação, uma vez que 13 deles tinham passado pela faculdade de Cânones da Universidade de Coimbra.

Diferentemente dos comissários, os familiares eram funcionários civis do Santo Ofício e auxiliavam em algumas atividades de apoio ao tribunal, atuando nos sequestros de bens, notificações, prisões e condução dos réus. Deviam denunciar os criminosos pertencentes ao foro inquisitorial e, em Portugal, acompanhar os presos nos autos-de-fé, devidamente vestidos com o hábito de familiar. Assim como os promotores, procuradores das partes, médicos, cirurgiões, meirinhos, alcaides, porteiros e solicitadores, o cargo de familiar pertencia à categoria de oficiais leigos do Santo Ofício; ao contrário dos postos de inquisidor, deputado, comissário, qualificador e notório, para os quais se exigia o estado de eclesiástico.⁴⁵

Os candidatos ao cargo de familiar deviam ser pessoas de alto cabedal, confiança e bom procedimento, que soubessem ler e escrever e fossem “limpos de sangue”.⁴⁶ Estes agentes gozavam de certos privilégios, como licença de porte de armas, isenção de impostos, isenção de serviço militar e funções de representação, o que tornava o título cobiçado e acabava levando a muitos abusos no exercício da função.⁴⁷ Segundo Calainho, o historiador David Higgs viu nos familiares não apenas funcionários ou auxiliares, “mas ainda um tipo de milícia voluntária e privilegiada a serviço da Inquisição”. Para a autora, “a existência desse fiel corpo de oficiais criteriosamente nomeados foi essencial para o controle e policiamento das consciências por parte do Estado português, que buscava reafirmar a cristandade no Ultramar vasculhando hereges e moldando atitudes”.⁴⁸

Aldair Rodrigues encontrou em toda a América Portuguesa, entre 1713 e 1785, um total de 1907 familiares, que moravam principalmente nas regiões do Rio de Janeiro (529), Bahia (460), Minas Gerais (447) e Pernambuco (318). As quatro regiões somadas respondem

⁴⁴ RODRIGUES, Aldair. A Inquisição na comarca do Rio das Mortes: os agentes. In: FURTADO, Júnia; RESENDE, Maria Leônia (org.). *Travessias inquisitoriais das Minas Gerais aos cárceres do Santo Ofício*, p. 111.

⁴⁵ CALAINHO, Daniela. *Agentes da fé*, p. 40-42.

⁴⁶ Sobre as candidaturas rejeitadas ao Santo Ofício, bem como os critérios adotados pelo tribunal, ver: LOPES, Luiz Fernando Rodrigues. *Indignos de servir: os candidatos rejeitados pelo Santo Ofício português (1680-1780)*. 2018. 309 f. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal de Ouro Preto, Mariana, 2018.

⁴⁷ SIQUEIRA, Sonia. *A inquisição portuguesa e a sociedade colonial*, p. 172-181; NOVINSKY, Anita. *Cristãos novos na Bahia*, p. 106-8; BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições*, p. 134-147; CALAINHO, Daniela. *Agentes da fé*, p. 39-45, 147-157; RODRIGUES, Aldair. *Sociedade e Inquisição em Minas Colonial*, p. 63-74; RODRIGUES, Aldair. Inquisição e sociedade: a formação da rede de familiares do Santo Ofício em Minas Gerais colonial (1711-1808). *Varia História*, Belo Horizonte, v. 26, n. 43, p. 197-216, jan./jun. 2010.

⁴⁸ CALAINHO, Daniela. *Agentes da fé*, p. 39.

por 92% de todas as familiaturas expedidas no período. Apesar de Minas Gerais ficar ligeiramente atrás da Bahia, destaca-se o aumento do número de familiares na capitania mineira a partir da década de 1740, chegando a liderar o registro de habilitações entre 1746 a 1760, coincidindo assim com a instalação do bispado de Mariana e o dinamismo social e econômico provocado pela mineração do ouro. A partir da década de 1770 nota-se uma queda progressiva no número de habilitações, reflexo das mudanças provocadas no Santo Ofício durante o período das reformas pombalinas, dentre elas o fim da distinção entre cristãos-novos e cristãos-velhos.⁴⁹

A maioria dos familiares de Minas Gerais entre 1716 e 1810 residia na comarca do Vila Rica (259). Bem atrás estavam as comarcas do Rio das Mortes (81), Rio das Velhas (64) e Serro Frio (30). Aldair Rodrigues encontrou ainda 23 registros de familiatura, cerca de 5% do total, onde não foi possível identificar o local de moradia do titulado. Vila Rica detinha, assim, mais da metade (56,7%) de todos os familiares das Minas, seguida de longe por Rio das Mortes (17,7%) e Rio das Velhas (14%). O maior número desses agentes em Vila Rica coincide também com o percentual de comissários, o que se justifica pelo fato da região passar a abrigar a sede do bispado a partir da década de 1740. Mas Rodrigues levanta ainda a hipótese do maior dinamismo econômico da região de Vila Rica, sede administrativa da capitania, o que provocou um maior número de habilitações nesta região.⁵⁰

A capitania mineira contou ainda com a presença de alguns notários do Santo Ofício. Foram bem poucos, na verdade: apenas oito, segundo Rodrigues; todos habilitados entre as décadas de 1740 e 1760. Nas sedes dos tribunais eram responsáveis por “passar certidões, comissões, róis e termos diversos”, mas não há muitas informações sobre a sua atividade fora daqueles espaços. Os notários, além de possuírem as qualidades exigidas a todos os agentes inquisitoriais, deviam ser clérigos de ordens sacras. Sua remuneração era também por trabalho: um vintém para cada selo colocado nos papéis do Santo Ofício e a quantia que fosse determinada pelo promotor para o que escrevessem nos processos.⁵¹

Mesmo não recebendo qualquer incursão reguladora do Santo Ofício, a presença dos funcionários e auxiliares inquisitoriais nas Minas colonial, especialmente comissários e familiares, a colaboração dos eclesiásticos e a relação de complementaridade com as visitas episcopais, sobre as quais falaremos logo em seguida, contribuíram para a atuação do tribunal lisboeta nas diversas e longínquas partes da capitania. Reunidos principalmente nos Cadernos

⁴⁹ RODRIGUES, Aldair. *Inquisição e sociedade*, p. 203-205.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 209-211.

⁵¹ RODRIGUES, Aldair. *A Inquisição na comarca do Rio das Mortes*, p. 109-110.

do Promotor, as acusações e os sumários dos delitos de foro da Inquisição constituem uma importante fonte acerca das práticas mágicas na região. Mas existem também muitas denúncias contidas nos registros atualmente classificados como Documentação Dispersa. Entre os acusados há uma quantidade significativa de mulheres e homens pretos e mestiços, envolvidos principalmente em práticas de cura mágica, adivinhação, malefícios, cartas de tocar, bolsas de mandinga, patuás e calundu. Além disso, há alguns poucos processos relacionados à feitiçaria nas Minas: nove no total, sendo seis contra mulheres pretas. O conjunto da documentação produzida pelo Santo Ofício aponta assim a sua grande importância como fonte história para o estudo dos/as agentes implicados/as em ações mágicas.

Na América Portuguesa os bispados também produziram uma vasta documentação sobre as práticas mágicas. Nas Minas colonial, a ação eclesiástica, inicialmente do bispado do Rio de Janeiro e depois, a partir de 1748, do bispado de Mariana, desempenhou importante papel na repressão aos delitos classificados como feitiçaria. A atuação dessas instâncias religiosas se efetivou principalmente por meio das visitas eclesiásticas ou episcopais, espécies de tribunais itinerantes responsáveis por coletar denúncias e punir os desvios contra a fé católica, a moral e os bons costumes.⁵² Mais conhecidas como devassas, essas visitas, por sua amplitude geográfica e cronológica – percorreram ao menos 119 diferentes localidades mineiras (entre capelas, arraiais, distritos, freguesias, vilas e a cidade de Mariana) ao longo de quase todo o século XVIII e início do XIX –, são consideradas um dos principais instrumentos da política religiosa nas Minas colonial.⁵³

A “pequena Inquisição”, assim intituladas pelo historiador Luciano Figueiredo, ocupava-se de uma variada gama de delitos: uma relação de quarenta crimes de fé prescritos no Regimento do Auditório Eclesiástico.⁵⁴ Heresia, apostasia, blasfêmia, feitiçaria, benção ou cura

⁵² Apesar das devassas terem entre suas funções o zelo pelo culto e pela doutrina católica, de modo geral elas se detiveram muito mais em aspectos particulares do comportamento cotidiano da população que no cumprimento dos preceitos religiosos. De acordo com Laura de Mello e Souza, as testemunhas que comparecem à Mesa de denúncia “falam muito mais da vida amorosa, da sexualidade, dos costumes de seus semelhantes, do que da sua regularidade no comparecimento às missas e na obediência aos jejuns”. SOUZA, Laura de Mello e. *As devassas eclesiásticas da Arquidiocese de Mariana: fonte primária para a história das mentalidades*. In: *Norma e conflito: aspectos da história de Minas no século XVIII*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999, p. 20.

⁵³ Em levantamento anterior, Luciano Figueiredo e Ricardo Martins de Souza alcançaram o número de 81 localidades visitadas pelas devassas. Contudo, a pesquisa não considerou muitos arraiais e distritos, incorporados às freguesias e vilas próximas. Além disso, encontramos várias divergências no sumário de localidades apresentado pelos autores. FIGUEIREDO, Luciano; SOUSA, Ricardo Martins de. *Segredos de Mariana: pesquisando a Inquisição mineira*. *Acervo*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 1-18, jul./dez. 1987, p. 2, 9-16. Apresentamos a relação completa de localidades visitadas no Anexo I, ao final desta tese.

⁵⁴ FIGUEIREDO, Luciano. *Barrocas famílias: vida familiar em Minas Gerais no século XVIII*. São Paulo: Hucitec, 1997. p. 41-67. O edital e os interrogatórios das visitas eclesiásticas estão prescritos no Regimento do Auditório Eclesiástico. Ver VIDE, Sebastião. *Regimento do Auditório Eclesiástico*. In: *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, título 8, parágrafo 398. O edital e os interrogatórios da visita à freguesia de Santo

sem licença, bigamia, falso juramento, lenocínio, sodomia, bestialidade, incesto, concubinato, usura, tavolagem e não cumprir preceitos religiosos são alguns dos delitos prescritos nos interrogatórios, além daqueles relacionados aos clérigos e ao exercício da função religiosa. Francisco Vidal Luna e Iraci del Nero da Costa reuniram os crimes contidos nos interrogatórios das visitas em seis grupos: crimes contra a Santa Sé ou contra a doutrina da Igreja; crimes cometidos por clérigos ou religiosos; crimes de caráter econômico; crimes contra a instituição da família; crimes contra os costumes; e crimes relativos à própria devassa.⁵⁵

A documentação produzida pelas visitas episcopais encontra-se, quase toda, sob custódia do Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana, que reúne, segundo Luciano Figueiredo e Ricardo Sousa, “o maior acervo brasileiro sobre tal modalidade da ação inquisitorial”.⁵⁶ Paradoxalmente, é por meio destes documentos, que carregam a ação persecutória da Igreja sobre determinadas condutas, que hoje temos acesso ao rico universo de crenças e práticas de uma ampla gama de agentes, entre os quais dezenas de mulheres negras.⁵⁷

As devassas eram reguladas pelas Constituições Primeiras, que determinavam os procedimentos a serem adotados e o modo como deveriam ocorrer. Assim eram definidas: “as devassas, a que o direito chamou inquirições, são uma informação do delito feita por autoridade do Juiz ex-offício”, sendo ordenadas “para que não havendo acusador não ficassem os delitos impunidos”. Essas incursões podiam ser gerais (quando a investigação se fazia de modo abrangente) ou especiais (inquirições específicas sobre um determinado delito, com o objetivo de identificar seu autor). Ao contrário das especiais, as visitas gerais poderiam ser realizadas mesmo diante da inexistência de infâmia ou indício contra alguma pessoa, “porquanto se fazem para se saber se há culpas ou pecados que se devam emendar ou castigar, ou outras coisas que se devam reformar”.⁵⁸ Em nossa pesquisa nos referimos às devassas gerais.

Antônio de Itaverava no ano de 1733 foram também publicados em BOSCHI, Caio César. As visitas diocesanas e a Inquisição na Colônia. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v.7, n.14, p. 151-184, mar./ago. 1987, p. 163-166.

⁵⁵ LUNA, Francisco Vidal; COSTA, Iraci del Nero da. Devassa nas Minas Gerais: do crime à punição. *Boletim do CEPEHIB*, São Paulo, n.3, p. 2-7, 1980, p. 3-4.

⁵⁶ FIGUEIREDO, Luciano; SOUSA, Ricardo Martins de. Segredos de Mariana, p. 1. Ver também FIGUEIREDO, Luciano. *Barrocas famílias; id., Peccata mundi*.

⁵⁷ De acordo com Luna e Costa, a documentação produzida pelas devassas possibilita a análise de amplos aspectos da sociedade colonial brasileira: “Hábitos, costumes, idiosincrasias, crenças, medos, superstições, preconceitos, atos escusos, pequenas vilezas, grandes crimes, o lar, as ruas, o comércio, o cemitério, o adro da Igreja, a felonía, o quintal, a alcova, as paixões insofreáveis, a usura, a autoridade; enfim, a vida em todas as suas manifestações – do pensamento recôndito à vivência em sociedade –, eis o material inscrito nos livros das devassas”. LUNA, Francisco; COSTA, Iraci. Devassa nas Minas Gerais, p. 2.

⁵⁸ VIDE, Sebastião. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, livro V, título 39, parágrafo 1056. As devassas seguiam a orientação tridentina com relação às visitas, que deveriam “estabelecer a doutrina sã e ortodoxa, excluídas as heresias, manter os bons costumes, emendar os maus com exortações e admoestações, acender o povo à religião, paz e inocência; e estabelecer o mais que o lugar, tempo e ocasião permitir para proveito

A devassa era presidida por uma mesa, composta geralmente por três pessoas: o visitador-geral, o secretário (escrivão) e o meirinho (tesoureiro). De acordo com o Regimento do Auditório Eclesiástico, os visitantes deviam ser “sacerdotes virtuosos, prudentes e zelosos da honra de Deus e salvação das almas e, podendo ser, letrados, e quando não ao menos pessoas de bom entendimento e experiência”.⁵⁹ Segundo Figueiredo e Sousa, essa diretriz não foi cumprida à risca, pois boa parte dos visitantes não era devidamente qualificada, o que ocorria devido à dificuldade de se encontrar clérigos preparados para a empresa. Como não eram grandes as exigências para ocupação do cargo, “muitos, ao que parece, eram escolhidos devido a um conhecimento da região onde desenvolviam trabalhos espirituais, com função de vigário de vara e/ou freguesia”.⁶⁰ Boschi discorda desses autores e defende que os visitantes diocesanos “eram homens bem-qualificados intelectualmente para o bom cumprimento de suas missões”, pois quase todos eram bacharéis em cânones e exerciam, ao menos, vigararias coladas.⁶¹ A biografia de alguns “apóstolos de Minas”, nas palavras do cônego Trindade, pelo menos até a instalação do Bispado de Mariana, corrobora, de certo modo, a ideia de Boschi acerca da qualificação dos visitantes.⁶²

A visita era oficialmente instaurada com a nomeação do visitador por provisão do bispo ou de seu substituto na sede vacante. No ato de nomeação definia-se a área geográfica a ser percorrida – uma ou mais comarcas eclesiásticas, ficando, contudo, a critério do visitador a escolha dos caminhos e das localidades a serem visitadas. O primeiro ato do visitador era dar posse ao secretário e ao meirinho da visita, o que ocorria mediante juramento aos Santos Evangelhos e a promessa de exercerem fielmente o desempenho de suas ocupações e guardarem sigilo. Os termos de provisão dos responsáveis pela visita eram transcritos em um livro próprio, juntamente com o edital e os interrogatórios, que deveriam ser lidos pelos clérigos locais à população. Desse modo, não havia surpresa na chegada dos visitantes nas localidades, pois as devassas, tais como nas tradicionais visitas medievais, eram anunciadas antecipadamente, para que nenhuma pessoa alegasse ignorância de sua finalidade e das prescrições contidas nos editais.⁶³

dos fiéis, segundo julgar a prudência dos que visitarem”. *Apud* BOSCHI, Caio. As visitas diocesanas e a Inquisição na Colônia, p. 157.

⁵⁹ Regimento do Auditório Eclesiástico, in: VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, título 8, parágrafo 383.

⁶⁰ FIGUEIREDO, Luciano; SOUSA, Ricardo Martins de. *Segredos de Mariana*, p. 5.

⁶¹ BOSCHI, Caio. As visitas diocesanas e a Inquisição na Colônia, p. 161.

⁶² Sobre a biografia de alguns visitantes, ver TRINDADE, Raimundo. *Arquidiocese de Mariana: subsídios para a sua história*. São Paulo: Escolas Profissionais do Liceu Coração de Jesus, 1928. v. 1. p. 56-63.

⁶³ BOSCHI, Caio. As visitas diocesanas e a Inquisição na Colônia, p. 162; FIGUEIREDO, Luciano. *Barrocas famílias*, p. 51. O Regimento do Auditório Eclesiástico determinava que, após o visitador expor as causas de sua

A devassa iniciava-se com uma procissão para salvação das almas dos mortos, solenidade que incluía a averiguação das condições do sacrário, santos óleos, pia batismal, altares e paramentos. Em seguida eram lidos os interrogatórios e conclamava-se os fiéis para que comparecessem à mesa da visita a fim de denunciarem os delitos de que tivessem conhecimento. A população era estimulada e coagida à denúncia espontânea, mas o procedimento mais comum parece ter sido a convocação de testemunhas, feita por meio de um rol elaborado pelo clérigo local. Os depoentes deveriam ser pessoas honestas e sem suspeita, “excluindo aquelas que notoriamente [fossem] inábeis para testemunharem”, o que afastava, portanto, as pessoas de menor qualidade, como os escravizados, os pretos e as mulheres, e eram inquiridos em média três pessoas por dia.⁶⁴

As testemunhas pertenciam, segundo Figueiredo, a segmentos intermediários da população, tendo em vista sua proximidade com as camadas mais pobres, o que facilitava o fluxo de notícias sobre os numerosos acontecimentos da vida cotidiana da população.⁶⁵ Para Laura de Mello e Souza, as testemunhas eram recrutadas entre “as pessoas mais observantes dos preceitos religiosos, melhor reputadas na localidade, mas também as mais humildes e, nessa qualidade, mais facilmente intimidáveis”.⁶⁶ Independente do critério de seleção pelos visitantes e clérigos locais, se por condição socioeconômica, aderência aos princípios e ritos religiosos ou postura de submissão às autoridades, o fato é que a própria legislação acerca das visitas vedava o depoimento de pessoas consideradas notoriamente inábeis, ou seja, de testemunhas sem qualidade. E o perfil dos denunciadores corrobora esta proibição, conforme veremos adiante.

O rito processual das visitas era simples e conciso: uma vez coletadas as denúncias numa determinada localidade, fazia-se uma pronúncia ao final daquela visita com os nomes dos acusados e as penalidades cabíveis. O denunciado não era chamado para depor, de modo

presença na comunidade, o escrivão devia realizar os seguintes procedimentos: ler o Edital, “para que venha a notícia de todos e não possam alegar ignorância”, escrever em seguida o termo no início do livro da visita e notificar os fregueses para “que ninguém se vá sem licença dos visitantes, e para isso lhes porão pena pecuniária somente”. Regimento do Auditório Eclesiástico, in: VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, título 8, parágrafo 386.

⁶⁴ VIDE, Sebastião. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, livro V, título 39, parágrafo 1059. De acordo com Figueiredo e Sousa, os “inábeis para testemunharem” eram a parcela pobre da população, aqueles sem atividade econômica expressiva e as mulheres. FIGUEIREDO, Luciano; SOUSA, Ricardo Martins de. *Segredos de Mariana*, p. 4-5.

⁶⁵ Segundo Figueiredo, as testemunhas são “pessoas que participam do murmurinho das ruas, um grupo situado numa posição social que ainda não se tenha afastado de uma integração com a maioria da comunidade, mas que também com ela guarde certa diferença. (...) os denunciadores são escolhidos entre aqueles que têm algo a dizer, aqueles cuja vida cotidiana os torne capazes de conviver com a maioria e dela receber as informações que circulam tão férteis no dia-a-dia dos meios urbanos”. FIGUEIREDO, Luciano. *Barrocas famílias*, p. 54.

⁶⁶ SOUZA, Laura de Mello e. *As devassas eclesiásticas da Arquidiocese de Mariana*, p. 21.

que só ficava sabendo da acusação numa segunda visita, quando então era convocado à mesa para ouvir, a um só tempo, a denúncia e sua condenação. Deveria assinar o termo de culpa, reconhecendo o delito, aceitando a admoestação e prometendo emenda no pecado (supostamente) cometido. Alguns acusados mostravam-se surpresos com a denúncia, outros negavam a culpa, havendo ainda aqueles que recorriam da condenação ao Juízo Eclesiástico. Mas a maioria aceitava a admoestação com a promessa de emenda em sua culpa. A confissão já bastava, dispensando-se outros elementos de prova. É devido a esse rito processual que Caio Boschi considera inadequado referir-se às devassas como “juízo” no sentido estrito da palavra e na linguagem do direito moderno, uma vez que a acusação e a pronúncia já eram, ao mesmo tempo, a afirmação da culpa e a sentença.⁶⁷

Com relação às acusações, ainda que aceitas aquelas provenientes de fama pública e pelo “ouvir dizer”, era necessário precisar a sua origem. As Constituições Primeiras dispunham sobre o assunto:

E depondo as testemunhas de fama e ouvida lhes perguntarão se ouviram o que testemunham a muitas ou poucas pessoas e de que qualidades eram, e se a fama nasceu de pessoas graves, honestas e sem suspeita, ou pelo contrário de vis ou de mau nome ou inimigos do denunciado; e se a fama é constante ou somente um rumor vão de que se deve fazer pouco caso.⁶⁸

Ademais, era preciso coletar ao menos trinta testemunhos e os visitantes deviam advertir os depoentes para que dissessem a verdade “sem afeição, ódio, respeito ou temor”.⁶⁹ Para Boschi, apesar dessas normatizações sobre as denúncias, era difícil averiguar a sua veracidade, dada a fugacidade das visitas, que permaneciam nas localidades apenas o tempo necessário para a inquirição das testemunhas.⁷⁰ Os visitantes eram porém orientados a distinguirem as denúncias originadas de rumor, ódio, inveja ou vingança daquelas provenientes de fama pública e notória, estas geralmente confirmadas por vários depoentes. As *Constituições* encomendavam aos clérigos o cuidado no exame das inquirições: eles deviam admoestar os denunciantes para

⁶⁷ BOSCHI, Caio. As visitas diocesanas e a Inquisição na Colônia, p. 167. A historiadora Lana Lima aponta como a legislação e as práticas processuais da Inquisição Portuguesa ofereciam poucas chances de defesa aos réus, atuando no sentido de transformar suspeitos em culpados. LIMA, Lana Lage da Gama. O tribunal do Santo Ofício da Inquisição: o suspeito é o culpado. *Revista de Sociologia e Política*, Curitiba, n. 13, p. 17-21, nov. 1999.

⁶⁸ VIDE, Sebastião. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, livro V, título 39, parágrafo 1061.

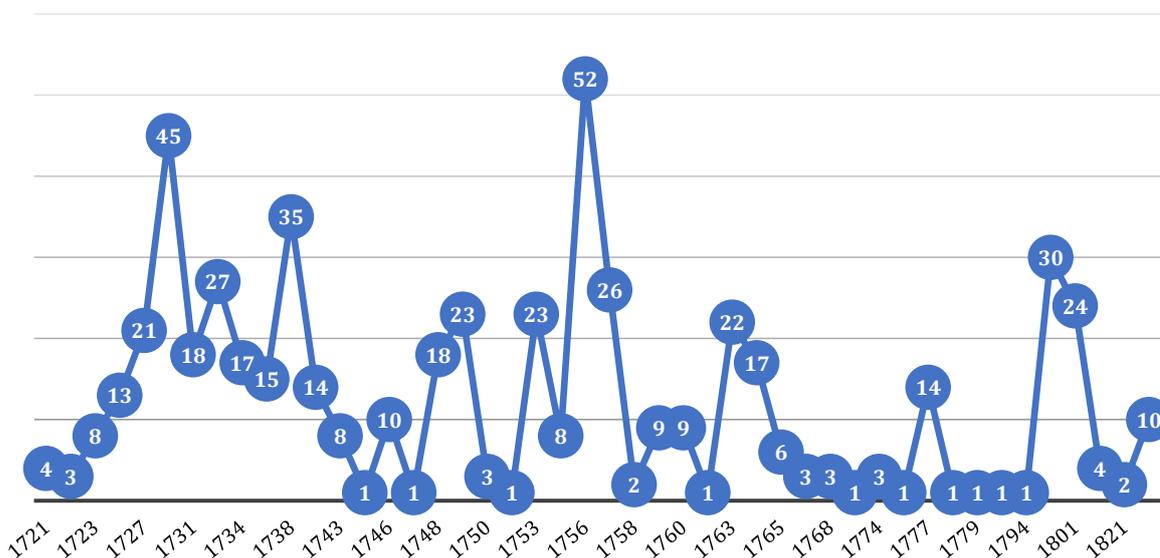
⁶⁹ *Ibid.*, *ibid.*, parágrafo 1059.

⁷⁰ BOSCHI, Caio. As visitas diocesanas e a Inquisição na Colônia, p. 168. De acordo com Boschi, quando os indícios eram insuficientes para a incriminação do acusado, o visitante geralmente decidia por sua não pronúncia. De fato, nem todos os acusados eram pronunciados, mas a documentação não fornece elementos suficientes para a definição dos critérios utilizados pelos visitantes, que deveriam variar conforme a localidade, a circunstância, a qualidade da testemunha e talvez a opinião do clérigo local.

que depusessem tudo o que soubessem na verdade e sempre perguntá-los a razão de seu conhecimento sobre o caso, se “de vista, certa sabedoria ou fama, ou por indícios, e as circunstâncias do tempo, lugar e qualidade dos indícios, e mais coisas necessárias para se saber a verdade”.⁷¹

As visitas episcopais ocorreram durante praticamente todo o período do setecentos e se estenderam até o início do oitocentos. Nas duas primeiras décadas do século XVIII acompanharam as fundações de paróquias e freguesias e ajudaram a disseminar as bases da igreja católica nas Minas, mas não possuindo ainda a dimensão e o caráter disciplinador que iriam alcançar nas décadas seguintes. Após esse período inicial nota-se um aumento considerável no número de devassas, que passam a ter uma função mais específica de disciplinar e punir as condutas desviantes e garantir a boa administração eclesiástica local. As devassas alcançaram seu primeiro ápice entre 1727 e 1738, período no qual foram visitadas 178 localidades, uma média de 15 por ano (Gráfico 1).⁷² Segundo Figueiredo, essa expansão resultou do esforço do bispado fluminense em impor uma ordenação moral aos núcleos urbanos que estavam se consolidando.⁷³

GRÁFICO 1 – Cronologia das visitas eclesiásticas (Minas Gerais, 1721-1823)



Fonte: AEAM, *Devassas*; AABH, *Visitas Pastorais*, Paróquia de Sabará, 1734 (ver Fontes Manuscritas).

⁷¹ VIDE, Sebastião. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, livro V, título 39, parágrafo 1059.

⁷² O cálculo leva em conta todo o período de 1727 a 1738, ou seja, 11 anos, mas só há registro de visitas em sete deles. Considerando-se apenas os anos em que foram realizadas devassas, a média se torna significativamente maior: cerca de 25 localidades anuais. Não incluímos na contagem a devassa contra o padre Luiz José Dias Custódio, de São João del-Rei, realizada em 1833, por se tratar de inquirição especial, e não geral.

⁷³ FIGUEIREDO, Luciano. *Barrocas famílias*, p. 48-50; *id.*, *Peccata mundi*, p. 114.

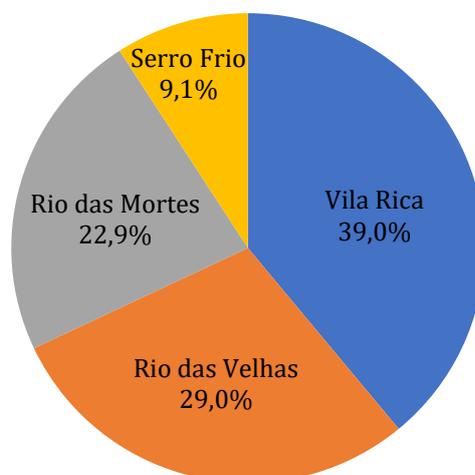
Após um refluxo entre 1739 e 1747, nota-se novo aumento a partir de 1748, com a instalação do bispado de Mariana. Durante o período de 1748 a 1764, que coincide quase que integralmente com o bispado de D. Frei Manuel da Cruz, foram visitadas 214 localidades, uma média de 13 por ano.⁷⁴ Em 1756 as devassas alcançaram seu maior ápice, percorrendo 52 localidades diferentes. As visitas entram em declínio após a morte de D. Frei Manuel em 1764, praticamente se esgotando no último quartel do século, com apenas uma devassa em 1777-1778, além de uma visita quase que permanente em Mariana, encerrada em 1794. Importante destacar que esse declínio coincidiu com o período do bispado marcado por sedes vacantes (1764-1780 e 1793-1799), sem a presença pessoal do bispo. No governo de D. Frei Cipriano de São José, já no findar do XVIII e início do XIX, temos a realização de mais três devassas (1800-1802), que percorreram 58 localidades. O último registro de visitas data de 1821-1823, já sob a gestão de D. Frei José da Santíssima Trindade e restrita apenas a 12 freguesias do termo de Mariana.

Ainda que se tenham realizado visitas a partir do último quartel do século XVIII, no que diz respeito à preocupação das autoridades episcopais com a feitiçaria nota-se que são bastante escassos os registros nesse período: apenas 20 denunciados, um módico percentual de 5,3% de todos os acusados por feitiçaria nas devassas. Desses registros somente cinco datam da virada do século (1800-1801) e não há qualquer caso de feitiçaria nos anos seguintes. Ou seja, a feitiçaria deixou de ser perseguida pelo bispado a partir da década de 1770 com a sua desvinculação teológica e jurídica do pacto e, conseqüentemente, da heresia.

A comarca de Vila Rica, sede dos poderes eclesiástico e civil, foi a que mais recebeu visitas: 218 ao todo. Em seguida vêm Rio das Velhas (162), Rio das Mortes (128) e Serro Frio (51). Em percentuais, temos: Vila Rica, 39%; Rio das Velhas, 29%; Rio das Mortes, 22,9%; e Serro Frio, 9,1% (Gráfico 2). Notamos, assim, que Vila Rica e Rio das Velhas respondem por 2/3 de todas as devassas realizadas nas Minas colonial, o que se justifica pela importância administrativa e econômica, grande ocupação urbana e capilaridade da rede eclesiástica dessas regiões. Mas destaca-se que Rio das Mortes, outra importante comarca da capitania, acumulou quase 1/4 de todas as visitas, o que aponta a sua relevância perante os olhares das autoridades episcopais.

⁷⁴ D. Frei Manuel Cruz assumiu efetivamente o bispado em 28 de novembro de 1748 e faleceu em 03 de janeiro de 1764, daí seu período de gestão não coincidir exatamente com o recorte apresentado.

GRÁFICO 2 –Devassas por comarca (Minas Gerais, 1721-1823)

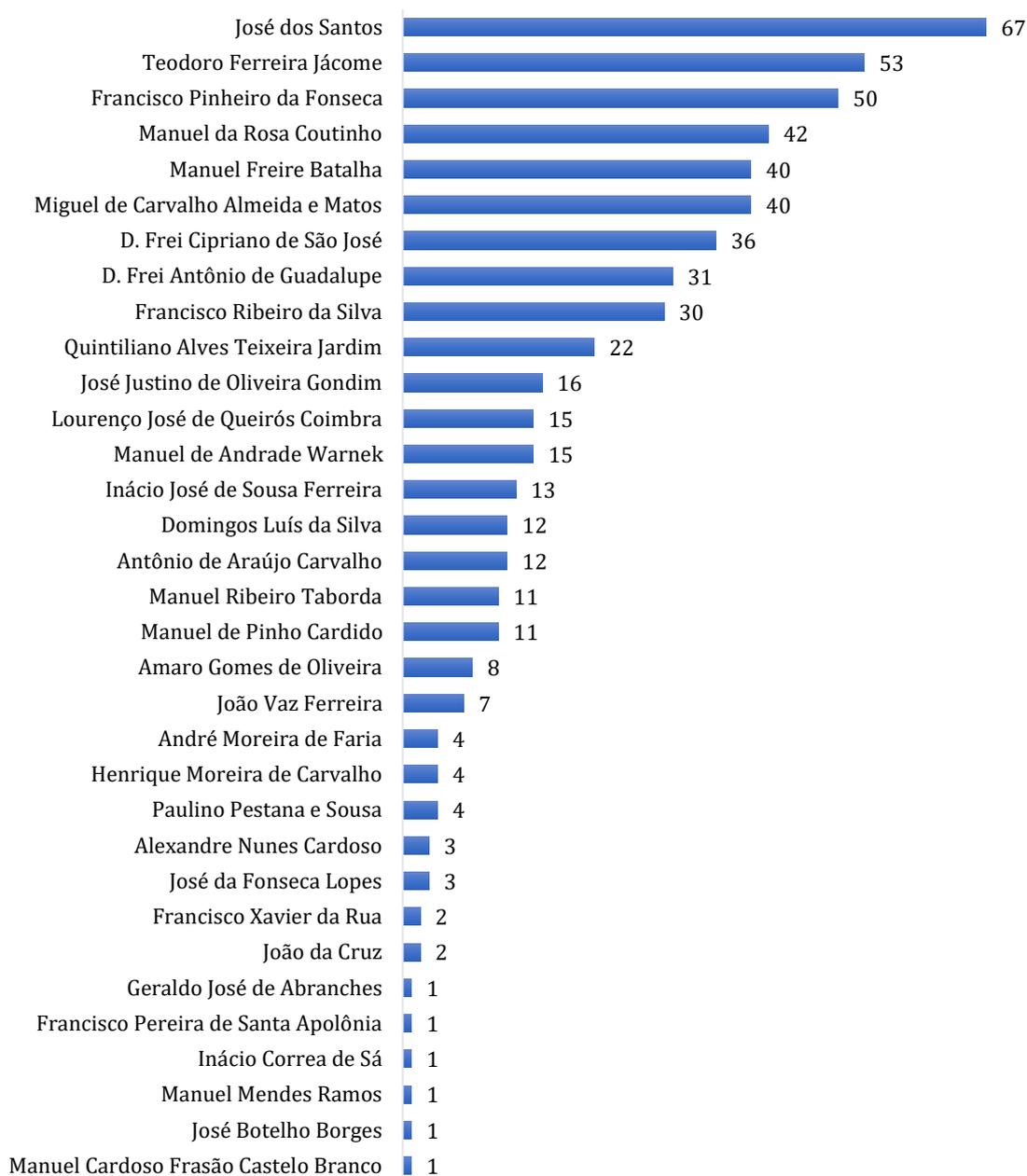


Fonte: AEAM, *Devassas*; AABH, *Visitas Pastorais*.

Entre as localidades mais visitadas, encontram-se: Mariana, visitada ao menos 22 vezes; Congonhas do Campo, 15; Vila Rica, Ouro Branco e São João del Rei, com 14 visitas cada; Santa Bárbara, 13; Catas Altas, Rio das Pedras e Baependi, visitadas 12 vezes; Cachoeira, Caeté, Congonhas do Sabará, Carijós, Itatiaia, Itabira do Campo, Raposos e São Miguel do Piracicaba, com 11 visitas. Mariana, sede do poder episcopal a partir de 1745, além das 22 incursões eclesiásticas, sofreu escrutínio quase que permanente pela visita realizada entre fevereiro de 1749 e setembro de 1794. Observa-se que as visitas se concentraram nos núcleos urbanos mais densamente ocupados, integrados à economia mineradora e com uma estrutura eclesiástica já estabelecida.

Com relação aos clérigos responsáveis pelas devassas, encontramos um total de 33 visitantes. Destacam-se entre eles: José dos Santos, Teodoro Ferreira Jácome, Francisco Pinheiro da Fonseca, Manoel da Rosa Coutinho, Manuel Freire Batalha e Miguel de Carvalho Almeida e Matos, todos tendo visitado ao menos 40 locais. Os três primeiros percorreram, respectivamente, 67, 53 e 50 localidades, consagrando-se, portanto, como os principais visitantes eclesiásticos das Minas colonial (Gráfico 3). Somente quatro visitantes percorreram as quatro comarcas: Antônio de Guadalupe, Francisco Fonseca, José dos Santos e Miguel Matos. Além disso, seis dos visitantes episcopais – Geraldo José de Abranches, Inácio Correia de Sá, Manuel Batalha, Manuel Cardoso Frasso Castelo Branco, Lourenço José de Queiroz Coimbra e Teodoro Jácome, – atuaram também como comissários do Santo Ofício, o que aponta a circulação de informações entre as instituições religiosas das Minas e do Reino.

GRÁFICO 3 – Relação dos visitantes/visitas episcopais (Minas Gerais, 1721-1823)



Fonte: AEAM, *Devassas*; AABH, *Visitas Pastorais*.

A relação entre as visitas episcopais e a ação do Santo Ofício, aquelas servindo como instrumento complementar da instituição inquisitorial e se diferenciando apenas no caráter de sua ação, tem sido destacada por diversos historiadores. Segundo Boschi, as visitas episcopais colaboravam com o Estado e a política mercantilista e fiscalista adotada nas Minas, apresentando-se, assim, como instrumento complementar da Inquisição e do fortalecimento do Estado absolutista. Para o autor, a quantidade de moradores das Minas indiciados em processos

do Santo Ofício indica que a instituição teve ali “um de seus celeiros mais ricos em réus que contribuíram para dilatar a sobrevivência do Tribunal de Lisboa”.⁷⁵

A complementaridade entre as dioceses e a Inquisição já existia no Reino e era responsável por boa parte das acusações que deram origem aos processos inquisitoriais. Conforme José Pedro Paiva, nada menos que 18% dos processos iniciados pelo Santo Ofício em Portugal provieram de denúncias enviadas por tribunais episcopais, confirmando, assim, “uma estreita colaboração entre as duas instâncias, que terá tido apenas um tempo de grande perturbação nos inícios do século XVII”. Ainda segundo o autor, 68% dos processos abertos tinham origem em denúncias feitas na Mesa dos tribunais distritais do Santo Ofício ou junto dos comissários locais.⁷⁶

De acordo com Figueiredo e Sousa, as visitas episcopais e as visitas do Santo Ofício cumpriam funções diferentes e complementares, ambas fazendo parte de uma ampla rede da ação inquisitorial com o objetivo de regular a espiritualidade sob o sistema colonial. A diferença entre as duas estava no caráter de sua ação: enquanto as visitas possuíam uma ação mais doutrinária e repressora, as devassas desempenhavam um papel mais imediato e superficial, “tendo suas punições menos uma função de educar do que marcar a presença de uma instituição vigilante”.⁷⁷ Para Calainho, que também defende a relação de complementaridade entre as devassas e o tribunal inquisitorial, as “visitas pastorais alimentaram os cárceres inquisitoriais, chegando muitos réus aos tribunais do Santo Ofício pelas mãos dos juízes eclesiásticos”.⁷⁸

A rede de funcionários da Inquisição e de agentes eclesiásticos nas Minas forneceram ao tribunal lisboeta um rico conjunto de denúncias sobre diversos crimes de sua alçada. Alguns visitantes eram comissários ou se sentiam na obrigação de reportar algumas denúncias ao tribunal de Lisboa, não sendo, portanto, desprezível o número de habitantes das Minas indiciados em processos inquisitoriais na metrópole.⁷⁹ Mesmo que a magia diabólica tenha

⁷⁵ BOSCHI, Caio. As visitas diocesanas e a Inquisição na Colônia, p. 154, 182.

⁷⁶ PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição num país sem “caça às bruxas”*, p. 198.

⁷⁷ FIGUEIREDO, Luciano; SOUSA, Ricardo. Segredos de Mariana, p. 2. Boschi compartilha desta ideia, afirmando que o objetivo das devassas, em razão de seu caráter efêmero, “era menos punir do que intimidar, isto é, manter acesa a possibilidade de punir, manter a população à sombra do poder”. BOSCHI, Caio. As visitas diocesanas e a Inquisição na Colônia, p. 176.

⁷⁸ CALAINHO, Daniela. *Agentes da fé*, p. 215-216.

⁷⁹ De acordo com Figueiredo, a “dinâmica circulação de funcionários eclesiásticos entre as duas esferas acaba por revelar um relativo entrosamento para o controle sobre a conduta da população mineira”. FIGUEIREDO, Luciano. *Peccata mundi*: a “pequena inquisição” mineira e as devassas episcopais. In: RESENDE, Maria Efigênia Lage de; VILLALTA, Luiz Carlos (org.). *História de Minas Gerais: as Minas setecentistas*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007. v. 2. p. 122.

passado ao largo entre as principais preocupações do Santo Ofício, não foram poucas as denúncias contra o delito de feitiçaria, ainda que a extensa maioria não tenha sido levada adiante pelos inquisidores portugueses.⁸⁰

Feitler também destaca a estreita colaboração do clero e das autoridades administrativas locais com a Inquisição. Mesmo sem vínculo oficial com o Santo Ofício, ou seja, sem o título de comissário ou familiar, “vigários gerais, visitadores episcopais, juízes dos casamentos e os próprios bispos foram colaboradores privilegiados dos inquisidores, transmitindo-lhes denúncias surgidas durante as visitas e processos começados em seus tribunais”.⁸¹ Ademais, a relação entre os poderes episcopal e inquisitorial não se restringiu às visitas diocesanas, estendendo-se do mesmo modo ao tribunal eclesiástico e aos seus agentes. Segundo Feitler, boa parte dos processos iniciados na Inquisição de Lisboa no século XVIII referentes à capitania de Pernambuco tiveram origem na justiça episcopal, sem qualquer participação dos funcionários do Santo Ofício.⁸²

Em capítulo sobre a atuação dos agentes inquisitoriais na comarca do Rio das Mortes, em Minas Gerais colonial, Aldair Rodrigues chama atenção para a relação entre o poder episcopal e o Santo Ofício ao longo do setecentos. Segundo Rodrigues,

a vigararia da vara de São João Del Rei, ponto importante do circuito comunicacional diocesano, foi fundamental para o funcionamento da comunicação entre o tribunal de Lisboa e a comarca. Pois os papéis da Inquisição costumavam seguir o percurso por onde circulava a massa escrita diocesana. Portanto, isto revela mais um dos aspectos da cooperação entre o poder episcopal e o poder inquisitorial no âmbito das periferias.⁸³

Em outras palavras, o autor destaca o fluxo de comunicação entre a diocese de Mariana - com todo o seu aparato administrativo - e a Inquisição de Lisboa, sendo que as informações circulavam entre estas instituições via atlântico e por meio de seus diversos agentes.

Essa circulação de informações sobre crimes de fé, entre eles a feitiçaria, se dava também no âmbito do Juízo Eclesiástico, a quem competia julgar os crimes cometidos por clérigos, os relacionados às causas espirituais e os pecados públicos e escandalosos de foro

⁸⁰ Segundo Bethencourt, a magia diabólica “tem um lugar secundário na hierarquia dos crimes de fé perseguidos pela Inquisição”. BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*, p. 277.

⁸¹ FEITLER, Bruno. A ação da Inquisição no Brasil: uma tentativa de análise. In: FURTADO, Júnia; RESENDE, Maria Leônia (org.). *Travessias inquisitoriais das Minas Gerais aos cárceres do Santo Ofício*, p. 35.

⁸² FEITLER, Bruno. Poder episcopal e ação inquisitorial no Brasil, p. 44. Sobre a relação entre as autoridades eclesiásticas do bispado de Mariana e o Santo Ofício, ver também FIGUEIREDO, Luciano. *Barrocas famílias*, p. 41-80; RODRIGUES, Aldair. *Sociedade e Inquisição em Minas Colonial*, p. 37-52.

⁸³ RODRIGUES, Aldair. A Inquisição na comarca do Rio das Mortes, p. 124.

misto. Segundo Maria do Carmo Pires, o Juízo Eclesiástico “foi um importante instrumento de punição do clero e de controle da sociedade, sendo peça fundamental na reforma da cristandade mineira colonial”.⁸⁴ Presidido por um vigário-geral, provido pelo bispo, o tribunal eclesiástico localizava-se na sede do bispado e era regulamentado pelo Regimento do Auditório Eclesiástico, aprovado em 1704. O tribunal atuava também como uma segunda instância para as punições aplicadas nas devassas, matéria de nosso interesse.

No Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana (AEAM) encontramos ao todo cinco livros referentes ao Juízo Eclesiástico, que cobrem o período de 1736 a 1830. Apesar dos quase cem anos cobertos por essa documentação, só encontramos sentenças relacionadas ao crime de feitiçaria entre o período de 1749 e 1772, contidas em dois livros: 1748-1765 e 1765-1784. Importante destacar que nossa pesquisa se restringiu quase que exclusivamente aos registros das sentenças, uma vez que no catálogo do referido arquivo constam poucos processos, dos quais apenas um está relacionado à feitiçaria.⁸⁵ De modo que não sabemos se a maior parte dos processos se perdeu com o tempo ou se não foram disponibilizados para a consulta, tendo em vista a natureza privada do AEAM. De todo modo, as poucas sentenças encontradas referentes à feitiçaria iluminam algumas questões caras ao nosso objeto de pesquisa.

Pires encontrou 11 sentenças de feitiçaria no Juízo Eclesiástico entre 1748 e 1830, sendo sete no período de 1748 a 1764 e quatro entre 1764 e 1784, totalizando apenas 11% dos delitos morais e sexuais sentenciados pelo tribunal.⁸⁶ Em nossa pesquisa levantamos um número pouco maior: 15 sentenças (entre os quais uma injúria por falsa acusação de feitiçaria), sendo dez registros entre 1749 e 1764 e cinco de 1765 a 1772. Como a autora não apresentou a relação dos sentenciados, não é possível saber quais deixaram de ser contabilizados. Nosso levantamento considera, contudo, todas as sentenças relacionadas à magia ilícita: bênção e cura sem autorização, cura de feitiços, feitiçaria, adivinhação, bolsa de mandinga, calundu e pacto.

De todo modo, há uma convergência importante entre o nosso estudo e a pesquisa de Pires: não resta qualquer registro de sentença por feitiçaria a partir do último quartel do século XVIII. Isso se deve, de certa forma, a uma postura mais tolerante da Igreja com relação às práticas mágicas, que passaram a ser vistas como superstição e não mais como heresia, conforme já apontamos. Mas, segundo a mesma autora, o desaparecimento dos registros de

⁸⁴ PIRES, Maria do Carmo. *Juízes e infratores: o Tribunal Eclesiástico do Bispado de Mariana (1748-1800)*. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: PPGH/UFMG; Fapemig, 2008. p. 22.

⁸⁵ Encontramos apenas um processo contra Antônio Martins Teixeira pelos crimes de incesto e injúria contra Paula de Almeida, acusada falsamente de ser feitiçeira. AEAM, *Processo n.º 4.457*, Antônio Martins Ferreira.

⁸⁶ PIRES, Maria do Carmo. *Juízes e infratores*, p. 96.

casos de feitiçaria também teria acompanhado o declínio dos outros crimes de leigos julgados pelo tribunal eclesiástico, refletindo uma mudança de orientação da Igreja, que “passou a preocupar-se com as causas espirituais relacionadas aos sacramentos, culminando com a lei de 21 de setembro de 1830, que restringiu a atuação do Juízo apenas a essas causas”.⁸⁷

Com relação às sentenças por feitiçaria, em apenas duas manteve-se a condenação anterior. Pelas práticas de cura e bênção o réu Miguel da Silva Machado foi condenado em oito oitavas de ouro, recebendo ainda a pena da excomunhão maior. Já os pretos forros Ivo Lopes e Maria Cardoso foram condenados de forma mais severa: pelos crimes de feitiçaria, cura de feitiços, calundu e pacto foram punidos com uma multa de dois mil réis, um ano de degredo para fora do bispado e penitência pública, com uma vela na mão, à porta da Santa Sé em um domingo ou dia santo.⁸⁸ A pena de degredo para fora do bispado, conforme previsto pelas Constituições Primeiras, era aplicada aos condenados nobres leigos pelos crimes de feitiçaria e pacto com o demônio. No caso dos plebeus, a punição seria o desterro para São Tomé ou Benguela, mas em caso de reincidência. Pires considera que o vigário-geral pode ter sido rigoroso ao aplicar esta sanção, uma vez que não há menção à reincidência dos réus. Do contrário, se os acusados tinham incorrido pela segunda vez nos crimes citados, o vigário acabou sendo benevolente, uma vez que o previsto seria a deportação para a África. Nesta segunda hipótese o fato dos réus serem devotos de Nossa Senhora e tementes a Deus e pela “sua condição e simplicidade” pode ter contribuído para a minoração da pena.⁸⁹

O pequeno número de sentenciados no Juízo Eclesiástico desperta atenção. De acordo com Pires, as condenações não muito rigorosas refletiam a aceitação e crença nas práticas mágicas por parte dos juízes, “que tentavam conciliar as diretrizes doutrinárias com as práticas das populações”.⁹⁰ A complacência dos julgadores ecoa nos numerosos registros de concubinato, e um pouco menos de lenocínio, encontrados nas Devassas, nos quais os acusados foram pronunciados, não raro pela segunda ou terceira vez, somente com penas pecuniárias, admoestação e a promessa de emenda.⁹¹ As acusações de feitiçaria, e não somente no Juízo, raramente foram tratadas com rigor por parte dos agentes eclesiásticos.

⁸⁷ PIRES, Maria do Carmo. *Juízes e infratores*, p. 25-26.

⁸⁸ AEAM, *Juízo Eclesiástico 1748-1765*, fl. 10v-11, 37v-38.

⁸⁹ PIRES, Maria do Carmo. *Juízes e infratores*, p. 109.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 111.

⁹¹ Há, inegavelmente, algumas exceções, em que as penas para o delito de concubinato foram bastante rigorosas. Em São João del-Rei, a preta forra Joana foi condenada a dois anos de prisão e degredo para a Nova Colônia por concubinato em primeiro lapso com Manuel Dias, mesma pena (exceto a prisão) recebida por Josefa, também preta forra, e a parda Rosa de Moura, esta última amancebada com o padre Pedro da Costa Lima. Perto dali, na vila de São José, Manuel Mendes Pereira foi sentenciado em 100 oitavas de ouro e três anos de degredo para Benguela por concubinato em terceiro lapso com uma Francisca preta forra. AEAM, *Devassas 1730-1731(3º)*, fl. 21, 23, 24.

E quem eram os juízes responsáveis pelo julgamento dos réus no tribunal eclesiástico? O vigário-geral constituía a maior autoridade da justiça episcopal. Para ocupar o cargo, era necessário ser sacerdote - ou ter ao menos ordens sacras - e doutor em Direito canônico ou bacharel. Exigia-se pessoa “de boa consciência, letras, experiência de negócios e inteireza de justiça”. O pleiteante não podia ter relação de amizade e familiaridade particular com qualquer pessoa, nem comer e beber com os fiéis. Além disso, devia estar sempre disposto a ouvir as partes, despachar com brevidade e jamais sair da cidade por mais de um dia, mesmo que a serviço da Justiça.⁹²

Da instauração do bispado de Mariana em 1748 até o final do setecentos, passaram pelo tribunal eclesiástico dez vigários-gerais.⁹³ Destes, oito também atuaram como visitadores episcopais e/ou comissários do Santo Ofício. São eles: Francisco Pereira de Santa Apolônia, Geraldo Abranches, Inácio Correia de Sá, José Botelho Borges, José dos Santos, Manuel Castelo Branco, Quintiliano Jardim e Teodoro Jácome. A atuação destes clérigos em diferentes instâncias do poder eclesiástico aponta mais uma vez a relação de complementaridade entre as instituições religiosas das Minas e do Reino e a circulação de informações sobre os delitos de fé da população mineira.

A farta documentação produzida pelas autoridades episcopais constitui, assim, uma rica fonte de análise das práticas e mentalidades dos agentes envolvidos nos casos de feitiçaria, material bastante profícuo e já muito utilizado pela historiografia e outras ciências que se debruçam sobre o passado. Com relação à documentação inquisitorial, Anita Novinsky aponta que as possibilidades oferecidas ao historiador são infinitas: “As vidas são entrelaçadas, os negócios são feitos na base da confiança, as redes internacionais se ramificam e a vida dos réus permanece um eterno enigma”.⁹⁴

Carlo Ginzburg aponta que, apesar do reconhecimento contemporâneo da riqueza das fontes eclesiásticas, o uso da documentação inquisitorial como fonte de pesquisa histórica é um fenômeno relativamente tardio. Durante muito tempo, o interesse dos historiadores esteve

As Constituições Primeiras previam o degredo para o delito de mancebia cometido por leigos somente depois do terceiro lapso. No caso dos escravizados, a pena poderia ser aplicada antes, mas somente depois de seus senhores serem advertidos judicialmente. VIDE, Sebastião. *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia*, livro V, títulos 22-23, parágrafos 979-993.

⁹² PIRES, Maria do Carmo. *Juízes e infratores*, p. 46.

⁹³ São eles: Geraldo José de Abranches (1748-1752), José dos Santos (1752-1756), Manuel Cardoso Frisão Castelo Branco (1756-1761), Teodoro Ferreira Jácome (1761-1767), Inácio Correia de Sá (1764), José Botelho Borges (1767-1769 e 1793-1795), José Lopes Ferreira da Rocha (1773), Francisco Pereira de Santa Apolônia (1796), Antônio Amaro de Souza Coutinho (1795-1796) e Quintiliano Alves Teixeira Jardim (1798-1807). RODRIGUES, Aldair. *Poder eclesiástico e Inquisição no século XVIII luso-brasileiro*, p. 209.

⁹⁴ NOVINSKY, Anita. *Inquisição: os prisioneiros do Brasil*, p. 18.

centrado nos mecanismos do Santo Ofício e não no seu objeto de perseguição. Segundo Ginzburg, as possibilidades extraordinárias de uso das fontes inquisitoriais para compreensão do universo das chamadas “camadas populares” ou “subalternas” foram percebidas apenas nas últimas décadas do século XX.⁹⁵ Antônio Baião fascinava-se com as amplas possibilidades de descortinar a vida cotidiana das populações passadas por meio dos documentos inquisitoriais: “que animado painel nos apresentam da vida inferior borbulhante no subsolo da sociedade!”⁹⁶ Nas palavras de Jim Sharpe, as fontes inquisitoriais permitem ao historiador “chegar tão próximo às palavras das pessoas, quanto consegue o gravador do historiador oral”.⁹⁷ E, neste ponto, tanto os Cadernos do Promotor quanto a Documentação Dispersa constituem documentos privilegiados por trazerem não só o juízo de comissários e familiares, mas também as denúncias muitas vezes “espontâneas” dos fiéis.⁹⁸

Ressalta-se, porém, que as possibilidades abertas com o uso da documentação inquisitorial não devem encobrir os cuidados necessários em sua análise. Tais fontes são sempre registros indiretos – duplamente indiretos, como bem aponta Ginzburg, por serem escritos e ligados, quase sempre, às camadas dominantes – e funcionam como filtros deformadores da realidade. Esses registros devem “ser lidos como o produto de uma inter-relação especial, em que há um desequilíbrio total das partes nela envolvidas”.⁹⁹ Não podemos esquecer as variadas pressões e coerções a que estavam sujeitos os depoentes e os acusados, por muitas vezes torturados durante os processos.¹⁰⁰ Outro perigo apontado pelo historiador Peter Burke é a tentativa de “reconstruir as suposições cotidianas, comuns, tendo como base os registros do que foram acontecimentos extraordinários nas vidas dos acusados: interrogatórios e julgamentos”.¹⁰¹

⁹⁵ GINZBURG, Carlo. O inquisidor como antropólogo: uma analogia e as suas implicações. In: GINZBURG, Carlo; CASTELNUOVO, Enrico; PONI, Carlo. *A micro-história e outros ensaios*. Lisboa: Difel, 1989. p. 203-204.

⁹⁶ *Apud* PIERONI, Geraldo. Documentos e historiografia: uma trajetória da Inquisição – Portugal e Brasil Colonial. *Tuiuti: Ciência e Cultura*, Curitiba, n. 28, FCHLA 04, p. 187-206, mar. 2002, p. 195.

⁹⁷ SHARPE, Jim. A História vista de baixo. In: BURKE, Peter (org.). *A Escrita da História*. São Paulo: Unesp, 1992. p. 48.

⁹⁸ SILVA, Marco Antônio Nunes da. *O Brasil holandês nos cadernos do Promotor: Inquisição de Lisboa, século XVII*. 2003. 407 f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003. p. 23.

⁹⁹ GINZBURG, Carlo. O inquisidor como antropólogo, p. 209; GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 18.

¹⁰⁰ Analisando processos envolvendo negros, Calainho informa que foram raros os casos em que não houve tortura dos réus. CALAINHO, Daniela. *Metrópole das mandingas*, p. 21.

¹⁰¹ BURKE, Peter. Abertura: a Nova História, seu passado e seu futuro. In: BURKE, Peter (org.). *A Escrita da História*, p. 25.

Importante ainda lembrar que a Inquisição, como uma instituição vinculada a diferentes contextos sociais, não agiu uniformemente ao longo dos tempos. Situa-la historicamente torna-se, assim, imprescindível para evitar a elaboração de uma compreensão dos seus processos a partir de uma imagem estática e perpetuada no tempo. A ação do Santo Ofício começa a arrefecer a partir da segunda metade do século XVIII e define de vez a partir de 1774, data da publicação do novo regimento inquisitorial, marcado pelas orientações centralistas da política pombalina. O tribunal vai perdendo sua conotação religiosa e passa a adotar uma postura essencialmente política.¹⁰² O novo regimento dissociou as superstições e a feitiçaria do pacto com o diabo, provocando uma redução expressiva no número de denunciados. O número de condenados pela Inquisição de Lisboa também caiu abruptamente nesse período: 290 pessoas saíram nos autos-de-fé de 1750 a 1778, contra 2.346 na primeira metade do século, uma redução de 87,6%. Entre 1760 e 1778 apenas 76 indivíduos foram condenados.¹⁰³ Desse modo, a perseguição aos delitos de fé na capitania mineira nas últimas décadas do setecentos deve ser analisada a partir dos desdobramentos da reorientação política do Santo Ofício português na formação e análise das denúncias.

As fontes episcopais são outro rico arsenal de informações sobre as práticas mágicas e seus/suas agentes. Negligenciadas durante muito tempo, tais fontes foram “recuperadas” por diferentes pesquisas historiográficas das últimas décadas, influenciadas principalmente pelas correntes teóricas culturalistas. As potencialidades, assim como os cuidados e limites, do uso das Devassas como fontes informativas sobre as práticas cotidianas da população mineira durante o período colonial têm sido indicados por diversos autores. Sobre os cuidados no uso dessas fontes, Laura de Mello e Souza atenta para a questão da interferência do secretário nos relatos das testemunhas, “reprodutor consciencioso da ideologia oficial – de que a Igreja era um dos principais sustentáculos – e provável co-autor em muito daquilo que de preconceituoso se dizia sobre a população da terra”.¹⁰⁴ É preciso relativizar, assim, o que está registrado na documentação, já que muitos acontecimentos podem não ter ocorrido da forma exata como foram relatados, ou sequer ocorrido. Contudo, isso não constitui necessariamente um problema,

¹⁰² De acordo com Yllan de Mattos, os interesses do Santo Ofício “convergiavam aos poucos com a política pombalina, pois, esvaziado o proselitismo religioso e subordinado ao Estado, o tribunal seria um instrumento de controle social, cuja estrutura estava, há muito, bem azeitada na metrópole e nas colônias”. MATTOS, Yllan de. *A última Inquisição: os meios de ação e funcionamento da Inquisição no Grão-Pará pombalino (1763-1769)*. 2009. 233 f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2009. p. 9-10. Sobre os Regimentos do Santo Ofício, ver, entre outros trabalhos, BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições*, p. 44-48 e PIERONI, Geraldo. Documentos e historiografia, p. 190-191.

¹⁰³ FERNANDES, Neusa. *A Inquisição em Minas Gerais no século XVIII*, p. 112.

¹⁰⁴ SOUZA, Laura de Mello e. As devassas eclesiásticas da Arquidiocese de Mariana, p. 26-27.

uma vez que, para além das informações sobre a vida material daquela sociedade, as Devassas permitem informar sobre a mentalidade dos indivíduos.

O caráter padronizado dos registros produzidos durante as devassas, organizando os relatos de acordo com certos termos do vocabulário teológico e racionalizando emoções e comportamentos, é outra particularidade que não pode ser negligenciada no momento de sua análise. Havendo ainda os problemas referentes à rapidez do deslocamento das visitas, o que impedia um maior esclarecimento sobre as denúncias, além do perfil socioeconômico dos denunciadores, pertencentes às camadas intermediárias, pontos que devem ser considerados no momento de análise das fontes produzidas.¹⁰⁵

À parte as precauções necessárias no uso da documentação, indispensáveis na análise de qualquer fonte (seja histórica ou não), as Devassas constituem documentos preciosos sobre o cotidiano da população mineira colonial. Os visitantes tornavam-se a autoridade suprema nas localidades por onde passavam, vigiando, anotando e punindo todo tipo de desvio e pecado: do cuidado nos paramentos das capelas e igrejas e administração dos sacramentos pelos clérigos às variadas práticas e costumes dos fregueses. Apesar da intermediação nos documentos produzidos, os secretários das visitas preocupavam-se em anotar por completo as falas das testemunhas, uma vez que a reunião de todas as informações possíveis era considerada imprescindível para se alcançar a verdade dos fatos.¹⁰⁶

Mesmo considerando-se uma certa inocuidade das penas, visto o grande número de reincidentes, as visitas episcopais devassaram as vidas de centenas de pessoas nas mais variadas localidades, reprimindo e punindo concubinos, feiticeiros, benzedores e curadores, usurários, alcoviteiros e toda sorte de desviantes, difundindo o temor e, paradoxalmente, trazendo à tona uma rica multiplicidade de práticas e crenças do universo cultural que efervescia na capitania mineira. Assim, por detrás de centenas de páginas corroídas, manchadas e amareladas pelo tempo, o olhar etnográfico do visitante pode servir para desvelar interessantes facetas do complexo universo cultural forjado nas Minas colonial.¹⁰⁷

¹⁰⁵ FIGUEIREDO, Luciano; SOUSA, Ricardo. Segredos de Mariana, p. 8; BOSCHI, Caio. As visitas diocesanas e a Inquisição na Colônia, p. 170.

¹⁰⁶ FIGUEIREDO, Luciano; SOUSA, Ricardo. Segredos de Mariana, p. 8.

¹⁰⁷ Comparando o inquisidor ao antropólogo, Ginzburg indica as possibilidades do uso da documentação inquisitorial para revelar crenças e práticas populares. Segundo o autor, as intenções dos inquisidores não eram tão diferentes dos interesses dos pesquisadores atuais, distinguindo-se apenas pelos meios usados e esquemas conceituais implícitos. Isso não pressupõe, contudo, afirmar a objetividade e neutralidade deste tipo de documentação que, embora seja muito profícua, apresenta-se “profundamente deturpada pela pressão psicológica e física a que os acusados estavam sujeitos”. GINZBURG, Carlo. O inquisidor como antropólogo, p. 206.

1.3 Eram homens, brancos e livres: os denuncianteiros de feitiçaria nas Minas colonial

Apresentados os discursos teóricos e jurídicos sobre a feitiçaria, os mecanismos eclesiásticos de repressão e seus principais responsáveis, resta tratar dos indivíduos que forneciam as denúncias, ou seja, os acusadores, que aparecem na documentação quase sempre como “testemunhas”, termo usado na época para aqueles/as que depunham perante a uma autoridade judicial. Em Bluteau, “testemunha” é o homem ou mulher “que testifica e dá fé do que viu ou do que ouviu”.¹⁰⁸ De modo geral, aqueles que compareciam diante de um visitador ou agente inquisitorial o faziam para deporem sobre os crimes de que tinham conhecimento, assim atuavam como denuncianteiros. A exceção se aplica apenas às testemunhas referidas por ‘outras’, convocadas pela autoridade religiosa por terem sido citadas no decurso de uma acusação. Mas mesmo no caso em que eram convocadas, procedimento corriqueiro nas devassas, havia sempre a possibilidade de manter-se em silêncio.¹⁰⁹ Portanto, ao longo deste trabalho nos referimos de modo geral às testemunhas como denuncianteiros.

Antes de mais nada, cabe destacar o pouco interesse, até o momento, da historiografia brasileira sobre os denuncianteiros nas fontes eclesiásticas. De modo geral, tanto os estudos sobre a feitiçaria quanto aqueles relacionados às instituições persecutórias concentram suas análises nas práticas e indivíduos denunciados e/ou nos mecanismos institucionais de repressão. São realmente escassas as pesquisas que se debruçam sobre o perfil dos acusadores e que trazem dados quantitativos sobre eles, o que dificulta bastante qualquer análise comparativa. Com relação às Minas colonial, destaca-se a dissertação de Ramon Fernandes Grossi, que traz importantes informações sobre os denuncianteiros de práticas mágicas na capitania entre 1721 e 1800.¹¹⁰ Contudo, os dados apresentados pelo autor referem-se apenas a uma amostragem (até expressiva) das Devassas. Assim, a proposta de um estudo comparativo esbarra na quase ausência de obras sobre o assunto.¹¹¹

¹⁰⁸ BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário português*, v. 8, p. 135.

¹⁰⁹ Nas Devassas há muitas testemunhas que silenciaram diante dos visitadores. Há visitas inteiras a determinadas localidades sem uma única acusação. O livro Z-14, por exemplo, não contém denúncia alguma. AEAM, Devassas Z-14, fl. 2-13v.

¹¹⁰ GROSSI, Ramon Fernandes. *O medo na capitania do ouro: relações de poder e imaginário sobrenatural – século XVIII*. 1999. 162 f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1999. p. 100-109.

¹¹¹ Autores como Luciano Figueiredo e André Nogueira fazem menção ao perfil geral dos denuncianteiros de feitiçaria, composto principalmente por homens brancos e naturais do Reino, mas trazem poucas informações sobre o assunto. Analisando a ocupação de um pequeno grupo de 108 denuncianteiros de diversos crimes, e não somente de feitiçaria, Figueiredo encontrou os seguintes percentuais: lavradores (38%), comerciantes (29,2%), mineradores (9,3%), militares (4,6%) e ofícios artesanais (18,5%). Já Nogueira não informa qualquer dado quantitativo sobre os acusadores. FIGUEIREDO, Luciano. *Barrocas famílias*, p. 54-55; NOGUEIRA, André Luís Lima. *A fé no desvio*, p. 85-86.

Identificar os denunciante é tarefa de suma importância, pois estes são os principais responsáveis por alimentar os registros dos clérigos e agentes inquisitoriais sobre os diversos delitos religiosos. O perfil dos acusadores nos informa sobre o maior ou menor enraizamento da crença no feitiço, o poder de difusão dos discursos e normas oficiais, os diversos conflitos sociais em torno da feitiçaria, assim como as representações sobre gênero, raça e escravidão. Daí nosso interesse e esforço na identificação das centenas de pessoas que compareceram perante às autoridades episcopais ou inquisitoriais para delatarem os crimes dos quais tinham conhecimento.

Para fins de comparação, descreveremos primeiro o perfil dos acusadores nas visitas eclesiásticas, tendo em vista o já citado estudo de Grossi. No total, encontramos 553 denunciante de práticas mágicas nas Devassas entre os anos de 1722 e 1801 (Tabela 1). Os homens respondem por 94,9% de todos os registros, sendo, portanto, raríssimas as mulheres (5,1%), assim como os pretos e mestiços (3,8%), os escravizados, coartados e forros (2,9%). Os indivíduos explicitamente referidos como brancos somam apenas 5,8%, contudo, em 90,4% dos casos não há informação sobre a cor ou qualidade¹¹² do denunciante. De modo semelhante, não foi registrada a condição jurídica de nada menos que 97,1% dos acusadores, entre os quais apenas cinco indivíduos foram referidos como pardos. Assim, entendemos que esse elevado percentual de denunciante sem registro de sua cor/qualidade e condição fosse composto por brancos e livres.¹¹³ Os dados corroboram o que já sabemos sobre determinados registros

¹¹² Tendo em vista a ambiguidade e a indefinição, muitas vezes, entre os termos “cor” e “qualidade” nas fontes da época e o debate historiográfico sobre tais expressões, optamos por utilizar ao longo do trabalho ambos os termos. Sobre esta discussão, ver PAIVA, Eduardo. *Dar nome ao novo*, p. 123-161; GUEDES, Roberto. *Senhoras pretas forras, seus escravos negros, seus forros mulatos e parentes sem qualidades de cor: uma história de racismo ou de escravidão?* (Rio de Janeiro no limiar do século XVIII). In: DEMETRIO, Denise Vieira; SANTIROCCHI, Ítalo; GUEDES, Roberto. *Doze capítulos sobre escravizar gente e governar escravos: Brasil e Angola – séculos XVII-XIX*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2017. p. 17-50.

¹¹³ De acordo com João Fragoso, a ausência de qualquer qualidade à frente de um nome nos registros paroquiais indicava que o indivíduo era livre. FRAGOSO, João. *Efigênia Angola, Francisca Muniz forra parda, seus parceiros e senhores: freguesias rurais do Rio de Janeiro, século XVIII. Uma contribuição metodológica para a história colonial*. *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 21, p. 74-106, dez. 2010, p. 90. Eduardo Paiva defende a mesma ideia de que a condição de livre não era mencionada nos documentos coloniais, enquanto que o registro de pessoas não brancas seguiu de modo geral a fórmula “nome + qualidade + condição”. Ainda segundo o autor, não se pode confundir as categorias de “branco” e “livre”, pois “salvo exceções e empregos muito particulares da ‘qualidade’ em contextos igualmente específicos, todo ‘branco’ era livre, mas nem todo livre era ‘branco’”. PAIVA, Eduardo. *Dar nome ao novo*, p. 130-132, 162. Já segundo Nogueira, a inexistência de qualificativo indicava a cor branca e, com isso, a condição de livre. Para ele, parcela considerável dos indivíduos sem definição de cor devia ser branca, pois, assim como nos registros de batismo, nota-se nas visitas eclesiásticas “uma preocupação em registrar de forma mais detida as cores que acusavam descendências oriundas do ‘continente negro’”. Apesar disso, o autor reconhece o pequeno número de negros que tiveram sua origem identificada nas Devassas. NOGUEIRA, André. *A fé no desvio*, p. 110-111. Considerando a indefinição sobre os significados de cor e qualidade e os problemas relacionados ao registro de tais qualificativos nas fontes eclesiásticas, optamos por não inferir sobre a cor ou qualidade dos indivíduos que não trazem estas informações, exceto no caso daqueles identificados como escravizados ou forros, classificados por nós como negros (pretos ou mestiços). No caso da condição jurídica,

eclesiásticos: as qualidades de branco e livre raramente eram informadas, sendo, portanto, presumidas, uma vez que não havia indicação em contrário. Isso fica ainda mais explícito quando notamos que não há qualquer denunciante preto sem registro de sua condição jurídica: eram todos escravizados ou forros.¹¹⁴

Já informamos no início desse capítulo que a maior parte dos denunciante de práticas mágicas nas Devassas é composta por homens brancos livres e naturais do Reino (60,2%). Os homens e mulheres nascidos na América Portuguesa representam 16,3%, oriundos principalmente das capitâneas do Rio de Janeiro, Minas Gerais e São Paulo (exatamente nesta ordem). O número de americanos, contudo, devia ser maior, tendo em vista que cerca de 1/4 (21,9%) dos registros não informa a origem do denunciante. Com relação ao estado civil, os solteiros representam 40,1% dos acusadores, seguidos pelos casados, com 30,7%. Mas cabe ressaltar novamente o percentual significativo de indivíduos que não tiveram registrada essa informação: nada menos que 26,9%, ou seja, pouco mais de 1/4 de todos os denunciante. Assim, é bastante provável que o número de solteiros fosse ainda maior que o indicado pelas fontes, uma vez que a condição de casado era mais difícil de ser escondida ou omitida nos registros eclesiásticos.

Sobre o perfil etário desses indivíduos, a maioria (59,9%) disse ter entre 30 e 49 anos. Os acusadores que viviam da roça (23,5%) e da mineração (19,5%) foram os que mais compareceram perante os visitantes, seguidos dos negociante e lojistas (11,9%). Outras ocupações responderam por 18,8% dos registros, enquanto em 26,9% dos casos não há menção sobre o ofício ou a forma de vida do denunciante.¹¹⁵

O número de denunciante levantados em nossa pesquisa é 2,4 vezes maior que o alcançado por Ramon Grossi em período quase idêntico (1721-1800). O autor identificou 230 acusadores, dos quais 93% eram homens, 79,1% brancos e 96,1% livres (Tabela 1). Nascidos em Portugal e nas ilhas atlânticas eram 58,2%, os solteiros representavam 42,2% e pouco mais

entendemos que eram livres todos os indivíduos portugueses ou aqueles sem nenhuma indicação de sua cor/qualidade ou condição.

¹¹⁴ Existe um único registro de denunciante coartado: Domingos da Silva, preto, natural da Costa da Mina, 40 anos. Ele foi um dos convocados para depor sobre a denúncia de feitiçaria contra o também preto mina Antônio Lopes, porém negou a acusação de que o mesmo teria assassinado sua mulher com feitiços, pois “ao parecer dele testemunha [ela] não morreu senão de doença natural”. AEAM, *Devassas 1726-1743*, fl. 71v.

¹¹⁵ Há ainda sete denunciante (1,3%) que afirmaram viver em companhia de seus maridos ou pais. As “outras ocupações” são compostas pelos seguintes profissionais: alfaiate, boticário, caldeireiro, capitão do mato, carapina, carpinteiro, cirurgião, cobrador, couteleiro, escrivão, estalajadeiro, feitor, ferrador, ferreiro, músico, ourives, padre, parteiro, pintor, professor, sapateiro, sargento-mor, solicitador de causas e quem dizia viver de sua “agência” ou “indústria”. Cabe destacar que os percentuais apresentados ultrapassam o valor de 100%, pois muitos indivíduos possuíam mais de uma ocupação.

da metade (53,9%) de todos os denunciadores tinha entre 30 e 49 anos de idade. Com relação à ocupação dos arrolados, o autor apresenta os seguintes percentuais: mineradores (20,4%), roceiros (20%), negociantes e lojistas (11,3%), outras ocupações (30,9%) e sem informação (23%).¹¹⁶

TABELA 1 – Denunciadores nas Devassas (Minas Gerais, 1721-1801)

Perfil	Fonte	Devassas (Total)		Devassas (Amostragem de Grossi)	
		N.º	%	N.º	%
Gênero					
Homens		525	94,9	214	93,0
Mulheres		28	5,1	16	7,0
Cor/qualidade					
Branco*		32	5,8	182	79,1
Pretos/Mestiços**		21	3,8	11	4,8
Não informado		500	90,4	37	16,1
Condição jurídica					
Livres		537	97,1	221	96,1
Escravos		4	0,7	1	0,4
Forros		11	2,0	7	3,1
Coartados		1	0,2	1	0,4
Estado civil					
Casados		170	30,7	78	33,9
Solteiros		222	40,1	97	42,2
Viúvos		12	2,2	-	-
Não informado		149	26,9	55	23,9
Idade					
10-19		5	0,9	2	0,9
20-29		84	15,2	31	13,5
30-39		187	33,8	69	30
40-49		144	26,0	55	23,9
50-59		74	13,4	29	12,6
60-69		26	4,7	9	3,9
70 acima		10	1,8	2	0,9
Não informado		23	4,2	33	14,3
Origem					

¹¹⁶ GROSSI, Ramon. *O medo na capitania do ouro*, p. 101-104.

África	8	1,4	5	2,2
Brasil	90	16,3	36	15,7
Portugal	293	53,0	90	39,1
Ilhas Atlânticas	41	7,4	44	19,1
Não informado	121	21,9	55	23,9
Ocupação***				
Roceiros	130	23,5	46	20
Mineradores	108	19,5	47	20,4
Negociantes/lojistas	66	11,9	26	11,3
Vive com pais/marido	7	1,3	-	-
Outras ocupações	104	18,8	66	28,7
Não informado	149	26,9	53	23,0
TOTAL	553	100	230	100

* Em Grossi, brancos são os de origem portuguesa declarada.

** Grossi usa a categoria “de cor”, composta por negros, mulatos, crioulos e pardos.

*** O somatório dos percentuais de ocupação ultrapassa cem por cento, uma vez que muitos denunciante possuíam mais de uma atividade econômica.

Fonte: AEAM, *Devassas*; AABH, *Visitas Pastorais*; GROSSI, Ramon. *O medo na capitania do ouro*, p. 101-104.

Apesar da significativa discrepância na quantidade total de indivíduos arrolados entre a nossa pesquisa e a realizada por Grossi, notam-se várias semelhanças, como os percentuais sobre gênero, condição jurídica, estado civil, naturalidade e ocupação. A única diferença de fato expressiva refere-se ao quantitativo de brancos, mas isso se deve à inconformidade entre os procedimentos de classificação de cada autor.¹¹⁷ Grossi usou o critério de “origem portuguesa declarada” para classificar como brancos os denunciante sem origem declarada. Em nosso caso, optamos por manter como brancos apenas os que foram assim registrados. De forma que o somatório destes últimos (apenas 5,8%) com a grande maioria sem indicação de cor representa nada menos que 96,2% do total de denunciante, bem acima dos 79,1% encontrados por Grossi. De todo modo, se somarmos este percentual de brancos ao índice dos indivíduos sem informação de cor (16,1%) alcança-se o percentual de 95,1%, número bastante próximo do nosso.¹¹⁸

¹¹⁷ A distância de 11,9% entre os dados de “outras ocupações” também desperta a atenção. Contudo, é provável que parte dessa diferença se deva aos critérios de agrupamento e classificação das ocupações utilizados por cada um dos autores.

¹¹⁸ O autor também contabiliza como livres os seguintes segmentos: livres “de cor” forros e livres “de cor” sem definição da condição jurídica. Indivíduos alforriados, conforme amplamente demonstrado pela historiografia, não eram considerados livres. Assim, quando nos referimos aos dados de Grossi sobre os indivíduos livres, excluimos aqueles referentes aos forros.

Com base nos dados apresentados, podemos concluir que a maioria dos denunciante de feitiçaria nas visitas episcopais eram homens, brancos, livres, solteiros, naturais do Reino, com idade entre 30 e 50 anos e que viviam da roça, mineração e/ou comércio. Este perfil não diverge do apresentado pelo historiador André Nogueira para os indivíduos que compareciam às devassas, independentemente dos delitos que denunciavam. Segundo Nogueira, havia uma preponderância de homens, procedentes de Portugal, em especial do Arcebispado de Braga, envolvidos com “atividades comerciais, mecânicas, vinculadas à mineração e que possuíam terras para a agricultura, aparecendo na documentação das devassas a designação ‘vive de sua roça’, além, logicamente, de sacerdotes e militares”. Em outras palavras, “eram tipicamente brancos, livres e oriundos das camadas médias das Minas”.¹¹⁹ O autor compartilha, deste modo, da mesma ideia de Figueiredo, segundo a qual os denunciante pertenciam às camadas intermediárias da população, com credibilidade para deporem e próximos do cotidiano e burburinho das ruas.¹²⁰

Importante destacar que estes dados se referem apenas aos denunciante de práticas mágicas nas Devassas. O número total de indivíduos registrado nas visitas é expressivamente maior, uma vez que a maior parte das denúncias dizem respeito a outros delitos religiosos, principalmente o concubinato.¹²¹ Contudo, não há qualquer indício que o perfil dos demais denunciante fosse diferente dos indicados acima, como apontado por Nogueira e Figueiredo. O comparecimento espontâneo ou a convocação das testemunhas não obedecia ao critério do delito que as mesmas sabiam ou poderiam revelar; o que certamente aconteceu em alguns casos, principalmente quando uma testemunha era citada por outra. Mas de modo geral, o comparecimento ou convocação constituíam ato prévio ao conhecimento do crime pelo visitador. Se assim não fosse, as autoridades teriam conhecimento de todos ou quase todos os delitos antes mesmo da visita, algo inconcebível diante da finalidade e do rito das visitas.

Até o momento discorremos apenas sobre o perfil dos denunciante registrados pelas autoridades episcopais, ou seja, aqueles que compareceram à mesa das devassas. Assim, a análise da relação de acusadores em outras fontes históricas poderia revelar um perfil mais heterogêneo. Contudo, cabe destacar que dentre as fontes analisadas para a produção dessa pesquisa a que oferece mais informações sobre tais indivíduos são justamente as Devassas. Os

¹¹⁹ NOGUEIRA, André. *A fé no desvio*, p. 85-86.

¹²⁰ FIGUEIREDO, Luciano. *Barrocas famílias*, p. 54.

¹²¹ Segundo Figueiredo e Sousa, não havia visitas de culpas em que o concubinato não representasse pelo menos 85% das condenações, que consistiam geralmente no pagamento de uma pena pecuniária, constituindo uma importante fonte de emolumentos para a Igreja. FIGUEIREDO, Luciano; SOUSA, Ricardo. *Segredos de Mariana*, p. 6.

Cadernos do Promotor e, principalmente, a Documentação Dispersa do Santo Ofício trazem pouquíssimas informações, além do nome e gênero, sobre os acusadores, uma lacuna documental difícil ou mesmo impossível de ser preenchida. De todo modo, as informações contidas nos referidos documentos, ainda que escassas em comparação às fontes episcopais, nos fornecem um perfil bastante aproximado, com algumas ressalvas, ao já apresentado, como podemos notar na Tabela 2.¹²²

TABELA 2 – Denunciantes nas Devassas, Cadernos do Promotor e Documentação Dispersa (Minas Gerais, 1717-1812)

Perfil	Fonte	Devassas		Cad. Promotor		Doc. Dispersa		TOTAL	
		N.º	%	N.º	%	N.º	%	N.º	%
<i>Gênero</i>									
Homens		525	94,9	140	76,1	65	83,3	725	89,6
Mulheres		28	5,1	44	23,9	13	16,7	84	10,4
<i>Cor/qualidade</i>									
Branços		32	5,8	8	4,3	-	-	40	4,9
Pretos		11	2,0	22	12,0	6	7,7	28	3,5
Mestiços*		10	1,8	12	6,5	3	3,8	36	4,4
Não informado		500	90,4	142	77,2	69	88,5	705	87,2
<i>Condição jurídica</i>									
Livres		537	97,1	153	83,1	70	89,8	754	93,2
Escravos		4	0,7	13	7,1	4	5,1	21	2,6
Forros		11	2,0	18	9,8	4	5,1	33	4,1
Coartados		1	0,2	-	-	-	-	1	0,1
<i>Estado civil</i>									
Casados		170	30,7	36	19,6	4	5,1	210	26,0
Solteiros		222	40,1	19	10,3	2	2,6	243	30,0
Viúvos		12	2,2	4	2,2	1	1,3	16	2,0
Não informado		149	26,9	125	67,9	71	91	340	42,0
<i>Idade</i>									
10-19		5	0,9	2	1,1	-	-	7	0,9
20-29		84	15,2	7	3,8	-	-	91	11,2

¹²² Para fins de análise do perfil dos denunciantes utilizamos apenas as Devassas, a Documentação Dispersa e os Cadernos do Promotor, tendo em vista a natureza dessas fontes, que reuniam as denúncias ao Bispado ou ao Santo Ofício. Os livros do Juízo Eclesiástico trazem as sentenças de indivíduos denunciados e pronunciados nas devassas, portanto não há informação sobre os denunciantes. No caso dos Processos Inquisitoriais, a participação das testemunhas ocorre de modo completamente diverso das outras fontes, uma vez que elas eram convocadas a depor a partir de uma denúncia inicial, um perfil de indivíduos completamente diferente dos denunciantes que compareciam às visitas e diante dos familiares e comissários.

30-39	187	33,8	10	5,4	-	-	197	24,4
40-49	144	26,0	11	6,0	-	-	155	19,2
50-59	74	13,4	9	4,9	-	-	83	10,3
60-69	26	4,7	4	2,2	-	-	30	3,7
70 acima	10	1,8	2	1,1	-	-	12	1,5
Não informado	23	4,2	139	75,5	-	-	234	28,9
Origem								
África	8	1,4	8	4,3	2	2,6	18	2,2
Brasil	90	16,3	8	4,3	2	2,6	100	12,4
Portugal	293	53,0	23	12,5	1	1,3	317	39,2
Ilhas Atlânticas	41	7,4	3	1,6	-	-	43	5,3
Não informado	121	21,9	142	77,2	73	93,6	329	40,9
Ocupação**								
Roceiros	130	23,5	11	6,0	1	1,3	142	17,6
Mineradores	108	19,5	11	6,0	1	1,3	120	14,8
Negociantes/lojistas	66	11,9	5	2,7	-	-	71	8,8
Vive com pais/marido	7	1,3	1	0,5	-	-	8	1,0
Outras ocupações	104	18,8	28	15,2	16	20,5	148	18,2
Não informado	149	26,9	134	72,8	60	76,9	338	41,8
TOTAL	553	100	184	100	78	100	809***	100

* A categoria “mestiços” inclui cabras, índios, mulatos e pardos.

** O percentual de ocupação geralmente ultrapassa cem por cento, uma vez que muitos denunciante afirmaram possuir mais de uma atividade econômica.

*** O número total de denunciante não é o somatório simples do obtido nas fontes analisadas, pois seis indivíduos aparecem em mais de uma documentação.

Fonte: AEAM, *Devassas*; AABH, *Visitas Pastorais*; ANTT, TSO/IL, *Cadernos do Promotor e Documentação Dispersa*.

Das 262 pessoas que tiveram suas denúncias de práticas mágicas nas Minas colonial registradas nos Cadernos do Promotor e na Documentação Dispersa, entre 1717 e 1812, 205 (78,2%) eram do gênero masculino. Com relação à origem dos arrolados, não há qualquer informação sobre a maior parte deles (82,1%). Os nascidos no Reino ou nas ilhas atlânticas sob domínio luso representam 10,3%, seguidos pelos nativos da Colônia (3,8%) e originários de regiões africanas (3,8%). Pretos e mestiços respondem por 16,4% dos acusadores, enquanto 8,4% são forros e 6,5% escravizados. Os casados eram 15,3%, seguidos pelos solteiros, com 8%. Mas, assim como nas demais fontes consultadas, a grande quantidade de indivíduos sem informação acerca de seu estado civil (74,9%) nos leva a pressupor que o número de solteiros fosse significativamente maior. Em relação à idade dos denunciante os dados são bem mais

escassos, pois apenas 17,2% dos registros trazem essa informação. De todo modo, os indivíduos de 30 a 49 anos constituem a maior parte dos acusadores (8%). Sobre a ocupação dos delatores, também não há registro sobre a maior parte deles (74%), o que dificulta qualquer análise comparativa. Roceiros e mineradores representam 4,6% cada, enquanto as demais ocupações alcançaram o percentual de 18,7%.

Comparando-se os dados dos denunciante nas Devassas e fontes inquisitoriais, notamos que nestas últimas há um número maior de mulheres, pretos e africanos, mestiços, escravizados e libertos. Podemos, assim, dizer que o perfil daqueles que compareciam diante dos funcionários e auxiliares do Santo Ofício era um pouco mais popular que o das testemunhas nas visitas eclesiásticas. Essa diferença se deve, a nosso ver, aos próprios mecanismos de coleta das denúncias em ambas as fontes. Enquanto os visitantes tinham um papel mais ativo, perscrutando as diversas localidades mineiras e convocando as testemunhas para deporem, os agentes inquisitoriais eram responsáveis “simplesmente” por acolher as denúncias e encaminhá-las ao tribunal de Lisboa.

Nas visitas, a convocação dos depoentes foi o procedimento mais corriqueiro, o que permitia, dessa forma, a escolha pelos visitantes dos indivíduos aptos a testemunharem, conforme previsto no próprio regimento do Auditório Eclesiástico. Já os familiares e comissários do Santo Ofício se deparavam muitas vezes com denúncias “espontâneas”, levadas diretamente pelos denunciante, geralmente sob orientação de um coadjutor, ou por meio de clérigos locais. Além disso, muitas testemunhas negras foram convocadas para deporem após terem sido citadas por outros denunciante. Nos Cadernos do Promotor, por exemplo, dos oito africanos identificados, seis foram convocados pela autoridade inquisitorial para melhor averiguação da denúncia. Cabe ressaltar, contudo, a pouca preocupação dos agentes inquisitoriais em registrar informações mais detalhadas sobre os denunciante e denunciado. Por esse ponto de vista, os visitantes e secretários episcopais foram muito mais zelosos, registrando mais detidamente os dados das testemunhas.

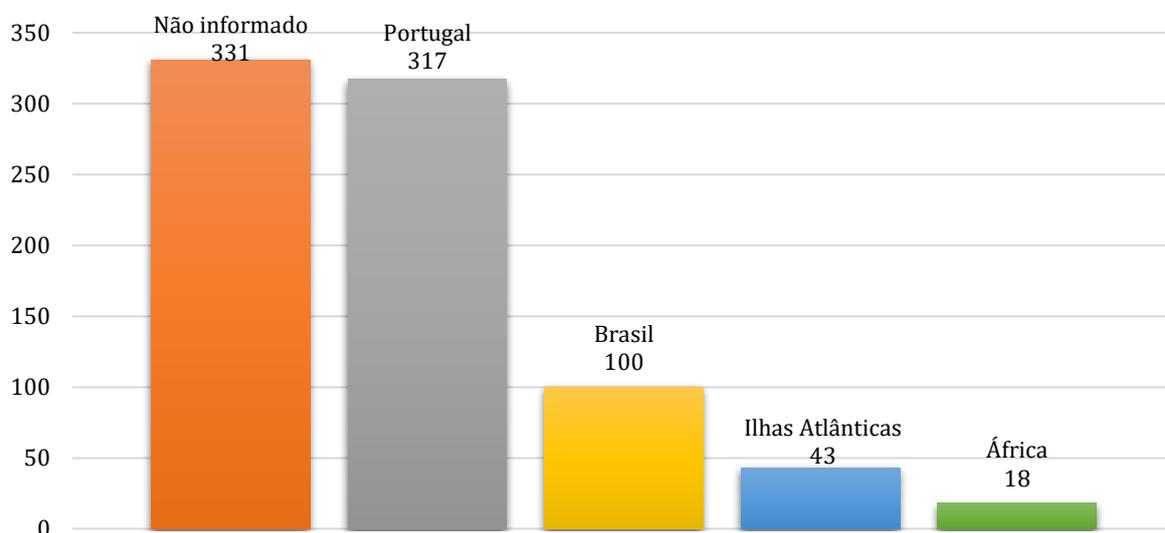
Mas, afinal, quem eram as pessoas responsáveis pelas denúncias de feitiçaria ao bispado e Santo Ofício nas Minas colonial, considerando-se o conjunto das fontes analisadas? Somados os registros das Devassas, Cadernos do Promotor e Documentação Dispersa encontramos um total de 809 indivíduos, sendo 725 homens (89,6%) e 84 (10,4%) mulheres.¹²³

¹²³ Consideramos também como denunciante aqueles/as que confessavam seus delitos perante uma autoridade eclesiástica ou inquisitorial. Os dados destes indivíduos são, contudo, bastante residuais: encontramos apenas dez confessores/as (1,2%), sendo sete homens e três mulheres.

Assim, apenas uma a cada 10 denunciante era do gênero feminino, o que aponta um nítido recorte de gênero na formulação das acusações. Eram essencialmente os homens que compareciam perante os agentes religiosos para delatarem os casos de feitiçaria.

Com relação ao local de nascimento dos denunciante, quase metade (44,5%) era originária do Reino ou das ilhas atlânticas pertencentes à Portugal (Gráfico 4). Nascidos na Colônia representaram apenas 12,4%, enquanto os acusadores africanos não passaram de 2,2%. Contudo, não é demais lembrar sobre a lacuna das fontes, bem maior nos documentos inquisitoriais que nas Devassas: em 40,9% dos registros não há qualquer informação sobre a origem do acusador, ou seja, quatro em cada dez pessoas.

GRÁFICO 4 – Origem dos denunciante de feitiçaria (Minas Gerais, 1717-1812)

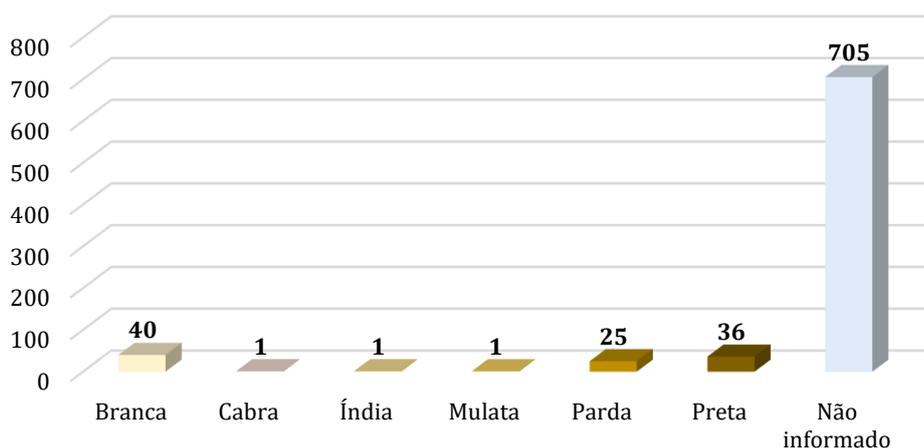


Fonte: AEAM, *Devassas*; AABH, *Visitas Pastorais*; ANTT, TSO/IL, *Cadernos do Promotor e Documentação Dispersa*.

Sobre a cor ou qualidade, a ausência de informações é ainda maior: uma lacuna de nada menos que 87,2% dos registros. Pretos e mestiços totalizam 7,9%, enquanto os explicitamente referidos como brancos não ultrapassam os 4,9%. Mas, como temos insistido, o número destes últimos era certamente muito maior, tendo em vista a preocupação dos notários em registrar as cores ou qualidades que indicassem a ascendência preta ou mestiça. Isso fica muito evidente na distorção entre o número de reinóis: dos 317 originários da metrópole, apenas 18 (5,7%) tiveram a sua cor branca registrada. Evidentemente, não havia somente brancos nascidos no Reino, mas o percentual de portugueses com esta cor ou qualidade que viviam nas Minas colonial era certamente muito maior que o registrado pela documentação episcopal e inquisitorial nos casos relacionados à feitiçaria. Ao que tudo indica, o registro da cor ou

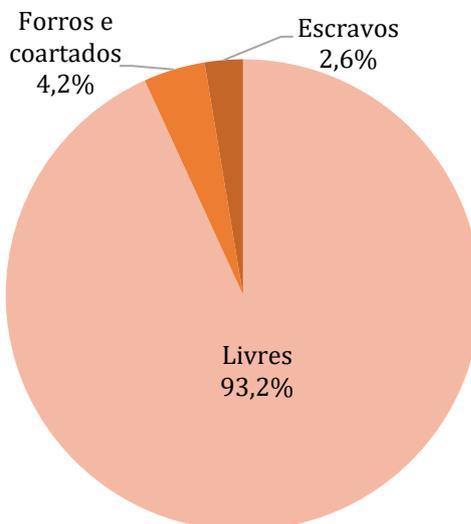
qualidade branca era entendido como algo desnecessário. No caso daqueles que foram identificados, é possível que o responsável pela anotação tenha ficado em dúvida sobre a cor branca do denunciado, o registro servindo assim como uma forma de ratificar aquela qualidade.

GRÁFICO 5 - Cor/qualidade dos denunciantes (Minas Gerais, 1717-1812)



Fonte: AEAM, *Devassas*; AABH, *Visitas Pastorais*; ANTT, TSO/IL, *Cadernos do Promotor e Documentação Dispersa*.

GRÁFICO 6 - Condição jurídica dos denunciantes (Minas Gerais, 1717-1812)



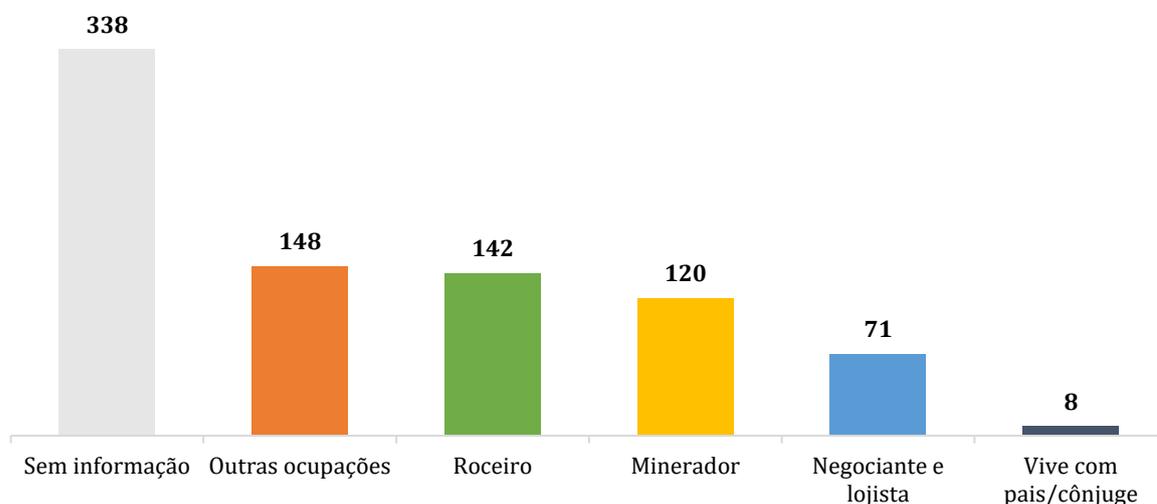
Fonte: AEAM, *Devassas*; AABH, *Visitas Pastorais*; ANTT, TSO/IL, *Cadernos do Promotor e Documentação Dispersa*.

Com relação à condição jurídica, a extensa maioria dos denunciantes era livre (93,2%), conforme ilustrado no Gráfico 6. Na verdade, a condição de livre não aparece nos registros. Tal como no registro da cor branca, a ausência de informação sobre a situação jurídica do indivíduo indicava geralmente a sua condição de livre. A pequena quantidade de pretos e mestiços que

não tiveram sua condição jurídica informada (20,3%) corrobora nossa afirmação, sendo que entre os mesmos encontramos apenas uma preta, ou seja, escravizados e libertos eram quase sempre identificados nos registros. Evidentemente, é possível que nem todos esses indivíduos sem identificação jurídica fossem de fato livres. A única denunciante preta que não teve sua condição informada era da Costa da Mina e certamente vivenciou a experiência do cativo. Mas trata-se de uma exceção; de modo geral, a condição de livre não era registrada na documentação eclesiástica e inquisitorial referente aos delitos religiosos.

E quais eram as principais ocupações dos denunciantes? Roceiros e mineradores respondem por mais da metade (53,6%) dos registros com informação sobre a ocupação dos depoentes (Gráfico 7), o que coincide, de certa forma, com as principais atividades econômicas na capitania mineira durante o período colonial. Mas destaca-se também uma gama variada de ofícios e serviços (30,3%), diluídos em pelo menos três dezenas de ocupações, característicos de sociedades urbanizadas como a que se desenvolveu na maior parte dos núcleos mineradores das Minas colonial, além dos mercadores, negociantes e lojistas (14,5%).

GRÁFICO 7 – Ocupação dos denunciantes (Minas Gerais, 1717-1812)



Fonte: AEAM, *Devassas*; AABH, *Visitas Pastorais*; ANTT, TSO/IL, *Cadernos do Promotor e Documentação Dispersa*.

Dessa forma, ainda que com algumas diferenças, tanto no registro quanto no perfil dos denunciantes entre as fontes analisadas, identificamos que a maioria dos indivíduos que delatavam o crime de feitiçaria às autoridades religiosas nas Minas colonial era composta por homens brancos, portugueses, solteiros, entre 30 e 49 anos de idade e envolvidos com a agropecuária e a mineração. Tais indivíduos compunham, assim, a camada social média da

capitania mineira e transitavam entre os extratos mais populares, daí serem selecionados, no caso das devassas, pelos visitantes e párocos locais como testemunhas preferenciais dos diversos delitos religiosos da região onde viviam. O trânsito desses agentes nos arraiais, freguesias e vilas mineiras era perpassado pelas relações escravistas e pelas tensões, medos, angústias e crises. A explicação das tragédias e dos infortúnios recaía quase sempre sobre os/as escravizados/as e libertos/as. Sendo que, em tempos de crise econômica ou empobrecimento dessas camadas médias, exacerbavam-se os conflitos sociais, especialmente com as libertas, que progressivamente foram se tornando um importante segmento populacional da capitania mineira. Isso ficou bem evidente na acusação contra a courana Ângela Maria Gomes, conforme apontado pelo historiador Moacir Rodrigo de Castro Maia.¹²⁴

Mas a participação desses indivíduos não parece se explicar apenas pela sua maior proximidade com o cotidiano colonial e dos desviantes e infratores. Estamos tratando de homens reinóis, livres, que não eram pretos nem mestiços, ou seja, detentores das qualidades necessárias para que seu depoimento fosse validado. Eram testemunhas aptas a denunciarem, em contraposição às inábeis, sobre as quais alertavam as Constituições Primeiras. O recorte de gênero, cor, origem e condição jurídica é inevitável. São principalmente esses sujeitos que compareciam perante os visitantes episcopais e os funcionários do Santo Ofício para acusarem de feitiçaria- mas não só- centenas de mulheres pretas e mestiças, africanas e crioulas, escravizadas e forras. Da mesma forma, são eles quem irão difundir o imaginário dos pretos e pretas feitiçadeiras, numa intrincada construção social de gênero, raça e escravidão. Processo esse que desnudaremos mais detalhadamente nos próximos capítulos.

¹²⁴ MAIA, Moacir Rodrigo de Castro. Uma africana entre dois mundos. In: BAETA, Alenice; PILÓ, Henrique (org.). *Arêdes: recuperação ambiental e valorização de um sítio histórico-arqueológico*. Belo Horizonte: Orange Editorial, 2016.

2

O DOMÍNIO MÁGICO DO CORPO E DAS VONTADES

A feitiçaria nas relações interpessoais das mulheres pretas e mestiças

(...) usam de dar e prometer fortunas por modo supersticioso, usando de pós de caveiras de defuntos para domarem as vontades dos senhores e homens com quem têm trato ilícito, para estarem à sua ordem em tudo o que quiserem.

Depoimento de Estácio Ferraz de Sampaio, negociante português, ao visitador Francisco Ribeiro da Silva. Antônio Dias, 26 de novembro de 1764. AEAM, *Devassas Z-10*, fl. 115.

2.1 Infamadas, tidas e havidas por feitiçarias: as mulheres pretas e mestiças acusadas de feitiçaria

Nos arredores da vila de São João del Rei, no início da década de 1730, Maria Conga, uma preta liberta, vivia concubinada com seu ex-senhor, o padre Francisco Barreto de Menezes. A relação ilícita entre a forra e o clérigo foi denunciada numa visita eclesiástica por dois mineradores portugueses, mas era fama pública na região. A princípio nada demais, afinal relações conjugais não oficiais entre senhores e escravizadas ou libertas eram bastante frequentes. Clérigos envolvidos em relacionamentos afetivos e sexuais, apesar de constituírem uma grave ofensa aos preceitos da Igreja, também se espalhavam pelas Minas e toda a Colônia. Mas Maria não só coabitava com Francisco; ela se portava como dona, andando “sempre bem vestida e calçada”, governando a casa e os escravizados, ditando ordens e até mesmo brigando com o amásio.¹

Dez anos antes, em Vila Rica, uma negra chamada Teresa também foi acusada de andar amancebada com seu senhor, Gabriel da Silveira. Segundo um denunciante, Gabriel fazia excessos pela escravizada, não comendo sem a sua presença à mesa. Além disso, lhe prometera

¹ AEAM, *Devassas 1733(2°)*, fl. 93, 98-98v.

a alforria e alguns cativos, o que daria à Teresa a tão sonhada liberdade e as condições econômicas para a sua manutenção.²

Na freguesia de Prados, no início da década de 1750, Florência, uma mulata cativa, tinha “suas amizades e confianças há bastantes anos” com o então alferes Domingos Rodrigues Dantas. Na denúncia de Tomás Pereira de Melo ao Santo Ofício não fica claro se o trato afetivo entre os dois chegou a extrapolar os limites da amizade, mas tudo indica que a mulata alimentava esperanças maiores em relação a Domingos. Mesmo que o relacionamento tenha chegado ao fim, será o alferes quem intercederá pela alforria da mulata junto ao seu senhor. Na época ela tinha 15 a 16 anos de idade.³

Contemporânea de Florência e moradora na freguesia de Rio Acima, a preta forra Catarina de Sousa Rego teve, quando escrava, tratos ilícitos com seu então senhor, o alferes Manuel de Sousa Rego. A denúncia contra a liberta não deixa claro se a sua alforria resultou do relacionamento conjugal com Manuel, mas a decisão de adotar o sobrenome do senhor não parece fortuita. Ao que tudo indica a relação entre os dois foi interrompida com o retorno dele para as “Ilhas”, donde era natural, o que teria desagradado a forra (ou ainda seria escravizada?), que então resolvera “ligar” seu amásio.⁴

O que essas quatro mulheres têm em comum, além de seu relacionamento afetivo com homens brancos e livres, geralmente seus senhores? Antes de mais nada, todas são negras, escravizadas ou forras. Contudo, o que mais uniria essas personagens, que não a cor ou qualidade e condição jurídicas? Tais mulheres aparecem em registros eclesiásticos ou inquisitoriais sobre práticas mágicas, sendo acusadas de serem concubinas e feiticeiras. Mas não só: no caso dessas personagens, a feitiçaria está diretamente vinculada às relações afetivas que estabeleceram com seus amásios, o que lhes teria propiciado condições diferenciadas de cativo, a conquista da alforria e alguma mobilidade social.

Maria Conga, Teresa, Florência, Catarina e pelo menos outras 204 pretas ou mestiças foram denunciadas, processadas e/ou sentenciadas por feitiçaria em Minas Gerais durante o período colonial. Evidentemente, tais mulheres não foram as únicas a caírem nas malhas do bispado e do Santo Ofício por acusações relacionadas a práticas mágicas. Considerados os registros produzidos pelas instituições episcopais e inquisitorial, encontramos 725 indivíduos

² AEAM, *Devassas 1723(1º)*, fl. 38v.

³ ANTT, TSO/IL, *Caderno do Promotor n.º 130*, fl. 115-115v.

⁴ AEAM, *Devassas Z-8*, fl. 122. Conforme Bluteau, a expressão “ligar por feitiçaria” significava deixar o homem “impotente”, incapaz de manter relações sexuais: “diz-se de uns malefícios que na opinião do vulgo fazem ao noivo incapaz de consumir o matrimônio ou ao homem casado, impotente e incapaz de coabitar”. BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário português*, v. 5, p. 125.

envolvidos com ações consideradas mágicas entre 1717 e 1812, sendo 472 homens (65,1%) e 253 mulheres (34,9%).⁵ Do contingente total, 485 são negros (pretos ou mestiços), o que representa 66,9% de todos os implicados, isto é, dois a cada três envolvidos (Tabela 3).⁶

TABELA 3 – Cor/qualidade e condição jurídica dos denunciados por práticas mágicas (Minas Gerais, 1717-1812)

Perfil	Gênero		Mulher		TOTAL	
	N.º	%	N.º	%	N.º	%
Cor/qualidade						
Branca	14	3,0	3	1,2	17	2,3
Preta	223	47,2	153	60,5	378	52,1
Mestiça*	39	8,3	41	16,2	80	11,0
Preta ou mestiça**	15	3,2	14	5,5	27	3,7
Não informado	181	38,3	42	16,6	223	30,8
Condição jurídica						
Livre	195	41,3	45	17,8	240	33,1
Escrava	150	31,8	55	21,7	205	28,3
Forra	60	12,7	101	39,9	161	22,2
Coartada	2	0,4	2	0,8	4	0,5
Não informado/indefinido***	65	13,8	50	19,8	115	15,9
TOTAL	472	65,1	253	34,9	725	100

* A categoria “mestiça” inclui as seguintes classificações: bastardo, caboclo, cabra, carijó, cigano, pardo e mulato.

** Acusados identificados como escravizados ou forros, portanto, pretos ou mestiços, considerando-se a origem africana ou mestiça de tais indivíduos.

*** Inclui 2 homens e 3 mulheres com condição jurídica indefinida, identificados no mesmo documento como escravizados e libertos.

Fonte: AABH, *Visitas Pastorais*; AEAM, *Devassas e Juízo Eclesiástico*; AHMI, *Devassa por feitiçaria*, cx. 449, doc. 9470, ofício 1º, 1791; ANTT, TSO/IL, *Cadernos do Promotor*,

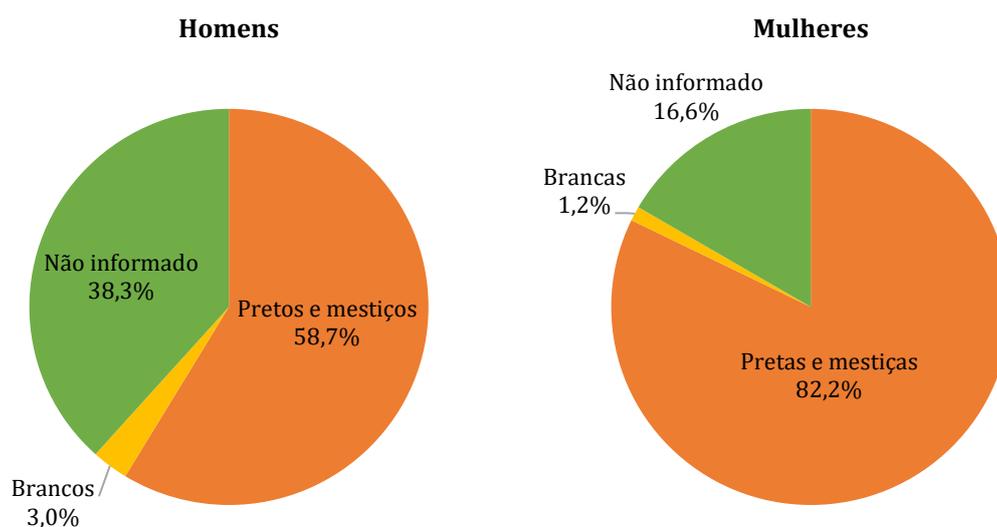
⁵ O número total de denunciados/as considera também os indivíduos acusados por consentirem ou consultarem outros agentes mágicos, tendo em vista que esse tipo de envolvimento também era passível de punição. De todo modo, a extensa maioria dos denunciados (92,3%) é composta por executores das práticas mágicas ilícitas.

⁶ O levantamento foi realizado a partir de fontes inquisitoriais e episcopais. Estas últimas são compostas pelos livros de devassas e do Juízo Eclesiástico, que se encontram quase que integralmente no AEAM. Com relação aos documentos do Santo Ofício, foram utilizados os Cadernos do Promotor, a Documentação Dispersa e os Processos da Inquisição de Lisboa, todos pertencentes ao acervo do ANTT. Recorremos ao inventário dos casos inquisitoriais referentes à capitania mineira publicado em RESENDE, Maria Leônia; SOUSA, Rafael. *Em nome do Santo Ofício*, p. 23-233. Contudo, cabe destacar que encontramos várias denúncias não citadas no inventário, seja por simples desdobramento dos casos ou por lacunas no levantamento realizado. A relação completa das fontes manuscritas e dos casos de práticas mágicas utilizados em nossa pesquisa encontram-se, respectivamente, em Referências e Anexo II, ao final deste trabalho.

Documentação Dispersa e Processos, TSO/IE, Caderno do Promotor n.º 70 (ver Fontes Manuscritas).

Esses dados escondem, porém, uma importante diferença entre os gêneros, uma vez que as mulheres negras foram proporcionalmente mais citadas que seus congêneres masculinos. Das 253 acusadas, 196 são explicitamente referidas como pretas ou mestiças e 12 apenas como escravizadas ou forras, totalizando, assim, 208 agentes femininas negras. O número representa 82,2% de todas as implicadas em acusações de feitiçaria, ou seja, cerca de quatro em cada cinco registros contra as mulheres eram de indivíduos direta ou indiretamente vinculadas à experiência do cativo. A diferença em relação aos homens é bem expressiva: os negros representam 58,7% do total de acusados do gênero masculino, índice 42% menor que o alcançado por suas congêneres no contingente de mulheres arroladas (Gráfico 8).

GRÁFICO 8 – Cor/qualidade dos denunciados por práticas mágicas (Minas Gerais, 1717-1812)



Fonte: AABH, AEAM, AHMI e ANTT.

De todos os 485 indivíduos “de cor”, 348 (71,8%) são referidos como pretos ou negros, ou seja, africanos, o que reflete o grande fluxo de escravizados da África para as Minas, principalmente, na primeira metade do século XVIII.⁷ Há ainda 35 pardos (7,2%), 28 crioulos

⁷ LUNA, Francisco Vidal; COSTA, Iraci del Nero da. *Minas colonial: economia & sociedade*. São Paulo: Fundação Instituto de Pesquisas Econômicas; Livraria Pioneira, 1982. p. 31-55; BERGAD, Laird W. *Escravidão e história econômica*, p. 145-196; LIBBY, Douglas Cole. *As populações escravas das Minas Setecentistas*, p. 407-438.

(5,8%), 17 mulatos (3,5%), 9 cabras ou caboclos (1,9%), 5 bastardos (1%)⁸, 2 carijós (0,4%) e uma única mulher cigana (0,2%). Onze acusados (2,3%) foram registrados de forma ambígua, classificados como cabra, crioulo, pardo ou mulato. Cabe destacar que os registros trazem uma implícita separação entre os indivíduos identificados como negros ou pretos e aqueles mencionados como pardos, mulatos, cabras, carijós, caboclos ou bastardos. Não encontramos, por exemplo, denunciados identificados ao mesmo tempo como negros e pardos, negros e cabras ou pretos e mulatos. Ou seja, negros e pretos jamais foram confundidos com mestiços e vice-versa. Por outro lado, o termo crioulo, geralmente utilizado para designar os descendentes diretos de africanos nascidos na América Portuguesa, foi associado tanto a negros e pretos, quanto a pardos, mulatos e cabras, constituindo assim, ao menos nas fontes eclesiásticas consultadas, uma categoria de qualificação e identificação social intermediária entre aqueles oriundos de terras africanas e os miscigenados naturais da terra. Mas é importante lembrar que tais qualificativos eram flexíveis e podiam mudar conforme a condição social do indivíduo e outras características e qualidades que influenciavam no modo como era visto e classificado por seus contemporâneos.⁹

Encontramos também 29 pessoas (6%) que não tiveram sua cor ou qualidade informadas, mas devido à condição jurídica de escravizadas ou forras foram por nós classificadas como pretas/mestiças, tendo em vista a natureza da escravidão na América Portuguesa e a inexistência de registros sobre indivíduos brancos vinculados ao cativo na capitania mineira. Em nossa pesquisa não localizamos nenhum escravizado ou liberto referido como branco.¹⁰ Ainda que a historiadora Silvia Lara afirme que a ideia “de que os brancos eram

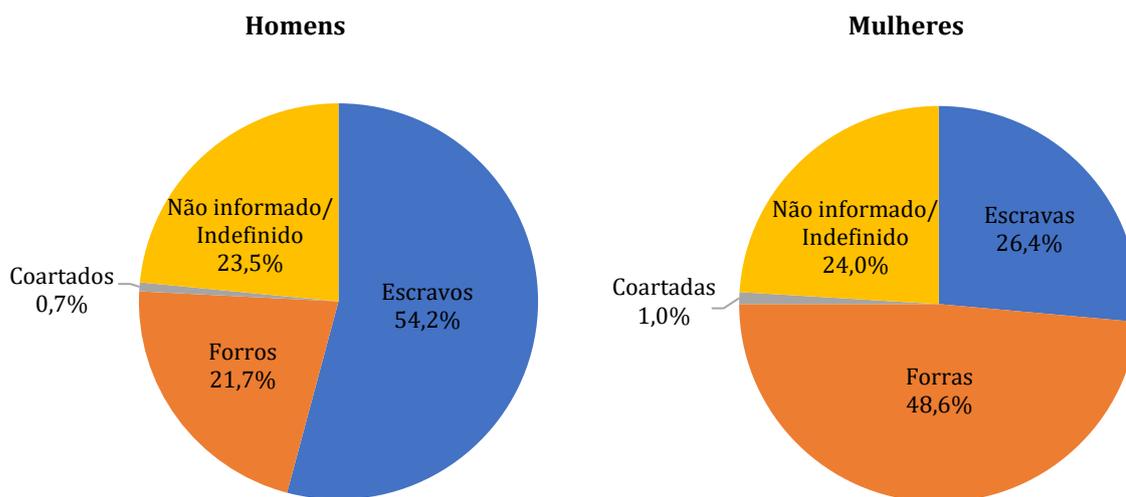
⁸ Apesar do termo “bastardo” estar vinculado a filhos de uniões ilegítimas, a palavra também foi usada como um qualificativo social e racial. É o caso, por exemplo, de Juliana e Maria Madalena, identificadas, respectivamente, como bastarda/cabra e bastarda/parda. AEAM, *Devassas Z-10*, fl. 115; ANTT, TSO/IL, *Caderno do Promotor n.º 116*, fl. 10, 12v. Numa análise semântica, Fernando Kowalski afirma que a palavra “bastardo” não era usada apenas como sinônimo de filho ilegítimo, mas ainda como significado de mestiçagem e de degeneração. KOWALSKI, Fernando Marcel. As possibilidades da semântica na análise histórica: ilegitimidade e bastardia no Brasil colônia. *Revista Vernáculo*, n. 11/12/13, p. 61-70, 2004, p. 68. Este último sentido aparece também em Bluteau, ao se referir a “algumas aves e animais gerados de diferentes espécies, que por consequência degeneram de sua natureza”. BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário português*, v. 2, p. 64. Sobre o uso deste termo na América Portuguesa, ver ainda: GODOY, Silvana; GUEDES, Roberto. Filhos de brancos, bastardos e mamelucos em famílias mestiças (São Paulo, séculos XVI e XVII): notas. *Acervo*, v. 30, n. 1, p. 18-33, jan./jun. 2017; DIEHL, Isadora Talita Lunardi. *Carijós, mulatas e bastardos: a administração indígena nos Campos de Viamão e na Vila de Curitiba durante o século XVIII*. 2016. 208 f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2016.

⁹ Na documentação utilizada em nossa pesquisa identificamos os seguintes pares de cor ou qualidade, isto é, quando o acusado foi referido de forma distinta pelos denunciantes: bastarda/cabra, bastarda/parda, cabra/crioula, cabra/mulata, cabra/parda, crioula/mulata, crioula/negra, crioula/parda, crioula/preta, mulata/parda e negra/preta.

¹⁰ Temos notícia apenas de uma escravizada referida como branca, que morava na Bahia e foi denunciada ao Santo Ofício no ano de 1698. A cativa, que também se chamava Branca, foi descrita como “natural do Reino de Angola, branca, cabelo ruivo, escrava do capitão Fernando Pereira da Rocha, do gentio da Guiné”. Ela foi acusada de

livres e os negros necessariamente escravos não se aplica à América portuguesa setecentista”, onde cor e condição jurídica se cruzavam e superpunham, mas também se afastavam, a autora não nega que os indivíduos de cor branca fossem “considerados ‘naturalmente’ livres”.¹¹

GRÁFICO 9 – Condição jurídica dos pretos e mestiços denunciados por práticas mágicas (Minas Gerais, 1717-1812)



Fonte: AABH, AEAM, AHMI e ANTT.

Com relação à condição jurídica dos denunciados, desperta atenção o grande percentual de libertas entre as mulheres negras. Ao todo, encontramos 101 forras e 2 coartadas, o que representa 49,6% daquele contingente de acusadas.¹² A princípio não parece muito, mas as escravizadas somam apenas 55 indivíduos (26,4%), enquanto outras 50 mulheres (24,0%) não tiveram a sua cuja condição jurídica informada, entre as quais deviam existir muitas livres e libertas (Gráfico 9). Se considerarmos somente as mulheres cuja condição jurídica foi precisada (158), as forras e coartadas representam nada menos que 65,2% de todas as

proferir “proposições heréticas, afirmando que no sacramento da eucaristia não está Cristo Senhor Nosso porque ela o não vê, que tanto se pode ela salvar na sua lei como os católicos na sua, que o Pontífice não era sucessor de São Pedro nem vigário de Cristo porque São Pedro não tivera sucessor, nem ela lhe obedecia”. Contudo, como alertado por Júnia Furtado e Angelo Assis, a escravizada devia ser albina, e não branca. ANTT, TSO/IL, *Caderno do Promotor n.º 73*, fl. 87.

¹¹ LARA, Silvia Hunold. *Fragmentos setecentistas: escravidão, cultura e poder na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 131.

¹² Apesar de se encontrarem num limbo entre o cativo e a liberdade, as coartadas do ponto de vista jurídico ainda eram escravizadas. Segundo Stuart Schwartz, “o coartado era um escravo em processo de transição para a condição social de livre”. SCHWARTZ, Stuart. *Segredos internos*, p. 214. Devido a essa característica transitória, os coartados gozavam de maior liberdade que os cativos, se aproximando dessa forma dos libertos. De acordo com Fernanda Pinheiro, as fontes apontam “ter havido, entre os coartados, maior chance de usufruir da liberdade antes da quitação do seu preço e consequente obtenção da alforria”. PINHEIRO, Fernanda. *Em defesa da liberdade*, p. 61. Daí nossa opção por reunir, em determinados momentos, as coartadas e forras.

implicadas, ou seja, duas a cada três agentes pretas ou mestiças. No caso dos homens negros, a condição jurídica é bem diversa: 150 (54,2%) eram escravizados, enquanto somente 60 (21,7%) foram identificados como forros, além de 2 coartados (0,7%). Excluídos os arrolados cuja condição jurídica não foi informada ou aqueles registrados de forma ambígua (65), os cativos representam 70,7%, portanto uma inversão em relação às mulheres negras.

Os dados apresentados podem contribuir para elucidar algumas das características do escravismo na capitania mineira. No entanto, esses números coincidem com os de outros estudos sobre o tema? Infelizmente, não são muitos os trabalhos sobre as práticas mágicas em Minas Gerais que informam, de modo extensivo, o quantitativo e as características dos acusados, o que dificulta uma análise comparativa. Mas podemos comparar os dados obtidos nesta pesquisa com os apresentados por ao menos outros quatro autores que se debruçaram sobre o assunto e com um trabalho nosso já publicado.

Em pesquisa de mestrado sobre as práticas mágicas e os rituais africanos, André Nogueira trabalhou com uma amostragem de 117 acusados em Minas Gerais no século XVIII, registrados em fontes eclesiásticas e inquisitoriais e numa devassa civil da Câmara de Vila Rica. Dessa amostra, 60,7% eram homens e 39,3% mulheres, percentuais não muito distantes dos encontrados em nossa pesquisa. Contudo, tanto o número de negros (78,6%) quanto o de escravizados (43,6%) apresentados pelo autor diferem dos apresentados acima. A diferença se deve, a nosso ver, à seleção e amostragem documental utilizada por Nogueira, que analisa menos da metade dos livros de devassas existentes e um único Caderno do Promotor; daí o impasse na comparação entre os dados.¹³

Numa amostragem maior, mas referenciada somente nas visitas eclesiásticas, Ramon Fernandes Grossi encontrou 335 indivíduos acusados e/ou punidos por delitos mágicos na capitania mineira entre 1721 e 1800. Os homens constituem 66,3% de todos os denunciados, percentual este bastante próximo ao nosso (65,1%). Na pesquisa de Grossi, os chamados indivíduos “de cor” representam 76,4% dos implicados, sendo 38,5% cativos e 24,8% forros.¹⁴

¹³ NOGUEIRA, André. *A fé no desvio*, p. 111. O percentual de negros alcançado pelo autor considera os acusados qualificados como africanos, crioulos, pardos, mulatos e cabras.

¹⁴ Os percentuais indicados são um somatório dos dados contidos nos quadros 3 (“Denunciados. Período: 1721-1747”) e 4 (“Denunciados. Período: 1748-1800”) da dissertação do autor, uma vez que o mesmo não apresenta um quadro geral do século XVIII. GROSSI, Ramon Fernandes. *O medo na capitania do ouro: relações de poder e imaginário sobrenatural – século XVIII*. 1999. 162 f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1999. p. 105-106. O número total de denunciados encontrado por Grossi não se distancia muito do quantitativo arrolado por nós nos livros de devassas entre 1721-1800, ou seja, na mesma fonte e período adotados pelo autor. Ao todo, localizamos 355 indivíduos, uma diferença mínima de 6% em relação aos números da amostragem de Grossi (335), o que aponta a amplitude da pesquisa realizada por este último.

Estes números aproximam-se dos indicados por Nogueira, principalmente os referentes à quantidade de negros, próximos a 80% do contingente total de arrolados. Já em nosso banco de dados, considerando apenas os casos registrados nas Devassas, encontramos 60,8% de pretos e mestiços. A porcentagem aumenta quando adicionamos as fontes inquisitoriais, principalmente os Cadernos do Promotor (76,9%) e os Processos (94,4%). Essa diferença entre as fontes se justifica pelo maior registro de práticas de bênção e cura com palavras nas visitas eclesiásticas, boa parte delas associadas a homens brancos ou sem qualquer identificação de cor, qualidade ou condição jurídica, o que se explica pela própria natureza das fontes, que refletem as competências distintas e complementares dos bispados e da Inquisição, conforme já discutimos em trabalho anterior.¹⁵

O maior percentual de negros encontrado pelos autores acima se deve, a nosso ver, a três fatores: utilização quase que exclusiva de uma única fonte, amostragem (ainda que uma delas seja consideravelmente ampla) e, pelo menos no caso de Grossi, procedimento metodológico de identificação da cor ou qualidade dos agentes. Tudo indica que este último autor tenha considerado como negro alguns indivíduos “livres” não identificados por cor ou qualidade e outros sem condição jurídica definida.¹⁶ Mesmo que este procedimento seja justificável em determinados casos, não consideramos prudente a atribuição de qualquer cor ou qualidade a partir da ausência dos qualificativos “branco” e “livre”, conforme já pontuado.

O historiador Igor Carvalho localizou nas Devassas o total de 347 indivíduos acusados por envolvimento com práticas mágicas em Minas Gerais entre 1721 e 1802. Na pesquisa de Carvalho os implicados do gênero masculino representam 64,6% de todos os arrolados, enquanto pretos e pardos alcançaram 57,1% do contingente total, percentuais próximos aos nossos, considerando-se a fonte utilizada. Contudo, não é possível comparar os dados sobre a condição jurídica, já que o autor não traz essa informação.¹⁷

¹⁵ SOUSA, Giulliano Gloria de. *Minas do ouro e do feitiço: negros curandeiros e feiticeiros em Minas Gerais, 1748-1800*. Rio de Janeiro: Multifoco, 2018. p. 141-143. Esta obra é uma versão ligeiramente modificada de minha dissertação de mestrado: SOUSA, Giulliano Gloria de. *Negros feiticeiros das Geraes: práticas mágicas e cultos africanos em Minas Gerais, 1748-1800*. 2012. 137 f. Dissertação (Mestrado em História) – Departamento de Ciências Sociais, Políticas e Jurídicas, Universidade Federal de São João del-Rei, São João del-Rei, 2012.

¹⁶ Nos quadros 3 e 4 de Grossi, os dados do campo “cor” não coincidem com os números sobre a mesma característica informados no campo “condição jurídica”. Ver GROSSI, Ramon. *O medo na capitania do ouro*, p. 105-106.

¹⁷ CARVALHO, Igor Guedes de. *Lavras enfeitizadas – curadores, benzedores, adivinhos e feiticeiros nas Minas setecentistas*. 2013. 120 f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2013. p. 73-76. Os números citados foram obtidos a partir da soma dos dados contidos nas tabelas 1, 2, 3 e 4 do autor.

Em pesquisa anterior, analisamos os delitos mágicos em Minas Gerais entre 1748 (instalação do Bispado de Mariana com a posse de D. Frei Manuel da Cruz) e 1800. Além do recorte temporal diferente, nos concentramos somente nas Devassas e nos Cadernos do Promotor e incluímos na análise os casos de batuque. Ao todo, identificamos 269 acusados, dos quais 63,6% eram homens e 62,4% negros. Entre os homens, 47,8% eram negros, número que sobe para 80% entre as mulheres, percentual muito próximo ao apresentado no Gráfico 8. Com relação ao número de forros e cativos, os primeiros totalizam 27,5% de todos os denunciados, enquanto os últimos alcançam 24,2%, números ligeiramente diferentes dos encontrados aqui.¹⁸

O estudo de Larissa Freire Pereira sobre as práticas mágicas em Minas Gerais entre 1748 e 1821 é certamente uma das pesquisas mais extensas já realizadas sobre o tema. Utilizando as Devassas, os Cadernos do Promotor e a Documentação Dispersa do Santo Ofício, a autora encontrou 406 indivíduos envolvidos em delitos mágicos, dos quais 68,7% eram homens, número que se aproxima do nosso. Por outro lado, Pereira apresenta um menor percentual de negros (53,5%) e escravizados (19,4%). As maiores taxas de indivíduos sem definição de cor ou qualidade (44,3%) e condição jurídica (58,9%) poderia se explicar, num primeiro momento, pelo recorte temporal usado pela autora. Contudo, o período adotado não justifica a diferença nos números, já que encontramos percentuais similares aos apresentados acima de negros (67,3%), escravizados (26,0%) e libertos (22,0%) entre 1748 e 1812. Desse modo, não é possível deduzir que houvesse um número menor desses agentes envolvidos com práticas mágicas na segunda metade do século XVIII e início do XIX. O mais plausível é que a diferença nos números resida nas fontes utilizadas, na forma de classificação dos indivíduos livres e, talvez, na ausência de cruzamento de alguns documentos, tendo em vista o maior percentual de indivíduos sem qualquer informação de cor, qualidade ou condição jurídica no estudo de Pereira.¹⁹

Apesar da difícil tarefa de comparar dados de estudos com diferentes recortes temporais, propostas metodológicas e fontes, desperta atenção o maior número de homens e de negros implicados em práticas mágicas na capitania mineira, algo constatado pelos autores acima (Tabela 4). Em nenhum dos estudos citados os agentes masculinos representaram menos

¹⁸ SOUSA, Giulliano. *Minas do ouro e do feitiço*, p. 158-163. Tanto nesta obra, quanto na dissertação citada anteriormente, não analisamos o número de indivíduos forros e escravizados por gênero.

¹⁹ PEREIRA, Larissa Freire. *Faces do Feitiço: os feiticheiros e suas práticas mágicas nas Minas setecentistas (1748-1821)*. 2016. 232 f. Dissertação (Mestrado em História) – Departamento de Ciências Sociais, Políticas e Jurídicas, Universidade Federal de São João del-Rei, São João del-Rei, 2016. p. 122-123. O grande número de indivíduos sem condição jurídica informada sugere que a autora não tenha considerado como livres os denunciados sem registro de cor ou qualidade. Nestes casos, conforme já dissemos, classificamos tais indivíduos como livres.

de 60% dos acusados. No caso dos negros, escravizados e libertos, há uma maior variação entre os autores devido às questões que já apontamos, mas eles constituíram ao menos metade de todos os arrolados por feitiçaria.²⁰

TABELA 4 – Gênero, cor/qualidade e condição jurídica dos denunciados por práticas mágicas em diferentes autores (Minas Gerais, 1717-1821)

Perfil	Fonte	GROSSI (1999)		NOGUEIRA (2004)		SOUSA (2012)*		CARVALHO (2013)		PEREIRA (2016)		SOUSA (TESE)	
		N.º	%	N.º	%	N.º	%	N.º	%	N.º	%	N.º	%
Gênero													
Homens		222	66,3	71	60,7	171	63,6	224	64,6	279	68,7	472	65,1
Mulheres		113	33,7	46	39,3	98	36,4	123	35,4	127	31,3	253	34,9
Cor/qualidade													
Branços		27	8,1	5	4,3	8	3,0	6	1,7	9	2,2	17	2,3
Pretos/Mestiços		256	76,4	92	78,6	168	62,4	198	57,1	217	53,5	485	66,9
Não informado		52	15,5	20	17,1	93	34,6	143	41,2	180	44,3	223	30,8
Condição jurídica													
Livres		83	24,8	23	19,6	8	3,0	NI	-	6	1,5	240	33,1
Escravos		129	38,5	51	43,6	65	24,2	NI	-	79	19,4	205	28,3
Forros		83	24,8	25	21,4	74	27,5	NI	-	79	19,4	161	22,2
Coartados		2	0,6	-	-	3	1,1	NI	-	3	0,7	4	0,5
Não informado		38	11,3	18	15,4	119	44,2	NI	-	239	58,9	115	15,9
TOTAL		335	100	117	100	269	100	347	100	406	100	725	100

* Consideramos o ano da primeira publicação.

Fonte: GROSSI, Ramon. *O medo na capitania do ouro*; NOGUEIRA, André. *A fé no desvio*; SOUSA, Giuliano. *Minas do ouro e do feitiço*; CARVALHO, Igor. *Lavras enfeitiçadas*; AABH, AEAM, AHMI e ANTT.

Nota-se ainda o percentual nada desprezível de libertos, o que aponta não somente as características demográficas e do escravismo nas Minas colonial, quanto um mecanismo recorrente de acusação contra os indivíduos negros e o envolvimento de boa parte deles, independente da condição jurídica, com algumas práticas consideradas mágicas. Apesar disso, nenhum dos autores citados discute, de forma sistemática, a importância do gênero associado à cor ou qualidade e à condição jurídica como um indicador das relações sociais e de poder, marcadas por construções raciais e generificadas. Daí a importância de se pensar os registros de práticas mágicas a partir das categorias de raça, gênero e escravidão, que nortearam não somente o discurso oficial da Igreja e o imaginário popular dos denunciantes, quanto as formas de representação e apropriação dos acusados.

²⁰ À exceção dos dados de escravizados, libertos e coartados apresentados por Larissa Pereira, que não ultrapassam 40% do total de denunciados.

O maior percentual de libertas entre as mulheres negras identificadas, quando comparado aos seus congêneres homens, merece atenção. Num primeiro momento, a distorção entre a condição jurídica dos implicados nos registros eclesiásticos pode ser apenas um reflexo da composição demográfica da capitania mineira durante o período colonial. Sabemos que as possibilidades de alforria eram maiores entre as mulheres e que as forras passaram a constituir um segmento populacional importante em fins do século XVIII.²¹ Conforme estimativa de Douglas Libby, em 1786 havia 64.799 mulheres pretas e pardas livres em Minas Gerais, o que representava 52,7% de toda a população negra livre da capitania. Em 1805 elas já constituíam 73.266 indivíduos, mantendo praticamente o mesmo percentual em relação aos negros livres (52,3%).²² Laird Bergad apresenta dados não muito diferentes: em 1808, dos 149.824 negros e mulatos livres que tiveram seu sexo identificado na documentação, 75.555 (50,4%) eram mulheres. Nesta época os negros livres já constituíam o maior agrupamento social das Minas, alcançando 41% de toda a população, enquanto os escravizados representavam 34,4%. Entre toda a população cativa cujo sexo foi informado, havia 85.880 (64,8%) homens e 46.658 (35,2%) mulheres. Entre as mulheres negras e mulatas, 61,8% eram livres, percentual próximo ao encontrado na documentação que analisamos. Mas no caso dos homens, pouco mais da metade (53,6%) era cativa, o que difere dos dados extraídos dos registros de práticas mágicas.²³

A comparação, contudo, é precária e anacrônica, uma vez que os dados demográficos citados datam do final do século XVIII em diante, enquanto os registros dos denunciados foram realizados ao longo de quase todo o Setecentos e início do Oitocentos, os quais foram simplesmente reunidos e contabilizados por nós. Procedimento mais adequado seria a comparação entre determinados períodos, porém a ausência de informações demográficas confiáveis anteriores ao ano de 1786 impossibilita, até o momento, esse tipo de análise. De qualquer forma, ainda que a comparação entre os dados demográficos e os registros de práticas mágicas seja incerta, é inegável que as mulheres forras foram constituindo um importante agrupamento social na capitania mineira, chegando provavelmente a superar as cativas já no último quartel do século XVIII.²⁴

²¹ PAIVA, Eduardo. *Escravidão e universo cultural na Colônia*; BERGAD, Laird. *Escravidão e história econômica*; GONÇALVES, Andréa. *As margens da liberdade*; LIBBY, Douglas Cole. *As populações escravas das Minas Setecentistas*.

²² LIBBY, Douglas Cole. *As populações escravas das Minas Setecentistas*, p. 419.

²³ BERGAD, Laird. *Escravidão e história econômica*, p. 156, 324-325. Ver também MAXWELL, Kenneth. *A devassa da devassa: A Inconfidência Mineira, Brasil – Portugal, 1750-1808*. 5. ed. São Paulo, Paz e Terra, 2001. p. 300-302.

²⁴ BERGAD, Laird. *Escravidão e história econômica*, p. 324-325.

A análise demográfica também não explica, por si só, por que determinadas agentes foram especialmente perseguidas pelos colonos, nem a importância de determinadas práticas para as acusadas. A relação entre as cativas e libertas e as práticas mágicas, ainda não desnudada de forma satisfatória, carece de maior atenção por parte da historiografia. As pesquisas sobre o tema geralmente se debruçam sobre a origem, etnia ou qualidade dos denunciados, relegando a condição jurídica a um segundo plano. Na maior parte dos estudos historiográficos a cor ou qualidade dos implicados adquire preponderância nas análises interpretativas.²⁵ Sem negar a importância desses identificadores, elementos de diferenciação social característicos das sociedades desenvolvidas na América Portuguesa e que funcionavam como dois dos principais marcadores das hierarquias e dos lugares sociais, torna-se oportuno a análise das práticas culturais a partir também, e principalmente, do prisma da condição jurídica dos sujeitos.

Na capitania mineira, ser livre, escravizado ou liberto não determinava de forma exclusiva sua posição social, mas condicionava fortemente suas possibilidades de ação. Ser escravizado não reduzia a vida simplesmente às agruras do cativo, mas circunscrevia a liberdade e o horizonte de expectativas. Ser forra ou forro jamais significou o completo distanciamento do universo do cativo, mas abria um conjunto de possibilidades vedadas juridico-socialmente aos cativos.²⁶ E algumas dessas oportunidades podem ter sido expressas por meio das práticas mágicas, refletidas tanto na ação de seus praticantes quanto no olhar das testemunhas.

Uma informação não menos importante é a origem dos indivíduos implicados em práticas mágicas. Contudo, neste caso os registros são mais escassos: somente 34,6% dos pretos e mestiços são identificados com relação ao seu local de nascimento ou região de procedência. Dentre estes a maior parte é oriunda da África Ocidental 111 (65,3%), seguida de longe pela África Central 53 (31,2%). O recorte por gênero não trouxe diferença significativa nos números:

²⁵ De modo geral, as análises sobre as forras se concentram nos aspectos relacionados à cultura material, mobilidade social e constituição de famílias, enquanto as pesquisas sobre as práticas mágicas se detêm principalmente nos mecanismos de perseguição, nos significados das práticas e na origem, cor ou qualidade dos denunciados. Apesar de diversos autores apontarem a relação entre as denúncias de feitiçaria e os negros, quase nenhuma atenção é dispensada ao papel das forras e cativas nesse universo cultural. Ver, entre outros, PAIVA, Eduardo. *Escravidão e universo cultural na Colônia*; FARIA, Sheila. *Sinhás pretas, damas mercadoras*; SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*; NOGUEIRA, André. *A fé no desvio*.

²⁶ FURTADO, Júnia Ferreira. As mulheres nas Minas do ouro e dos diamantes. In: RESENDE, Maria Efigênia Lage de; VILLALTA, Luiz Carlos (org.). *História de Minas Gerais: as Minas setecentistas*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007. v. 2. p. 481-504; PINHEIRO, Fernanda Domingos; MAIA, Ludmila de Souza. Cativas do corpo, libertas pelo trabalho: casos de mulheres de cor nas fronteiras entre escravidão e liberdade (Mariana, séculos XVIII e XIX). *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 50, e175011, 2017; COSTA, Ana Paula Pereira da. Mobilidade, compadrio e clientela no Antigo Regime: interações entre escravas, forras e elites na Comarca de Vila Rica, século XVIII. *Anos 90*, Porto Alegre, v. 26, p. 1-18, 2019.

no caso dos homens, 64,3% são da África Ocidental e 34,7% da África Central, percentuais que entre as implicadas se alteram, respectivamente, para 66,7% e 26,4%. Assim, os dados sobre a origem de homens e mulheres se aproximam, expressando o fluxo escravista para as Minas durante o século XVIII, marcado pela predominância, em primeiro lugar, dos/as negros/as minas, e depois pelos/as angolas e congos.²⁷

Importante destacar que todos os africanos e africanas que tiveram sua cor ou qualidade registrada foram referidos como pretos ou negros, ou seja, estes termos eram associados principalmente aos indivíduos provenientes da África, ao contrário dos crioulos, mulatos e pardos, denominações usadas para identificar aqueles nascidos em terras coloniais. Assim, os 105 acusados (21,6%) identificados como cabras, crioulos, mulatos ou pardos, entre outras classificações, e que não tiveram sua origem identificada deviam ser nativos das Minas ou de outras partes da Colônia. Ainda assim, há um percentual bem expressivo de pretos cuja origem não foi informada (37,7%), do qual uma parcela significativa devia ser composta por originários de regiões africanas.

Se as informações sobre a origem ou procedência dos acusados pretos e mestiços são esparsas, o quadro fica ainda pior quando passamos ao estado civil e à ocupação. Apenas 63 registros (13%) trazem a informação do estado civil: são 48 casados (9,9%), 9 solteiros (1,9%) e 6 viúvos (1,2%). Os casados se dividem da seguinte forma entre os gêneros: são 26 mulheres e 22 homens. Entre os solteiros e viúvos as mulheres são também maioria: respectivamente, oito e cinco denunciadas. Contudo, o pequeno número de registros com informação sobre o estado civil dificulta qualquer análise mais ampla sobre este perfil dos implicados. Importante ainda destacar que a ausência de registros sobre o estado civil sugere que a maior parte dos indivíduos fosse solteira ou vivesse concubinada, não sendo, portanto, oficialmente casada, tendo em vista o baixo percentual de casamentos nas Minas setecentistas.²⁸

²⁷ Nogueira, em sua amostragem, encontrou percentuais semelhantes: entre os implicados de origem africana, 70,9% eram da África Ocidental e 20,8% da África Centro-Ocidental. Em nosso estudo anterior também identificamos números ligeiramente diferentes: respectivamente, 74,3% e 24,3%. Os outros autores citados não analisam a origem dos acusados, exceto Larissa Pereira, que informa apenas se eram originários da África ou do Brasil. NOGUEIRA, André. *A fé no desvio*, p. 111; SOUSA, Giulliano. *Minas do ouro e do feitiço*, p. 162-163; PEREIRA, Larissa. *Faces do Feitiço*, p. 122. Sobre a origem dos escravizados africanos em Minas Gerais, ver: LUNA, Francisco Vidal; COSTA, Iraci del Nero da. Algumas características do contingente de cativos em Minas Gerais. In: LUNA, Francisco Vidal; COSTA, Iraci del Nero da; KLEIN, Herbert S. *Escravidão e história econômica*, p. 227-230; REZENDE, Rodrigo Castro. *As "Nossas Áfricas": população escrava e identidades africanas nas Minas setecentistas*. 2006. 187 f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2006. p. 76-119.

²⁸ COSTA, Iraci del Nero da. Vila Rica: casamentos (1727-1826). In: LUNA, Francisco Vidal; COSTA, Iraci del Nero da; KLEIN, Herbert S. *Escravidão em São Paulo e Minas Gerais*. São Paulo: EDUSP, Imprensa Oficial do

No que diz respeito à ocupação dos acusados, os dados são residuais, quase inexistentes. Encontramos somente 16 denunciados pretos ou mestiços (3,3%) com esta informação, dentre eles três capitães, dois ourives, dois sapateiros, duas parteiras, um ferreiro, um alfaiate, um carapina, um soldado do mato, uma fiandeira e uma meretriz. Diante desta enorme lacuna documental não é prudente fazer qualquer inferência sobre o modo de ganhar a vida dos acusados. Mas os ofícios citados eram exercidos principalmente por negros e se diferenciam das ocupações dos demais acusados, onde encontramos – além de capitães – alferes, padres, dois licenciados, um bacharel em Direito, um cadete de cavalaria e até um ouvidor, alguns deles na condição de consultores ou consentidores de práticas mágicas e não necessariamente como autores.

Até agora nos debruçamos sobre o perfil dos implicados em registros de práticas mágicas. Mas afinal, de que práticas estamos falando? Dito de outro modo, quais eram as ações associadas à feitiçaria e perseguidas tanto pelo bispado quanto pela Inquisição? Além disso, é importante saber se os delitos denunciados às autoridades religiosas variavam conforme o perfil dos acusados e acusadas. É possível identificar similaridades e diferenças entre as ações delatadas e o gênero, a qualidade ou cor e a condição jurídica, entre outras características, dos implicados? Essas questões são importantes, pois as práticas mágicas eram variadas e sobre elas podem ter incidido diferentes formas de repressão. O imaginário do sobrenatural e o discurso demonológico foram moldando não somente os delitos, quanto os criminosos.

As práticas mágicas às quais nos referimos são constituídas por uma gama de ações, de natureza tanto individual quanto coletiva, marcadas pela presença de elementos sobrenaturais não legitimados pela Igreja católica e que foram consideradas ilícitas, sendo condenadas e perseguidas pelas instituições religiosas.²⁹ Tais práticas são descritas e arroladas tanto em documentos do Santo Ofício, quanto do Arcebispado da Bahia, a maior autoridade eclesiástica na América Portuguesa, conforme discutimos no capítulo anterior. Os títulos III, IV e V do livro quinto das Constituições Primeiras tratavam dos delitos de feitiçaria, pacto,

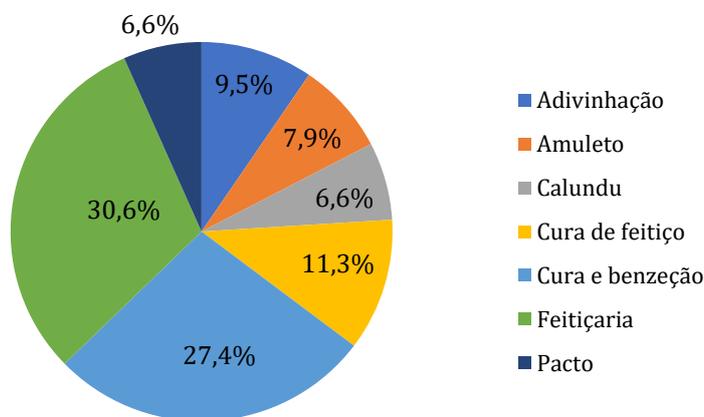
Estado de São Paulo, 2009. p. 595-607; FIGUEIREDO, Luciano. *O avesso da memória: cotidiano de trabalho da mulher em Minas Gerais no século XVIII*. 2. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1999. p. 111-140; LEWKOWICZ, Ida. Concubinato e casamento nas Minas Setecentistas. In: RESENDE, Maria Efigênia Lage de; VILLALTA, Luiz Carlos (org.). *História de Minas Gerais: as Minas setecentistas*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007. v. 2. p. 531-547.

²⁹ É importante destacar que a heresia era entendida na época tanto como um pecado quanto um delito, ou seja, era ao mesmo tempo um desvio da fé católica e uma infração às normas legais, portanto pertencia também ao fórum da justiça civil. Assim, o crime de feitiçaria aparece tipificado nas Ordenações Manuelinas, ainda que houvesse dúvida com relação à sua classificação como heresia. Sobre o assunto, ver BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*, p. 259-260.

carta de tocar, adivinhação, transmutação de corpos, bênção e cura sem licença e qualquer coisa procedida de arte mágica.³⁰

Assim, um conjunto muito grande e variado de ações consideradas mágicas foi alvo da ação repressora da Igreja. Mas, de modo objetivo e no contexto de nossa pesquisa, estamos tratando das seguintes práticas: adivinhação; bênção e cura sem licença; porte de amuletos: cédulas, cartas, papéis escritos, patuás e bolsas de mandinga; calundu e adoração de divindades não cristãs; familiar e pacto; feitiços maléficos e de conquista de vontades. Incluímos também todas as menções à “feitiçaria”, ainda que em diversos casos não exista qualquer referência à prática propriamente dita. Ao todo, encontramos 904 registros dessas práticas no período estudado. O número é cerca de 25% maior que a quantidade de indivíduos implicados, uma vez que muitos deles foram acusados por mais de um delito. Além disso, há alguns indivíduos que foram denunciados mais de uma vez e a instituições diferentes; daí o número de registros ser mais expressivo que o de implicados.

GRÁFICO 10 – Práticas mágicas em Minas Gerais (1717-1812)



Fonte: AABH, AEAM, AHMI e ANTT.

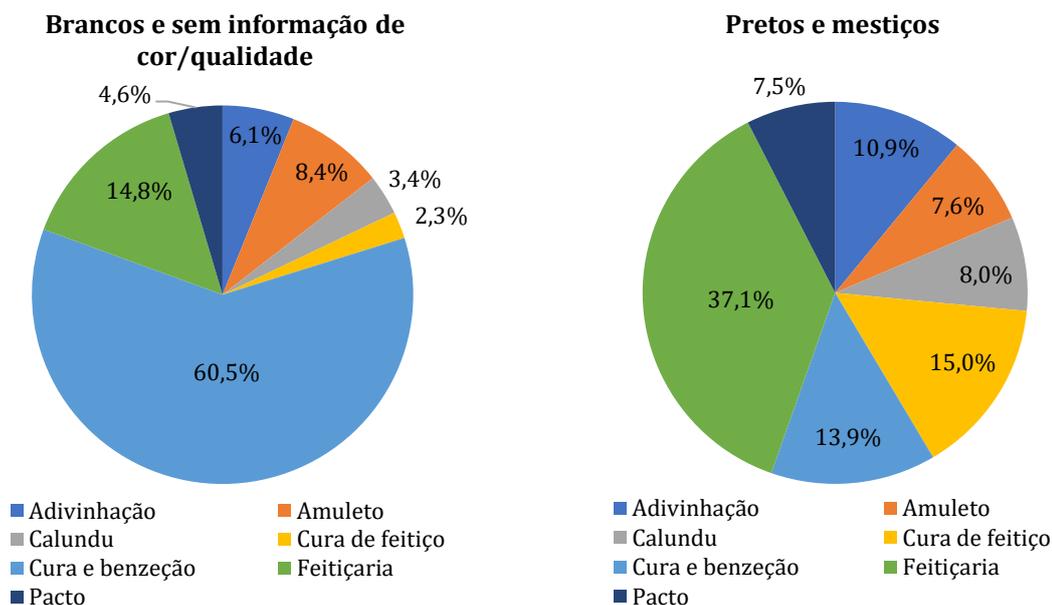
Entre os delitos registrados, as práticas curativas e a feitiçaria constituem a maior parte. Juntas respondem por quase 70% de todos os delitos mágicos anotados nos papéis das instituições eclesiásticas, ou seja, a cada dez registros praticamente sete eram de bênção, cura ou feitiçaria (Gráfico 10). No caso desta última cabe ressaltar que as denúncias frequentemente faziam referência a ações mágicas diversas, enquadradas no imaginário do feitiço e no discurso demonológico da Igreja, o que contribuiu para o expressivo registro de casos de magia maléfica.

³⁰ VIDE, Sebastião. *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia*, livro V, títulos 3-5.

As práticas de adivinhação foram as terceiras mais delatadas, representando 9,5% de todos os registros, seguidas pelo porte de amuletos (7,9%), calundu (6,6%) e pacto (6,6%).

Os números apresentados referem-se a todos os registros de práticas mágicas, independente do perfil dos envolvidos. Considerando apenas os casos relacionados a pretos e mestiços, a feitiçaria desponta como o delito mais registrado (37,1%), seguida pelas práticas curativas (28,9%), adivinhação (10,9%), calundu (8,0%), porte de amuletos (7,6%) e pacto (7,5%). Quando comparados com os registros referentes aos brancos e àqueles/as cuja cor ou qualidade não foi informada, nota-se uma grande inversão nos delitos mais documentados: entre estes, nada menos que 62,8% foram acusados por práticas curativas, enquanto somente 14,8% aparecem vinculados à feitiçaria (Gráfico 11). E cabe ainda destacar que entre os não-negros apenas 2,3% foram acusados por envolvimento em curas de feitiços, práticas geralmente associadas à feitiçaria e aos agentes negros, como veremos no próximo capítulo.

GRÁFICO 11 - Práticas mágicas por cor/qualidade dos envolvidos (Minas Gerais, 1717-1812)



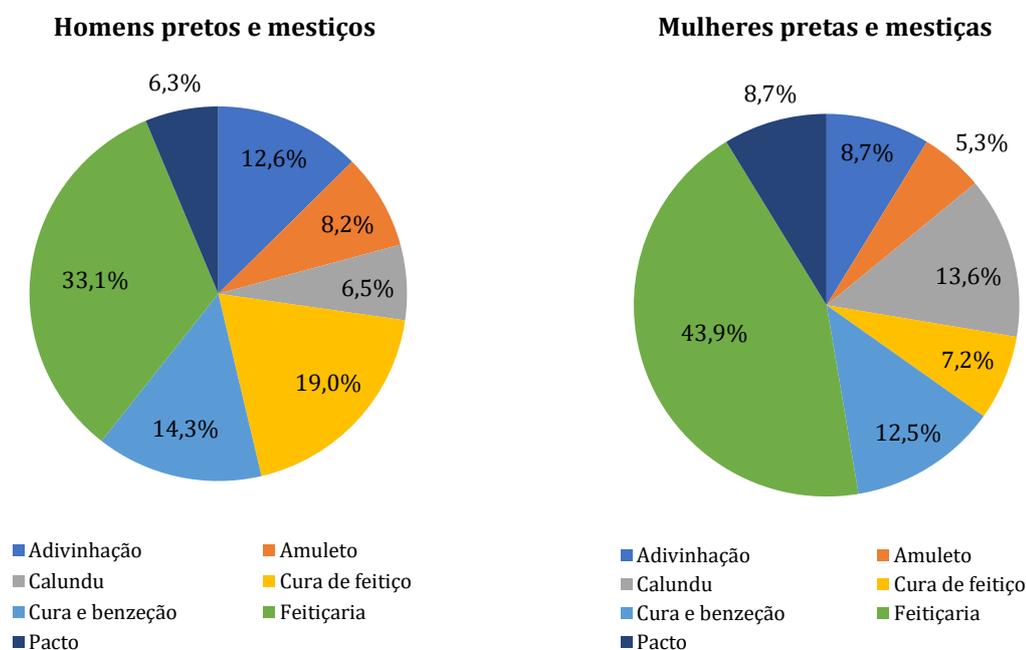
Fonte: AABH, AEAM, AHMI e ANTT.

Notamos, assim, que os pretos e mestiços são mais acusados pelo crime de feitiçaria, enquanto os brancos são associados principalmente às práticas de cura e bênção sem licença, delitos menores. Desperta também atenção o maior percentual de negros implicados em práticas de adivinhação, pacto e, principalmente, calundu, o que aponta não só a maior participação

desses agentes em ações divinatórias e rituais religiosos de “natureza” africana, como a sua maior associação no imaginário colonial às forças demoníacas.

O recorte por cor ou qualidade esconde, contudo, uma importante diferença entre gêneros. Quando consideramos todos os registros relacionados aos homens pretos ou mestiços o percentual de casos de feitiçaria cai para 33,1%, enquanto nas práticas curativas o número sobe para 33,3%. Nos casos envolvendo mulheres pretas ou mestiças, expressivos 43,9% dos registros são de feitiçaria, enquanto as práticas de bênção e cura, inclusive de feitiços, não ultrapassam 19,7% (Gráfico 12). Assim, se os indivíduos negros lideram as acusações relacionadas à feitiçaria, são principalmente as mulheres que impulsionam o índice para cima.

GRÁFICO 12 – Práticas mágicas de pretos e mestiços em Minas Gerais (1717-1812)



Fonte: AABH, AEAM, AHMI e ANTT.

Encontramos ainda outras distâncias reveladoras: os delitos de calundu e pacto entre as mulheres negras correspondem, respectivamente, a 13,6% e 8,7% dos casos, números significativamente maiores que os aferidos entre os homens de mesma cor (6,5% e 6,3%). Por outro lado, há menos casos de adivinhação (8,7%) e uso de amuletos (5,3%) nos registros envolvendo as mulheres: entre seus congêneres masculinos tais práticas representam, respectivamente, 12,6% e 8,2% dos casos. Estas distorções indicam que o uso e a apropriação das práticas mágicas variavam também, ao menos no imaginário dos denunciantes (mas não só), conforme o gênero do acusado. Os amuletos, objetos de proteção corporal e conquista de

vontades, eram usados em sua grande maioria por homens.³¹ Por outro lado, os calundus eram liderados principalmente pelas mulheres africanas, como veremos no próximo capítulo. Indiscutivelmente, o gênero não constitui a única variável na compreensão dessas práticas, que devem ser compreendidas a partir do cruzamento e da interposição de um conjunto de elementos, como cor ou qualidade, condição jurídica, origem, ocupação e estado civil, dentre outros. Mas desperta atenção o modo como o gênero parece ter atuado, tanto na apropriação de determinadas práticas, quanto na construção de um imaginário sobre a feitiçaria nas Minas colonial.

Em se tratando da condição jurídica, verificamos também algumas disparidades significativas entre as principais práticas dos escravizados e libertos. De modo geral, entre os homens e mulheres cativas há um maior número de casos de feitiçaria, pacto, adivinhação e uso de amuletos, enquanto entre os libertos e coartados nota-se mais registros de práticas curativas e calundu.³² O maior número de cativos implicados em acusações de feitiçaria e pacto se explica pelas tensões inerentes ao escravismo, bem como às próprias condições de vida dos escravizados, conforme bem aponta Laura de Mello e Souza.³³ Daí não ser estranho encontrar entre esses agentes um maior registro de práticas divinatórias e de proteção corporal. De modo inverso, a alforria oferecia uma maior liberdade e autonomia para a realização de práticas curativas e, principalmente, para a organização de calundus, celebrações de natureza coletiva que deviam exigir um maior grau de independência dos envolvidos.

A maior participação das negras nas práticas mágicas, principalmente naquelas identificadas como feitiçaria, merece uma análise mais cuidadosa. Se por um lado a associação da mulher e da população negra à magia maléfica e ao pacto com o diabo corroboram esse fenômeno, por outro não podemos negligenciar a importância de determinadas práticas para essas mulheres no contexto de sociedades escravistas e estratificadas em diferentes ordenamentos sociais, como no caso das Minas Gerais colonial. As práticas mágicas precisam

³¹ Sobre as bolsas de mandinga e patuás como práticas eminentemente masculinas, ver CALAINHO, Daniela. *Metrópole das mandingas*, p. 95-100, 297; SANTOS, Vanicléia Silva. *As bolsas de mandinga no espaço Atlântico: século XVIII*. 2008. 256 f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008. p. 225-231; SOUZA, Giselly Kristina Muniz de. *Mandingueiros nas Minas: travessias e trânsitos culturais (1724-1805)*. 2018. 133 f. Dissertação (Mestrado em História) – Departamento de Ciências Sociais, Políticas e Jurídicas, Universidade Federal de São João del-Rei, São João del-Rei, 2018. p. 58-59.

³² A única exceção se dá nos casos de adivinhação entre as mulheres, mais encontrados entre as libertas (9,5%) que no meio das escravizadas (6,9%). É importante também ressaltar que em 19% de todos as práticas mágicas envolvendo pretos e mestiços, os acusados não tiveram sua condição jurídica informada, o que poderia alterar ligeiramente as informações apresentadas acima.

³³ SOUZA, Laura de Mello. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*, p. 204-205.

ser compreendidas a partir dos olhares dos denunciante, geralmente homens brancos, que não só reproduziram, como ajudaram a construir um imaginário sobre as feiticeiras e feiticeiros na capitania do ouro. O que dizem os acusadores e a forma como seus dizeres foram registrados são fundamentais para o entendimento do discurso e das representações sobre as práticas mágicas e seus/suas agentes.

Não obstante, o relato dos denunciante deve ser confrontado, sempre quando possível, com o depoimento dos acusados e réus e os registros e lacunas sobre eles, já que os interstícios e as omissões são por diversas vezes mais reveladoras que os dizeres e discursos explícitos. Decerto, muitos indivíduos, não somente negros/as, foram acusados de forma injusta ou indevida. Mas as práticas mágicas não foram simplesmente uma invenção dos delatores. O recurso ao sobrenatural, lícito ou ilícito, oficial ou não, vai se constituindo como uma alternativa de sobrevivência, mobilidade, ascensão e adaptação à sociedade escravista colonial, especialmente em contextos urbanos como aqueles das freguesias e vilas constituídas em Minas Gerais ao longo do século XVIII. Em outras palavras, a compreensão das ações mágicas deve ser empreendida a partir de um duplo e intrínseco procedimento metodológico, que reflita ao mesmo tempo sobre os discursos, as práticas e as representações dos acusadores e censores e dos acusados, perseguidos e condenados. Assim, pretendemos compreender melhor a ação das mulheres negras implicadas em práticas mágicas a partir de suas relações interpessoais, marcadas, mas não só, por afeto, amor, sexo e ódio.

2.2 *E faz o dito senhor excessos pela dita negra: o domínio mágico das vontades*

Entre meados de setembro e outubro de 1733 o minerador português Silvestre Marques da Cunha compareceu à mesa da visita eclesiástica instalada na vila de São João del-Rei para depor sobre os “pecados públicos e escandalosos” descritos nos interrogatórios do edital. Tinha conhecimento de ao menos dois deles, expressos nas perguntas de número quatro e dezessete daquele documento e que tratam, respectivamente, dos delitos de feitiçaria e concubinato.³⁴ Silvestre ouviu do minerador lisboeta José Vieira de Ribeiro que uma preta conhecida como Maria Conga, citada no início deste capítulo, usara um unguento para que seu senhor, o padre Francisco Barreto de Menezes, “lhe quisesse e a amasse, e que não tivesse trato com mais outra pessoa”. Era fama pública entre os moradores do lugar conhecido como Rio Abaixo que a dita

³⁴ Sobre o edital das devassas eclesiásticas, ver VIDE, Sebastião. Regimento do Auditório Eclesiástico. In: *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia*, título 8, parágrafo 398; BOSCHI, Caio César. As visitas diocesanas e a Inquisição na Colônia. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v.7, n. 14, p. 151-184, mar./ago. 1987, p. 163-166.

Maria Conga e o clérigo Francisco andavam amancebados. O conceito procedia do fato de o “dito padre a velar e estimar”, tendo Silvestre visto algumas vezes a preta brigar com seu senhor, que a trazia junto com ele para ouvir missa na capela do denunciante.³⁵

José Ribeiro também depôs ao visitador eclesiástico. Não só confirmou a denúncia de Silvestre, como ainda deu mais detalhes sobre o caso. Foi por meio de um mulato barbeiro, escravo do padre denunciado, que soube do unguento comprado por Maria Conga. A preta teria revelado a compra da substância pelo preço de 10 oitavas de ouro após se envolver numa briga, “por causa de zelos e ciúmes”, com uma outra cativa de seu amásio, chamada Gracia. Segundo o denunciante, há muitos anos que o padre era infamado de ter trato ilícito com a acusada, remontando ao tempo em que ela ainda estava casada. Após receber a alforria, Maria Conga passou a ser identificada como Maria de Menezes, adotando então o sobrenome de seu ex-senhor, procedimento comum entre os/as egressos/as do cativo. Passou então a governar a casa de seu amásio, se dispondo como senhora, andando “sempre bem vestida e calçada” e “tendo mando sobre todos os escravos do dito padre não só no respeito da casa, mas ainda indo à roça a dispor todo o serviço dela”.³⁶

O sacerdote Pedro da Costa Lima desacreditou os testemunhos dos mineradores. Segundo ele, o denunciante José Ribeiro era inimigo de Francisco, pois “tinha nesse tempo ódio mortal ao dito padre, e este a ele”. Ainda assim o visitador não teve dúvidas com relação à culpa de mancebia e ordenou a prisão do padre Francisco, sendo obrigado a assinar termo de separação de sua ex-escravizada. Maria Conga negou a culpa de feitiçaria e foi admoestada e absolvida por falta de prova legal.³⁷

Concubinatos não foram incomuns nas Minas colonial; muito pelo contrário, constituíam uma forma de relação conjugal bastante corriqueira. Nas Devassas a maior parte das acusações registradas dizem respeito a casos de mancebia e trato ilícito, como já informamos.³⁸ E clérigos também não passaram incólumes aos tratos ilícitos com mulheres e,

³⁵ AEAM, *Devassas 1733(2º)*, fl. 92v-93. É importante ressaltar que a maioria dos documentos utilizados em nossa pesquisa constituem denúncias (acusações). São raros os registros do testemunho dos próprios acusados, ocorrendo somente nas poucas sentenças sobre os delitos de práticas mágicas emitidas pelo Juízo Eclesiástico (mas de forma bem concisa) e nos raros processos do Santo Ofício. Assim, estamos nos referindo, na maior parte das citações ao longo do texto, essencialmente aos trechos das denúncias, o que pode, em diversos momentos, levar à impressão de que os denunciantes confirmam, por si só, a veracidade das acusações, ou seja, dos supostos fatos. As fontes constituem, assim, registros indiretos, devendo ser analisadas como “filtros deformadores da realidade”, conforme nos ensina Carlo Ginzburg. O que não pressupõe, obviamente, negar a sua importância enquanto documentos históricos. GINZBURG, Carlo. *O inquisidor como antropólogo*, p. 209.

³⁶ AEAM, *Devassas 1733(2º)*, fl. 98-98v, 99v.

³⁷ *Ibid.*, fl. 102, 106-106v.

³⁸ Sobre o concubinato nas Minas setecentistas, ver FIGUEIREDO, Luciano. *Barrocas famílias*; FURTADO, Júnia. *Chica da Silva e o contratador dos diamantes*; LEWKOWICZ, Ida. *Concubinato e casamento nas Minas*

em alguns casos, homens.³⁹ Tampouco extraordinário era o uso de substâncias diversas para atrair e conquistar parceiras, bem como parceiros amorosos, sendo usados tanto por homens quanto por mulheres de diversas condições e qualidades, conforme amplamente documentado e discutido pela historiografia brasileira.⁴⁰

O que desperta atenção na denúncia contra a preta Maria Conga não é o fato de andar concubinada com seu senhor, um clérigo, nem a indicação que tenha recorrido a um unguento com poderes mágicos para fins amatórios, mas sim o poder que a liberta passou a exercer no âmbito da casa e da roça de seu amásio. A relação conjugal entre os dois era notória: Francisco velava e estimava sua ex-escravizada, trazendo-a publicamente em sua companhia. Ela andava bem vestida e calçada, sendo que até se alterara algumas vezes com o amásio. A liberta era quem administrava a casa, as terras e os cativos de Francisco.

O prestígio e o poder alcançados por Maria Conga foram certamente conquistados ao longo de vários anos, remontando ao tempo em que ainda era cativa e casada. O trato ilícito com o senhor acabou culminando, após a morte de seu marido, no concubinato e em sua alforria. Não sem percalços, já que a preta se envolvera, por ciúmes, numa briga com uma outra escravizada da casa. Não sabemos se de fato comprara o unguento mágico para conquistar as vontades de seu amásio. O visitante não identificou elementos suficientes para pronunciá-la por feitiçaria, mas tais práticas, os chamados feitiços amatórios, eram bastante conhecidas no mundo colonial luso-atlântico. O preço de 10 oitavas de ouro (cerca de 15 mil-réis) supostamente pago pela substância amorosa não era tão módico naquela época, ainda mais para uma cativa. Mesmo que tenha sido absolvida desta acusação por falta de prova legal, o que não

Setecentistas; CERCEAU NETTO, Rangel. *Um em casa de outro: concubinato, família e mestiçagem na comarca do Rio das Velhas (1720-1780)*. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: PPGH/UFMG, 2008.

³⁹ Sobre o envolvimento de clérigos com os delitos de concubinato e sodomia em Minas Gerais colonial, de modo específico, e em outras partes da América Portuguesa, ver: VILLALTA, Luiz Carlos. *A torpeza diversificada dos vícios: celibato, concubinato e casamento no mundo dos letrados de Minas Gerais*. 1993. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1993; SOUZA, Laura de Mello e. *Desclassificados do ouro: a pobreza mineira no século XVIII*. 5. ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2017. p. 226-230; MENDONÇA, Pollyanna Gouveia. *Sacrílegas famílias: conjugalidades clericais no bispado do Maranhão no século XVIII*. 2007. 168 f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2007. GOMES, Veronica de Jesus. *Vício dos clérigos: a sodomia nas malhas do Tribunal do Santo Ofício de Lisboa*. 2010. 225 f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010.

⁴⁰ FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 51. ed. São Paulo: Global, 2006. p. 406-409; SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*, p. 227-242; FIGUEIREDO, Luciano. *O avesso da memória*, p. 171-181; VAINFAS, Ronaldo. *Moralidades brasílicas: deleites sexuais e linguagem erótica na sociedade escravista*. In: SOUZA, Laura de Mello e (org.). *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América Portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. v. 1. p. 221-274.

foi incomum nas denúncias de feitiçaria registradas pelas autoridades eclesiásticas,⁴¹ é inegável a associação feita pelos denunciante entre o feitiço usado pela preta e o poder alcançado sobre o seu ex-senhor. A conexão estabelecida pelos dois depoentes mineradores entre a mobilidade alcançada pela acusada, decorrente da mancebia com seu então senhor, e o universo das práticas mágicas aponta não só a existência de um imaginário do sobrenatural, como também as possibilidades de intervenção no mundo natural abertas às mulheres negras por meio da feitiçaria.

Usados quase que exclusivamente pelas mulheres, os feitiços amorosos serviam para atrair parceiros, conquistar favores e presentes, garantir a fidelidade do cônjuge ou amante; enfim, dominar vontades e paixões da pessoa desejada. Já mencionamos brevemente o caso da preta forra Catarina de Sousa Rego, moradora na freguesia de Rio Acima, “tida e havida por feiticeira” e que foi acusada de “ligar” com feitiços seu antigo senhor, o alferes Manuel de Sousa Rego, com quem esteve amancebada. Retornando para as “Ilhas”, de onde era natural, Manuel chegou a escrever para um seu genro nas Minas pedindo-lhe que “falasse com a dita negra para que o desligasse”. De nação mina, a forra também foi acusada de matar dois escravizados com feitiços, além de andar concubina com um crioulo chamado Félix. Por falta de prova concludente foi absolvida da acusação de feitiçaria, mas o visitador determinou que fosse “admoestada com todo o rigor por juramento”.⁴² Catarina, tal como Maria Conga, teve uma relação amorosa com seu senhor, de quem obteve a alforria e o sobrenome, e ambas foram acusadas de recorrerem a feitiços para conquistar vontades e ascenderem socialmente.

Estas pretas não estavam sozinhas. Outras mulheres negras, principalmente forras, foram também acusadas de fazerem feitiços amorosos. Na freguesia de Carijós, a preta forra Josefa Doce usava de vários ingredientes e “superstições” para que os homens lhes dessem dádivas, expediente semelhante ao usado pelas pardas libertas Teresa e Rosa em Mariana. E em Prados, a preta coartada Rosa Gonçalves foi acusada de torrar beija-flores no fogo e usá-los no preparo de comidas que oferecia a homens brancos, “para com isto granjear fortuna”.⁴³

No arraial do Suassuí, em Congonhas do Campo, uma Rosa crioula foi acusada de ir dançar com o demônio ao pé de uma cruz “para ter boa fortuna com os homens, com quem tratasse ilicitamente, para lhe darem muito ouro e saias”. A denunciada vivia há muitos anos

⁴¹ Em muitas denúncias de feitiçaria os acusados não foram pronunciados e em outras tantas foram absolvidos por falta de prova ou simplesmente admoestados. É o caso, por exemplo, da mulata Lourença, Antônio crioulo, Catarina de Sousa Rego, Antônio Julião e da negra forra Ana, todos inocentados da culpa de feitiçaria. AEAM, *Devassas 1722-1723(1º)*, fl. 84, *Devassas Z-8*, fl. 100, 130v, *Devassas Z-12*, fl. 54, 80.

⁴² AEAM, *Devassas Z-8*, fl. 122, 130v.

⁴³ AEAM, *Devassas Z-6*, fl. 67, 145; ANTT, TSO/IL, *Caderno do Promotor n.º 121*, fl. 205v-206v.

“de portas adentro” com seu senhor e, ao contrário das negras acima, foi pronunciada com a prisão. Além da gravidade das denúncias, que mencionam danças, e possivelmente pacto, ela também “andara ensinando a outras as mesmas coisas diabólicas para o mesmo fim”. O senhor e amásio foi pronunciado em primeiro lapso pela culpa de concubinato e obrigado a vender sua escravizada dentro de oito dias.⁴⁴

Moradora em Vila Rica, Florência do Bonsucesso foi acusada de usar “feitiçarias para provocar alguns homens a usarem mal dela”. A suposta feiticeira ia a encruzilhadas, invocava o demônio e lançava cravões pelo caminho de que “resultava vir o homem que ela queria logo de manhã bater-lhe a porta e dar-lhe o dito que ela lhe pedira, como também desonestasse com ela”. Tratando-se ilicitamente com Pedro de Araújo, usava de feitiçarias “para o ter certo de sua mão e o fazer andar desvelado”, e numa disputa com Vitória Gomes, mulher branca, foi apontada como a responsável pela morte de seis cativos da rival. Segundo o denunciante Manuel de Figueiredo, homem pardo e livre, a acusada lhe mostrou uma oração que era usada “para que os homens lhe quisessem bem”. Citado por outras três testemunhas, Manuel disse que o tentaram subornar para que confirmasse ao visitador a existência na casa da acusada de uma arca com uma criança morta dentro, da qual se cortava pedaços para serem usados nos feitiços. Os testemunhos contraditórios suscitam alguma dúvida sobre a veracidade da acusação, mas não parece improvável que Florência tenha recorrido a algumas práticas mágicas para conquistar os homens que desejava e afastar as possíveis rivais.⁴⁵

Conforme Laura de Mello e Souza, orações e cartas de tocar eram comumente usadas pelas mulheres para fins amatórios em várias partes da Colônia e na capitania mineira não foi diferente.⁴⁶ Águeda Maria, mulher parda moradora no Taquaral, freguesia de Antônio Dias, foi acusada de possuir “um papel com algumas palavras e cruces que ela dizia servir para tocar em homens para terem com eles tratos ilícitos e cópula”. Queimado pelo minerador soteropolitano Manuel Lima, o papel continha pinturas, orações, cruces e diversas palavras. Com Mariana Carvalho, uma preta forra infamada de feiticeira na então vila de Ribeirão do Carmo, foi apanhada uma carta de tocar, e a negra Josefa teria solicitado o mesmo objeto a um mulato da

⁴⁴ AEAM, *Devassas Z-6*, fl. 58-60v, 67, 145. Segundo o sapateiro José Pacheco Correia, Rosa teria sido alforriada por José da Silva Costa, seu senhor e concubino. Mas na pronúncia a crioula aparece como cativa e o referido José da Silva assinou termo comprometendo-se a vendê-la, conforme mencionamos acima. *Ibid.*, fl. 59, 60.

⁴⁵ AEAM, *Devassas 1731(Iº)*, fl. 74-76v. A acusada é também citada como Florência da Assunção. Optamos por utilizar o sobrenome indicado no corpo do texto por ser a forma mais comum com que Florência é referida por outros autores. Ver, entre outros, SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*, p. 203; FIGUEIREDO, Luciano. *O avesso da memória*, p. 96-97; NOGUEIRA, André Luís Lima. *Entre cirurgiões, tambores e ervas: calunzeiros e curadores ilegais em ação nas Minas Gerais (século XVIII)*. Rio de Janeiro: Garamond, 2016. p. 77.

⁴⁶ SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*, p. 229-230.

região. Bem perto dali, no distrito de Passagem, uma escravizada chamada Madalena ofereceu ao alfaiate Inácio Pinto “uma oração para ler e para lhe trasladar chamada São Marcos, com várias cruces nela”. A denúncia não indica qual era a finalidade da oração, mas o papel assemelha-se ao encontrado com Águeda Maria e que servia para conquistar homens.⁴⁷

Um exemplo bem ilustrativo de como os feitiços amorosos eram práticas recorrentes nas Minas é o caso da crioula forra Caetana Maria de Oliveira, moradora em Mariana. Obrigada por seus confessores, Caetana acabou se confessando ao Santo Ofício em dezembro de 1770 por ter caído em erros contra a santa fé católica. Desesperada com as traições e os maus-tratos de seu marido, a liberta recorreu aos conselhos de alguns moradores da cidade, entre eles uma crioula cativa homônima e uma parda forra chamada Maria de Jesus, que lhe ensinaram “superstições” diversas para obter a fidelidade do cônjuge. As dicas eram variadas: passar um ovo cozido entre as pernas e oferecer ao marido; colocar debaixo do pote de água uma parte da camisa em que tivesse caído sêmen do amásio; e dar de beber ao cônjuge água em que tivesse lavado as axilas, cabeça e mãos, e com algumas raspas de unhas.

As ações não surtiram o efeito desejado e Caetana acabou blasfemando contra Deus, Nossa Senhora da Conceição e Santa Isabel, “dizendo que a tinham enganado em lhe dar marido tão mal”. Desacreditou os padres confessores que lhe “obrigaram a casar para ela se livrar da má vida em que vivia” e chegou a dizer que “bem faziam os negros da Costa da Mina que não criam em Deus verdadeiramente”.⁴⁸ O fato de ter recorrido a ações supersticiosas para conquistar o amor e a fidelidade de seu marido e de ter sido aconselhada por ao menos cinco conhecidos, entre eles uma escravizada e uma liberta, aponta como as práticas mágicas de conquista de vontades não eram incomuns na capitania mineira.

Mas a feitiçaria amorosa não era de forma alguma exclusiva às mulheres negras. Tanto em Portugal quanto na América Portuguesa tais práticas mágicas eram difundidas também por mulheres brancas. É o caso, por exemplo, de Isabel de Menezes, viúva branca do Reino, acusada de oferecer à liberta crioula Ana de Faria uma “narigada de pó de caveira de defunto” que deveria ser colocada na comida dos homens, atraindo-os aos seus “apetites desordenados”. Em Campanha, Teresa, mulher de um oficial de ourives, ensinou à carijó Isabel a prática de coar cinza por uma peneira para o lado da nascente com a finalidade de apaziguar os ciúmes do marido.⁴⁹ Tais práticas eram bem conhecidas em Portugal e bastante arraigadas entre as

⁴⁷ AEAM, *Devassas 1731(1º)*, fl. 4, *Devassas 1722-1723(1º)*, fl. 44, 61, 185.

⁴⁸ ANTT, TSO/IL, *Caderno do Promotor n.º 129*, fl. 230-230v.

⁴⁹ ANTT, TSO/IL, *Caderno do Promotor n.º 109*, fl. 13, *Caderno do Promotor n.º 116*, fl. 151-151v.

mulheres naturais do Reino. Faziam parte do complexo universo mágico europeu e se espalharam além-mar com os colonos e colonas portuguesas, onde foram apropriadas por variados agentes.⁵⁰

Tais feitiços também não eram estranhos aos homens, apesar de aparecerem associados com mais frequência ao gênero feminino. Alguns acusados são implicados em práticas mágicas com finalidades sexuais, entre as quais se destacam as bolsas de mandinga, cujo porte servia, entre outras coisas, para conquistar mulheres. Em Congonhas do Campo, o bastardo Antônio da Silva usava “de coisas supersticiosas para o fim de conseguir mulheres por artes diabólicas para fins torpes e desonestos”. O bastardo tinha em seu poder uma cédula com letras vermelhas, que se dizia ser sangue, comprada a um cabra chamado Inácio, reputado mandingueiro da região. Na mesma freguesia, o volante Antônio de Aguiar não somente trazia consigo uma bolsa de mandinga pendurada no pescoço, como as vendia a quem procurasse. O objeto lhe dava o poder de “entrar em casa de qualquer mulher, estando com as portas fechadas, e tirá-la para fora sem que ninguém o sentisse”. Em Campanha, um negro cativo chamado Manuel confessou ter comprado uma bolsinha a outro negro com o intuito de “sujeitar para o apetite carnal aquela mulher que quisesse, e [...] para fazer experiência falara uma vez a uma mulher a quem nunca falara e [...] logo a teve pronta”. Já Luiz Pinheiro, morador no arraial de São José da Vila do Príncipe, possuía uma carta de tocar e a teria usado para deflorar uma moça crioula da mesma paragem.⁵¹

Na freguesia de Itaverava ocorreu um dos casos mais peculiares de feitiçaria com finalidades sexuais envolvendo um indivíduo masculino. Um cabra escravizado chamado José foi acusado de usar uns pós brancos para atordoar e estuprar mulheres. Uma das vítimas afirmou que foi levada sem perceber para uma capoeira onde José “fez dela o que quis e vindo ela em si entrou a chamar contra ele que o tal a tinha apanhado contra sua vontade com uma mezinha que lhe botara que ficara louca”. Segundo outra testemunha, o cabra “usava há muito tempo de efeitos diabólicos para dormir com mulheres que por bem não queriam dormir com ele”.⁵²

Apesar de se difundirem por amplos estratos sociais, o uso de amuletos para proteção e conquista de vontades responderam, conforme já mencionado, por apenas 7,9% das práticas

⁵⁰ FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala*, p. 407; SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*, p. 227-228; BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*, p. 98-115.

⁵¹ AEAM, *Devassas Z-6*, fl. 56v-59, *Devassas Z-4*, fl. 11-11v; ANTT, TSO/IL, *Caderno do Promotor n.º 121*, fl. 76.

⁵² ANTT, TSO/IL, *Caderno do Promotor n.º 121*, fl. 73-73A.

mágicas nas Minas colonial.⁵³ Ainda assim, representam o quarto delito mais registrado, atrás das práticas curativas, feitiçaria e adivinhação. Sendo que bolsas de mandinga, cartas de tocar,⁵⁴ cédulas, papéis escritos e patuás foram os objetos arrolados. Importante destacar que alguns desses artefatos cumpriam outras funções, como proteção corporal, sorte e fortuna. Os homens (83,6%), negros (68,5%) e escravizados (27,4%) foram os mais implicados, mas há um percentual significativo de homens brancos livres (31,5%), o que aponta não só a característica mais masculina dessas práticas mágicas, como sua constituição enquanto artefatos híbridos e mestiços.

Mas se o uso de amuletos para proteção e domínio de vontades era mais comum entre os homens, isso não quer dizer que as mulheres não tivessem as mesmas preocupações. De fato, objetos que visavam proteger o corpo de agressões, tiros e violências físicas diversas aparecem quase que exclusivamente associados aos sujeitos masculinos. É o caso, por exemplo, das bolsas de mandinga, onde encontramos apenas três registros relacionados a mulheres num universo total de 38 casos. O mesmo ocorre com os patuás, cuja função é essencialmente protetiva e que não aparecem, nas fontes analisadas, associados a uma única mulher: são 11 casos, todos de acusados masculinos. Por outro lado, as mulheres disputam com os homens o uso das cédulas e cartas de tocar, objetos com finalidades principalmente sexuais e amorosas: elas estão envolvidas em 1/3 destas práticas. O pequeno número de acusadas pelo uso e porte de amuletos se deve, a nosso ver, à forma como as suas práticas de conquista de vontades foram registradas, enquadradas quase sempre como feitiços. Ou seja, as mulheres, principalmente as pretas, eram vistas como potenciais feiticeiras, mais fracas e vulneráveis às tentações do demônio.⁵⁵

⁵³ Esse percentual não se distancia muito do encontrado por outros autores. Para André Nogueira, os casos de bolsa de mandinga e magia do amor representaram 6,6% das práticas mágicas nas Minas setecentistas. Igor Carvalho menciona 7% a 10% de práticas de proteção e filtros de amor entre 1721 e 1800, enquanto Larissa Pereira obteve o percentual de 7,6% de registros de bolsas, patuás e cartas de tocar no período de 1748 a 1821. NOGUEIRA, André. *A fé no desvio*, p. 135; CARVALHO, Igor. *Lavras enfeitizadas*, p. 76-77. PEREIRA, Larissa. *Faces do Feitiço*, p. 109.

⁵⁴ Segundo Luciano Figueiredo, as cartas de tocar eram “escritos com orações que julgavam servir para aproximar-se da pessoa desejada”. FIGUEIREDO, Luciano. Mulheres nas Minas Gerais. In: DEL PRIORE, Mary (org.); PINSKY, Carla Bassanezi (coord. de textos). *História das mulheres no Brasil*. 10. ed. São Paulo: Contexto, 2013. p. 162.

⁵⁵ O historiador Marcus Vinicius Reis detalha o processo de construção do gênero da mulher feiticeira na América Portuguesa a partir do final do século XVI com a Primeira Visitação do Santo Ofício (1591-1595). Contudo, o autor não aprofunda o aspecto racial das mulheres denunciadas, talvez porque a maior parte delas, naquele contexto histórico, fossem originárias de Portugal. Com o avanço do processo de colonização e expansão da quantidade de africanos e descendentes escravizados e libertos, as acusações de feitiçaria recaíram principalmente sobre as mulheres negras, como ocorreu nas Minas colonial. REIS, Marcus Vinicius. *Descendentes de Eva: práticas mágico-religiosas e relações de gênero a partir da Primeira Visitação do Santo Ofício à América portuguesa (1591-1595)*. Curitiba: CRV, 2019. p. 119-160.

Se práticas e objetos mágicos de conquista afetiva e sexual se difundiam entre diversos sujeitos nas Minas colonial, para as mulheres negras os feitiços amatórios podem ter adquirido uma importância também social e econômica, principalmente em relações conjugais não oficializadas, como nos casos supracitados. Infamada feiticeira no arraial de Santo Antônio de Mouraria, próximo à vila de Sabará, a preta forra Micaela Alves não só mantinha trato ilícito com um Manuel Pires, como também se beneficiava do trabalho dos escravizados pertencentes ao amásio.⁵⁶ A denúncia não explicita se a relação entre os dois era resultado dos feitiços realizados pela forra, mas Micaela pode ter percebido as vantagens (obtenção de favores e mobilidade social) propiciadas pelo afeto do amante e quiçá por suas práticas mágicas. Tal como Maria Conga, a liberta utilizava-se da mão de obra cativa pertencente a seu concubino. Contar com o trabalho de escravizados, ainda que não fossem seus, podia constituir uma vantagem interessante para essas mulheres alforriadas afirmarem socialmente sua condição jurídica e se distanciarem cada vez mais do universo do cativo.

Moradora em São Miguel do Piracicaba, a preta Agostinha Rodrigues Pinto foi denunciada ao Santo Ofício em meados de 1756 por ter “ligado” seu antigo senhor, o alferes Simão Peixoto de Magalhães. Agostinha se “tratava amigavelmente” com Simão até ele se casar com Luzia Francisca de Macedo, a autora da denúncia. Com medo de ser abandonada pelo alferes após o casamento, a preta teria lhe oferecido uma panela de comida com feitiços. A vítima passou então a sentir “vários delírios e impertinências que com o tempo se lhe aumentaram”. Três anos mais tarde, o nome da acusada reapareceu numa visita eclesiástica. Simão já havia falecido, provavelmente em decorrência dos supostos feitiços de sua ex-escravizada. Antes de morrer, o alferes teria ficado muito doente e sua mulher chegou a recorrer a um negro curador de feitiços da região, cativo do padre Francisco Ribeiro Ribas. Uma das testemunhas afirma que Simão, após adoecer, teria vendido a sua então escravizada, que já aparece como forra na denúncia ao visitador. Presa depois da acusação na devassa, Agostinha recorreu ao Juízo Eclesiástico, onde foi absolvida do crime de feitiçaria. Alegou em sua defesa que os principais envolvidos na denúncia eram seus inimigos e parentes dos mesmos. Apesar de não haver nenhuma referência nos documentos consultados à forma como a acusada obteve a sua alforria, tudo indica que a fama de feiticeira tenha contribuído para que alcançasse a liberdade.⁵⁷

⁵⁶ AEAM, *Devassas 1733(1º)*, fl. 78-78v, 84v.

⁵⁷ ANTT, TSO/IL, *Caderno do Promotor n.º 121*, fl. 75; AEAM, *Devassas Z-9*, fl. 7v-8, 9, 10-10v, 17v, *Juízo Eclesiástico 1748-1765*, fl. 106. Nos documentos episcopais, a acusada é referida como “Agostinha Pinta” e

A feitiçaria como um instrumento de conquista de vontades e mobilidade social integrava concretamente o universo cultural das mulheres negras. Um caso bastante ilustrativo das potencialidades das práticas mágicas como mecanismos de reordenamento das relações de poder por meio de intercursos afetivos e sexuais é o da negra Teresa, escrava de Gabriel da Silveira, ambos moradores na freguesia de Camargos no início dos anos 1720. Acusada de usar feitiços tanto para matar como atrair vontades, a negra teria assassinado o próprio marido e também uma crioulinha de um dos denunciante. Ela andava junto com o escravizado Miguel Pereira, o Anun, que carregava a fama de feiticeiro; fazia curas e adivinhações com a autorização de seu senhor. Segundo o minerador português Luís Vieira da Mota, Teresa dava feitiços a seu senhor “para lhe fazer querer bem” e este então fazia

excessos pela dita negra e não pode comer sem ser com ela à mesa, e que anda concubinado com ela, e em [ileg.] ocasião dissera o dito senhor a ele testemunha, que a dita sua escrava Teresa lhe tinha dado feitiços de que estivera mal, e [tais] feitiços lhe tem feito, que o dito seu senhor lhe faz todas as vontades e está para a forrar e lhe tem comprado escravos para a dita negra.⁵⁸

Teresa conseguiu inverter, supostamente por meio de suas práticas mágicas, a relação senhor/escrava, ainda que no âmbito do espaço doméstico, pois Gabriel lhe fazia “todas as vontades”, não comendo sem a sua presença à mesa. A negra conseguiu não só a promessa da obtenção da carta de alforria, como também do recebimento (pasmem!) de alguns escravizados, mesmo sendo ainda cativa. Segundo Nogueira, este caso aponta uma “fantástica inversão de posição”, uma estratégia de reordenamento das relações de poder a partir da feitiçaria. Mas esta inversão não ocorre por meio do rompimento direto com o domínio senhorial e da negação da ordem escravista, mas sim pela adaptação às estruturas vigentes de poder.⁵⁹ Adequação que se dá, neste caso, no âmbito do domicílio, no espaço da relação afetiva e conjugal cotidiana entre senhor e escravizada. Não podemos esquecer, conforme nos aponta Vanda Lucia Praxedes, que o domicílio “é um espaço hierarquizado, onde se travavam relações de poder, confrontos e negociações”.⁶⁰

De alguma forma, Teresa conseguir se impor às vontades de seu senhor e estava prestes a alcançar conquistas nada desprezíveis para uma cativa, como a alforria e a aquisição de

“Agostinha Rodrigues Pinta”. A sentença no livro do Juízo Eclesiástico encontra-se bastante apagada, portanto só conseguimos transcrever uma pequena parte do documento.

⁵⁸ AEAM, *Devassas 1722-1723(1º)*, fl. 38v.

⁵⁹ NOGUEIRA, André. *A fé no desvio*, p. 46.

⁶⁰ PRAXEDES, Vanda Lucia. Mulheres forras, chefes de domicílio em Minas Gerais, Brasil (1770-1880). *The Latin Americanist*, v. 56 (4), p. 11-32, dez. 2012, p. 17.

escravizados, o que lhe permitiria não somente mudar a sua condição jurídica, como também afirmar socialmente a sua nova posição como liberta. Mesmo que tais promessas não tenham se efetivado, a negra ditava ordens ao senhor. Aqui, o reordenamento das relações de poder, que se dá por meio do intercuro afetivo e sexual, parece estar diretamente vinculado ao conhecimento de certas práticas mágicas e à pecha de feiticeira. Afinal, Gabriel devia temer os feitiços de sua escravizada e concubina, uma vez que já tinha experimentado os seus efeitos.⁶¹

Infelizmente não sabemos o desfecho desta história, se Teresa conseguiu ou não a alforria, bem como os cativos prometidos pelo senhor e amásio. De todo modo, considerando outros casos envolvendo escravizadas e senhores, não seria algo tão extraordinário se ela de fato tivesse alcançado os seus propósitos. Nesse sentido, o registro da trajetória de uma outra cativa, moradora em Prados, corrobora essa ideia. Ao que tudo indica, uma mulata chamada Florência conseguiu a alforria por meio de suas relações afetivas e de seus feitiços. A mulata, juntamente com um crioulo seu irmão, eram infamados de feiticeiros, sendo acusados de provocarem muitas mortes. Duas vítimas fatais são citadas na denúncia ao Santo Ofício: Antônio de Sousa Portela, senhor de Florência e de seu irmão, e um pardo chamado Agostinho, casado com uma sobrinha dos acusados. A escravizada, que se relacionava com o alferes Domingos Rodrigues Dantas, com quem tinha “suas amizades e confianças”, teria enterrado uma panela de feitiços na porta da casa do pretendente quando soube que o mesmo desejava casar-se com outra mulher. Avisado do feitiço por um cativo, Domingos mandou chamar a mulata,

e disse-lhe o alferes, vem cá porca feiticeira para que tu enterrastes esta porcada aqui a minha porta, disse a denunciada assim, vosmecê não há de casar e eu ficar cativa toda a minha vida, ainda que eu saiba de ir para o inferno, e senão com os muitos remédios lhe ei de tirar a vida, disse o alferes, tira-me já isto daqui que eu já vou para a casa de teu irmão para hoje se te passar a carta de alforria, tirou a denunciada a panela de feitiços e foi com ela para a casa de seu senhor Antônio de Sousa Portela já defunto, e logo o alferes Domingos Rodrigues Dantas foi detrás dela a fazer com seu senhor para lhe passar a carta de alforria, e antes de se pôr o sol estava a dita a denunciada com a sua carta de alforria de mão, nesse tempo teria a denunciada de idade 15 ou 16 anos pouco mais ou menos.⁶²

⁶¹ “[...] e em [ileg.] ocasião dissera o dito senhor a ele testemunha que a dita sua escrava Teresa lhe tinha dado feitiços de que estivera mal”. AEAM, *Devassas 1722-1723(1º)*, fl. 38v. Ver também FIGUEIREDO, Luciano. *Peccata mundi*, p. 124.

⁶² ANTT, TSO/IL, *Caderno do Promotor n.º 130*, fl. 115v.

dito, não queria permanecer cativa durante toda a sua vida. Ao saber dos feitiços, o alferes, citado como “homem poderoso de bens e respeito”, correu para negociar a alforria da mulata com o referido senhor. Na carta não há, evidentemente, nenhuma menção aos feitiços nem à relação entre Domingos e Florência, sendo alforriada pelos “bons serviços” prestados a seu senhor- expressão corriqueira nesses documentos-, mas o nome do alferes aparece registrado com uma das testemunhas presentes no momento de sua assinatura.⁶³

Contudo, nem sempre os conflitos afetivos envolvendo magia tinham um final feliz. Em Rio das Pedras a preta forra Rosa da Silva, que teria desenterrado junto com Teresa Rodrigues, da qual falaremos adiante, “um cadáver para lhe tirarem as partes verendas e cabelos e outras coisas do corpo para fazerem seus feitiços”, foi acusada de matar Antônio Pereira Linhares, homem branco, com quem se tratava ilicitamente. Ao saber que Antônio havia firmado promessa de casamento com outra mulher, a forra teria dito que ele “não havia de casar com a mulher que pretendia e que somente casaria com ela, pois assim lhe tinha prometido”. Passado algum tempo, o pretendente “veio a morrer em pé de repente [...] e logo o corpo se lhe pôs em manchas roxas, o que se suspeitou ser veneno que se lhe tinha dado”. Seria um caso de assassinato por veneno, não fosse a fama de Rosa como feiticeira.⁶⁴

As denúncias contra Rosa e Florência, uma preta forra e a outra mulata escravizada, apontam como mulheres negras recorreram à determinadas práticas mágicas como forma de conquistar vontades e angariar benefícios diversos de seus amantes e concubinos. Às vezes a intenção era “simplesmente” ser bem tratada ou não sofrer castigos físicos do senhor. Em Passagem, Antônia, uma preta cativa, foi apontada como a responsável pela morte de algumas pessoas por meio de feitiçaria. Entretanto, uma das testemunhas afirmou que os feitiços de Antônia eram unicamente “para [o seu senhor] não ter ação de a poder castigar” e que não fazia mal com eles. Em Mariana, a escravizada Teresa confessou ao Santo Ofício ter recorrido a um negro mina para “que lhe desse algum remédio para dar a sua senhora para ficar mansa e não a castigar”, no que afirmou ter logrado êxito. Da mesma forma, na freguesia de Antônio Pereira, a cativa Luzia da Silva Soares, a Luzia Crioula, da qual falaremos mais detidamente no capítulo 4, foi acusada de provocar uma série de malefícios a seus senhores para escapar dos castigos que lhe eram impostos.⁶⁵

⁶³ ANTT, TSO/IL, *Caderno do Promotor n.º 130*, fl. 115v-116, 120. Após a alforria, a liberta passa a ser conhecida como Florência de Sousa Portela, adotando assim o sobrenome de seu ex-senhor.

⁶⁴ ANTT, TSO/IL, *Caderno do Promotor n.º 125*, fl. 67-67v.

⁶⁵ AEAM, *Devassas 1722-1723(1º)*, fl. 186; ANTT, TSO/IL, *Caderno do Promotor n.º 129*, fl. 528v, *Processo n.º 11.163*, fl. 1-96. Os feitiços para “amansar” os senhores não eram exclusivos às mulheres escravizadas, sendo usados também pelos homens cativos. É o caso do negro benguela Manuel da Rocha, que se untava com o suco de

Alcançar a alforria, ser bem tratada, andar bem calçada e vestida, governar a casa, comprar escravizados e joias, apartar-se do cativo e ascender socialmente eram alguns dos desejos dessas mulheres. A ascensão se dava principalmente no interior do segmento social em que a agente se situava, e não entre segmentos distintos. Segundo Ana Paula Pereira da Costa, o princípio de hierarquização característico das sociedades do Antigo Regime, que naturalizava as desigualdades entre os membros do corpo social, perpassava todos os estratos sociais. De acordo com a autora, era “a busca de distinção entre iguais que frequentemente comandava as aspirações de estima social”. Dessa forma, “assim como nos patamares mais elevados da pirâmide social havia nobres mais nobres do que outros, nas faixas intermédias havia forros e forros, e na base havia escravos e escravos”.⁶⁶

Portanto, não devemos pensar a mobilidade apenas como um deslocamento entre diferentes níveis e segmentos sociais. No caso da sociedade colonial desenvolvida na América Portuguesa- mas não só- a mobilidade estava muito mais relacionada às mudanças no interior dos próprios segmentos sociais, e não entre eles. Como bem apontam Roberto Guedes e Márcio Soares, “a busca de distinção social feita por escravos, forros e livres (mulatos e pardos inclusive) estava endereçada mais aos seus iguais ou aos de status inferior do que àqueles situados nas camadas sociais mais elevadas”. Assim, “as aspirações se restringiam ao interior do grupo ou ao estamento a que pertenciam”.⁶⁷ Para Guedes e Soares, pensar a ascensão entre os subalternos nesses termos torna-se algo muito mais complexo e dinâmico.

O relacionamento afetivo com homens brancos, livres e de melhor condição social poderia constituir uma via de acesso, principalmente para as escravizadas e libertas, à conquista e manutenção da liberdade, ou seja, de alguma mobilidade. Nesse sentido, os feitiços funcionavam como importantes instrumentos para se estabelecer e manter relacionamentos sexuais e amorosos, pois serviam tanto para conquistar, quanto para “prender” e até punir os parceiros, invertendo as relações de poder e reordenando as posições de senhor/escrava. De forma paradoxal, mas dialética, a fama de feiticeira provocava, como bem atentou Laura de

um pau do mato para não ser castigado pelo senhor. AEAM, *Devassas* Z-8, fl. 96v. Segundo Laura de Mello e Souza, a prática dos cativos em raspar a sola dos sapatos dos senhores para abrandá-los e impedir que lhes batessem foi frequentemente usada por toda a Colônia. Em Minas Gerais muitos acreditavam no poder semelhante de uma raiz de trigo encontrada nos brejos. SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*, p. 206.

⁶⁶ COSTA, Ana Paula. Mobilidade, compadrio e clientela no Antigo Regime, p. 3.

⁶⁷ GUEDES, Roberto; SOARES, Márcio de Sousa. Tensões, comportamentos e hábitos de consumo na sociedade senhorial da América portuguesa. In: FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima (org.). *O Brasil colonial 1720-1821*. v. 3. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014. p. 578.

Mello e Souza, certa histeria na camada senhorial, o que contribuía tanto para reforçar o poder mágico dessas mulheres quanto para justificar a perseguição e a violência contra elas.⁶⁸

O que temos sugerido até aqui, com base nas diversas denúncias, processos e sentenças registradas pelas instituições eclesiásticas e inquisitorial, é que o recurso às práticas mágicas, enquadradas como feitiçaria pelo discurso e imaginário demonológicos do século XVIII, como forma de interferir nas relações afetivas e sexuais, constituiu não somente um instrumento de adaptação e sobrevivência, usado de forma especial pelas mulheres negras, como também de manutenção do sistema escravista.

Parece não ter sido diferente o caso da parda liberta Josefa Maria Soares, moradora em Mariana, que foi acusada de, entre outras ações mágicas, usar pós de caveira no preparo de comidas que mandava aos homens com quem se tratava ilicitamente. Era acompanhada em suas práticas por duas parceiras, Teresa e Paula, ambas identificadas como cabra. A forra ainda mandava uma crioula sua chamada Eugênia buscar terra de sepulturas, miolos de cachorros pequenos, frangos e pombos, alguns pássaros e várias ervas para o preparo de seus feitiços.⁶⁹

Josefa tinha quatro cativas – Teresa, Eugênia, Josefa e Albina (esta última foi quem fizera a denúncia) –, número considerável para uma ex-escravizada. A acusação não informa quais eram as suas atividades econômicas. Porém, se ganhava presentes e ouro de seus amásios (ou seriam clientes?); e se esses ganhos estavam relacionados aos feitiços que realizava, era provável que ela mesma e muitos ao seu redor vissem sua fortuna como decorrente de seus conhecimentos mágicos e de sua fama de feiticeira. Porém, não podemos ignorar as intenções da denunciante, sua escravizada Albina. Em suas palavras, o fato de ser cativa a impedia de se afastar daquelas malfeitorias, que continuamente faziam “sua senhora com as suas camaradas, e se estivesse na sua liberdade fugiria de semelhante casa”. Esta não era a primeira vez que ela denunciava sua senhora, pois revelou ter feito a mesma acusação no ano anterior. Albina, que também era parda, talvez visse na acusação de feitiçaria contra Josefa uma forma de conseguir a tão sonhada alforria. Assim, as prováveis intenções da cativa colocariam em dúvida a validade da denúncia, não fosse o fato dela apontar nominalmente outras duas mulheres envolvidas e cinco testemunhas.⁷⁰

Outro caso bastante ilustrativo de como as práticas mágicas de inclinação de vontades representavam uma alternativa interessante para as mulheres negras na capitania mineira é o da

⁶⁸ SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*, p. 205.

⁶⁹ ANTT, TSO/IL, *Caderno do Promotor n.º 129*, fl. 133.

⁷⁰ *Ibid.*, fl. 133-133v.

meretriz Paula Maria da Conceição, mulher parda e solteira que se denunciou ao Santo Ofício em junho de 1775. Ao queixar-se de certo amásio que não lhe pagou, a meretriz recebeu de Antônio Julião, pardo e casado, uma oração e algumas dicas supersticiosas para que não ficasse no prejuízo. Em outra ocasião, intentando casar-se, recorreu a uma preta parteira e adivinhadora chamada Domingas, que lhe deu “certa água para se lavar e borrifar a casa”.⁷¹

A vida de Paula enquanto meretriz, o que ela mesma declara em sua denúncia, devia ser marcada pela instabilidade, violência, pobreza e perseguição. Se sobrevivia de seus serviços sexuais, o não pagamento por parte de algum “amásio” poderia trazer dificuldade financeira. Daí sua queixa ao também pardo Antônio Julião, que lhe ofereceria algumas soluções mágicas. Se o recebimento da dívida parecia difícil por meios naturais, por que não recorrer ao sobrenatural? Do mesmo modo, foi com Domingas, uma preta forra de nação angola, que procurou os meios necessários para casar-se com quem desejava. Assim, as práticas mágicas poderiam tanto lhe assegurar as condições de sobrevivência enquanto meretriz, como também garantir uma relação conjugal mais estável, além de uma vida menos vulnerável que aquela em que se encontrava. Se não possuía os conhecimentos mágicos necessários, recorreu àqueles/as que os detinham, fossem infamados ou não de feiticeiros. Como uma mulher parda, solteira e meretriz, Paula não somente conhecia como também compartilhava o cotidiano com aqueles agentes, pois integrava o estrato social da parcela mais “desclassificada” da população.

Assim como Paula, não era necessariamente preciso ter conhecimentos mágicos para conquistar vontades; afinal, podia-se sempre recorrer aos serviços daqueles que os detinham. Feiticeiras e feiticeiros negros atuavam nas Minas colonial oferecendo seus serviços mágicos, curando, adivinhando, prometendo fortuna e conquistando vontades.

Timótea Nogueira, mulher parda moradora em Pitangui, foi acusada de pactuar com o demônio e fazer “certo segredo para facilitar as mulheres aos homens para terem entre si cópula”, denúncia que resultou em sua prisão. Na freguesia de Santa Bárbara, Mariana da Maia, que alcovitava homens para a sua filha casada, teria acionado um negro feiticeiro para enfeitiçar seu genro, o pardo forro e carpinteiro Manuel Borges, que ficou tolhido e sem poder trabalhar. Em Itatiaia, uma calundzeira foi procurada para sanar o “defeito” de Ana Maria de Vasconcelos, que havia se deixado “levar da sua honra e virgindade”, e para que a mesma se casasse com Sebastião da Silva, o que de fato ocorrera pouco tempo depois. E em Antônio Dias, Luzia Angola, João Barbeiro e Juliana promoviam calundus com a presença de muitas pretas e mestiças, interessadas nas promessas de fortuna e nos pós de caveiras de defuntos que eram

⁷¹ ANTT, TSO/IL, *Caderno do Promotor n.º 129*, fl. 264-265.

usados “para domarem as vontades dos senhores e homens com quem têm trato ilícito, para estarem à sua ordem em tudo o que quiserem”.⁷² Assim, os feitiços no âmbito das relações afetivas podiam ser contratados com os agentes mágicos, sendo que alguns deles viviam quase que exclusivamente de tais serviços, como será discutido no próximo capítulo.

As práticas mágicas serviam também para solucionar disputas amorosas, sendo usadas para punir, afastar ou até mesmo eliminar possíveis rivais e inimigas. É o caso de Teresa Rodrigues, uma preta cativa de nação mina, que foi denunciada ao Santo Ofício em pelo menos duas ocasiões. Infamada de feiticeira, foi acusada de provocar malefícios e promover “danças ocultas”, agindo conjuntamente com outros dois parceiros: a preta forra Rosa da Silva, citada anteriormente, e o escravizado Manuel Mina. Na casa de Teresa se acharam “unhas, ervas e raízes, e pedacinhos de carne que parecia [*sic*] de gente”, ingredientes usados em suas ações mágicas. A escravizada foi acusada de fazer feitiços a uma crioula forra chamada Rita, que há mais de dez anos padecia de moléstia incurável pela medicina. A crioula, que antes de adoecer foi publicamente ameaçada e quase agredida, teria se envolvido com um sargento com o qual Teresa também se relacionava. Na ocasião da ameaça a denunciada teria dito à vítima “que sem pau nem pedra lhe havia de pagar” e indo esta última para sua casa logo perdera a fala de forma repentina.⁷³

Acusar rivais amorosas de feiticeiras, ainda que inexistisse qualquer indício ou fama pública, parece ter sido também uma estratégia de conquista adotada por algumas mulheres, como sugerem as denúncias contra as forras Vicência e Joana Florência. Moradoras em Mariana, ambas disputavam o relacionamento com Antônio Francisco Lopes. Estando “muito doente com sintomas diabólicos”, Joana queixou-se de Vicência, por causa dos ciúmes que dela tinha com seu amásio. De modo inverso, esta última acusou sua rival e inimiga de ter solicitado a uma escravizada sua vizinha que “lhe apanhasse algum traste para nele lhe fazer os feitiços”. Nenhuma das duas libertas foi pronunciada por feitiçaria, mas tanto Vicência quanto Antônio foram declarados culpados na acusação de mancebia, uma vez que este a tratava “como a sua concubina” e a tinha “por sua conta”.⁷⁴

No caso acima, ambas as forras não eram infamadas de feiticeiras, mas podem ter usado a acusação de feitiçaria como forma de punir e afastar a rival. De todo modo, as fontes apontam como certas práticas mágicas podiam ser acionadas para garantir um relacionamento

⁷² AEAM, *Devassas Z-12*, fl. 22, 67v, 71v, *Devassas Z-6*, fl.102v-103, *Devassas Z-10*, fl. 115.

⁷³ ANTT, TSO/IL, *Caderno do Promotor n.º 125*, fl. 65v, 66v, 67v-68.

⁷⁴ AEAM, *Devassas Z-6*, fl. 142-143v, 156.

estável, fosse conquistando o coração e as vontades do pretendente, fosse afugentando inimigas. Mesmo na condição de libertas, manter um relacionamento afetivo ou conjugal com um homem de melhor qualidade e condição econômica poderia trazer alguns benefícios e vantagens para essas mulheres. Afinal, como temos apontado, o fato de ser alforriada não significava necessariamente possuir melhores condições de vida.

A acusação de feitiçaria como forma de apartar relacionamentos foi também o expediente usado contra outra liberta em Vila Rica. Bárbara da Conceição, brevemente citada no capítulo anterior, teria contratado um negro feiticeiro do distrito de Passagem para dar cabo à vida de Estácio Ferraz de Sampaio. Segundo o depoimento da suposta vítima, a desavença com a forra procedia do fato de ter convencido um seu irmão a deixar de tratar-se ilicitamente com ela. A denúncia foi confirmada por outro homem, o português e solicitador de causas Antônio Ferreira Mendes. Contudo, as duas mulheres citadas na denúncia deste último não só negaram a denúncia, como afirmaram tratar-se de estratégia de Estácio para apartar a acusada de seu irmão. Bárbara escapou da denúncia de feitiçaria, mas foi pronunciada por ser “meretriz pública”, o que aponta como algumas mulheres foram associadas duplamente ao meretrício e à feitiçaria, tema que será discutido logo adiante.⁷⁵

A incriminação de feitiçaria funcionou como um mecanismo social de estigmatização e exclusão social das mulheres pretas e mestiças, vistas, não raro, como prostitutas, concubinas e feiticeiras. Isso ocorria principalmente quando essas agentes se envolviam com homens de qualidades distintas, tendo em vista a ilicitude e a reprovação social de relacionamentos nessas situações.⁷⁶ Simão Fernandes Silva, homem casado, tinha “bulhas e diferenças com sua mulher” por causa de Apolônia do Espírito Santo, uma preta forra com a qual tinha tratos ilícitos. Apolônia é apontada como feiticeira, pois comunicava-se “torpemente com o Demônio”. Pronunciada por concubinato, acabou escapando da acusação de feitiçaria, mas desperta atenção o fato de ter sido apontada duplamente como feiticeira e amante de um homem casado.⁷⁷ Ou seja, mulheres negras, relacionamentos sexuais ilícitos e práticas mágicas se imbricavam no imaginário colonial.

As acusações de feitiçaria no âmbito dos relacionamentos oficiais são bem mais raras. Em São João del-Rei, Maria de Ramos foi denunciada pelo próprio marido, o português Antônio

⁷⁵ AEAM, *Devassas Z-6*, fl. 125v-126, 130v-131v, 135.

⁷⁶ Segundo Júnia Furtado, havia um impedimento legal aos casamentos entre nubentes de qualidades diferentes. Por meio de processos de averiguação das origens dos nubentes, o Estado português atuava no sentido de proibir o casamento entre indivíduos de condições desiguais. FURTADO, Júnia. *Chica da Silva e o contratador dos diamantes*, p. 85.

⁷⁷ AEAM, *Devassas 1733(1º)*, fl. 88, 90, 108.

Gonçalves dos Anjos. Segundo o denunciante, a sua mulher lhe teria pedido para ir a um paiol sem necessidade, onde acabou encontrando “um novelo com unhas, agulhas, cabelos, cabeças de cobras e outras diabruras de que resultou ficou logo assombrado e gravissimamente [*sic*] enfermo, de sorte que chega a cair desacordado em terra”.⁷⁸ O visitador não deu maior atenção à breve denúncia do marido, talvez por associá-la a uma desavença entre o casal ou mesmo pela cor ou qualidade dos envolvidos. Por falta de provas, Maria de Ramos foi apenas admoestada.

Em Pitangui temos notícia de um dos casos mais curiosos de feitiçaria, e também calundu, envolvendo uma mulher parda casada com um homem branco. Brízida Maria de Araújo foi denunciada em fins de 1777 por Manuel Pacheco Correia, seu próprio filho. A denunciada organizava calundus, juntamente com o seu negro Roque Angola, ocasiões em que “davam a cheirar a todos os circunstantes certo ingrediente que tinham em uma folha de flandres e depois de os cheirar ficavam absortos e fora de si”.⁷⁹ Mesmo casada, a parda tinha uma relação bem próxima com o cativo Roque, a ponto de dormirem todos juntos na mesma cama: Brízida (que dormia no meio), seu marido João Pacheco Correia e o negro angola. Segundo Manuel,

sua mãe dizia e ensinava que as almas das pessoas que morriam se introduziam em os vivos que cá ficavam, e que a alma de uma filha da mesma que tinha falecido por nome Josefa se achava introduzida no corpo do dito Roque Angola, e que essa era o motivo porque amava o dito Roque, e lhe dava de mamar aos seus peitos, e o deitava consigo na mesma cama em que dormia com seu marido, ficando ela no meio, e que tendo algumas diferenças com seu pai por respeito de deitar-se na cama com o dito negro ela dizia que se com ele se não deitasse que havia de padecer grandes dores, motivo porque mandava ao tal negro pusesse a cabeça encostada sobre os peitos dela.⁸⁰

Entre outras coisas, desperta atenção a forma como a denunciada justificava a presença do cativo na cama do casal, bem como o fato de lhe oferecer os seios. Como calunduzeira, é provável que Brízida falasse a verdade, acreditando que a alma da filha falecida estivesse introduzida no corpo de Roque. A denúncia não nos permite afirmar que a justificativa fosse um ardil da mulher de João Pacheco no sentido de encobrir um relacionamento extraconjugal. Mas apesar de certa contrariedade do marido e do filho com uma relação no mínimo inusitada, a acusada conseguiu impor sua vontade. É inegável que a situação provocasse conflitos, pois em certa ocasião, ao ser encontrada no mato sozinha com o negro angola, foi agredida por João

⁷⁸ AEAM, *Devassas Z-11*, fl. 13v.

⁷⁹ ANTT, TSO/IL, *Caderno do Promotor n.º 130*, fl. 374.

⁸⁰ *Ibid.*, *ibid.*

e Manuel. Contudo, o fato de ser infamada de calunzuzeira e feiticeira pode ter atuado também como um fator limitador dessa violência, tendo em vista a crença em seus poderes sobrenaturais.

Brízida, uma mulher parda, conseguiu, com base em suas crenças e práticas mágico-religiosas, impor algumas condições no mínimo inusitadas a seu marido, um homem branco. Não se tratava de uma estratégia deliberada, como notamos nas ações de algumas escravizadas e forras acima mencionadas, mas de certa autonomia e poder conquistados por meio de sua liderança religiosa, que se estendia também a outras pessoas externas ao grupo domiciliar. Tal autonomia e poder precisavam ser reafirmados cotidianamente, num jogo de equilíbrio em que as normas e valores oficiais ou tidos como aceitáveis impunham-se, contrabalanceando constantemente.⁸¹ Daí a necessidade de justificar o injustificável, porque a acusada também dependia dessa precária correlação de forças com seus familiares no âmbito doméstico.

Para muitas das mulheres negras, as práticas mágicas podiam tornar menos penosa e árdua a vida nos arraiais, freguesias e vilas mineiras. Fossem escravizadas ou libertas, o recurso à feitiçaria facilitava a conquista de amantes de melhor condição, a estima e o bom trato do senhor, bens materiais, fortuna e ascensão social. O uso de feitiços com finalidades amorosas aponta como os relacionamentos afetivos e sexuais podiam contribuir para a realização dos sonhos e desejos dessas mulheres. Esta faceta da feitiçaria na capitania mineira e em outras partes da Colônia reforçou ao mesmo tempo a imagem das negras como mulheres impudicas, desonestas e escandalosas, ao contrário das mulheres damas. Daí também a associação frequente entre meretrício e feitiçaria, tema do próximo tópico.

2.3 Mulheres *públicas e escandalosas*: eram meretrizes, alcoviteiras e feiticeiras

Meretrizes “públicas e escandalosas” na vila de São João del-Rei: Paulina, “do gentio da terra”, e Mariana Custódia de Almeida. Essas mulheres foram denunciadas numa visita eclesiástica em 07 de agosto de 1763. Mariana carregava também a fama de feiticeira. Segundo o português Antônio Mendes Carneiro, homem casado e que vivia de sua roça, encontrando-se sua mulher “doente de parto”,

sucedeu ir-se enterrar o sangue do dito parto e que a dita Custódia se achara na função do tal enterro, e que para isso tinha pedido ansiosamente [...], e que depois se achara

⁸¹ Aqui estamos nos referindo principalmente à ideia foucaultiana de poder, ou melhor, poderes, entendidos como formas de dominação e sujeição locais, regionais, heterogêneas, com suas formas próprias de funcionamento e que devem ser pensadas a partir de suas especificidades históricas e geográficas. Para Foucault, “la solidez de las relaciones de poder es que ellas no terminan jamás, que no hay de un lado algunos y de otro lado muchos, ellas atraviesan en todos lados; la clase obrera retransmite relaciones de poder, ejerce relaciones de poder”. FOUCAULT, Michel. *Las redes del poder*, p. 66-67.

um embrulho de uma seda ou tafetá que se parecia com a da capa da dita Custódia e que no dito embrulho se achara um pouco de sangue do mesmo parto com unhas, cabelos, ossos e um espinho de ouriço-cacheiro, donde se originou a suspeita de ser a dita Custódia a que fez a dita embrulhada, por cujo respeito é hoje infamada de feiticeira.⁸²

Dos cinco depoentes contra Mariana, “a dita Custódia”, somente o capitão Dionísio Gonçalves Pedreira manifestou não acreditar na acusação de feitiçaria. Então, diante dos vários testemunhos o visitador não teve dúvidas com relação ao grave delito e mandou prender a acusada.⁸³

Nesse caso, a relação estabelecida pela quase totalidade dos denunciantes entre a feitiçaria e a prostituição não parece fortuita. De fato, o meretrício e o alcouce constituíram uma alternativa para muitas mulheres pobres, principalmente negras.⁸⁴ Do mesmo modo, como temos insistido, não eram incomuns as práticas mágicas de domínio de vontades. Então, muitas acusadas, fossem escravizadas ou forras, deviam enxergar nos feitiços um caminho possível para a liberdade e ascensão social. Assim, não é nada improvável que algumas daquelas mulheres estivessem realmente implicadas com as atividades de prostituição, alcouce e práticas mágicas.

Não obstante, chama-nos a atenção que sobre meretrizes e alcoviteiras recaíssem também as acusações de feitiçaria, ainda que derivadas muitas vezes de rumor ou leve suspeita. O sexo proibido, assim como o desregramento sexual, conforme a moralidade cristã, eram imputados às mulheres negras como um mecanismo a mais de desqualificação social. Essa associação não era algo recente; pelo contrário, a relação entre a sexualidade, o feminino e a feitiçaria já se encontrava presente na mentalidade eclesiástica medieval. Mulheres eram vistas como “naturalmente” sensuais e propensas à luxúria, aos pecados da carne e ao pacto com o diabo, seja por meio de feitiçarias ou conventículos e *sabbats* demoníacos.⁸⁵ Na América Portuguesa, o imaginário medievo-europeu sobre a mulher feiticeira irá se somar às tensões sociais decorrentes do escravismo e ao medo da população negra. Diante da grande multidão de escravizados e libertos, destacavam-se aos olhos dos colonos a presença das mulheres pretas,

⁸² AEAM, *Devassas Z-11*, fl. 17-17v.

⁸³ *Ibid.*, fl. 12v, 14v, 15, 17-17v, 19v. Na pronúncia a acusada é referida como Custódia Mariana.

⁸⁴ Na opinião do jesuíta André João Antonil, alforriar “mulatas desinquietas é perdição manifesta, porque o dinheiro que dão para se livrarem, raras vezes sai de outras minas que dos seus mesmos corpos, com repetidos pecados; e, depois de forras, continuam a ser ruína de muitos”. ANTONIL, André João. *Cultura e opulência do Brasil* [1711]. 3. ed. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1982. p. 90.

⁸⁵ NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. *Bruxaria e história: as práticas mágicas no ocidente cristão*. Bauru: EDUSC, 2004. p. 165.

vistas muitas vezes como feitiçeras. Daí a associação entre as negras, o meretrício e a feitiçaria, combinando ao menos três formas de discriminação: de gênero, racial e religiosa.

A historiografia brasileira aponta que a prostituição se difundiu enormemente pelas Minas setecentistas. A ocupação da capitania, marcada pelo grande e rápido afluxo de pessoas, principalmente homens, para as regiões mineradoras, a significativa distorção numérica entre os sexos nas primeiras décadas do século XVIII e a inconstância e dispersão da população para novas áreas de extração favoreceram a expansão do meretrício.⁸⁶ A atividade mineradora atraiu muitas prostitutas, mas “houve também as que foram obrigadas a adotar este gênero de vida devido às difíceis condições de subsistência que a região oferecia”.⁸⁷ Dessa forma, a prostituição parece ter alcançado grande relevância em Minas Gerais, onde, segundo Luciano Figueiredo, “não só atingiu maiores proporções que em qualquer outro ponto do Brasil Colônia, mas assumiu nítida relevância pela significação dessa modalidade de atuação feminina no interior da estrutura social que a engendrou”. Para o autor, a capitania mineira “pareceu se constituir o território da prostituição colonial”.⁸⁸

De acordo com Figueiredo, a prostituição nas Minas vinculava-se principalmente à pobreza e à ausência de oportunidades de inserção econômica da mulher, daí alcançar quase que exclusivamente as negras e principalmente as libertas.⁸⁹ A pesada carga tributária, que impôs aos forros e forras a cobrança do imposto de capitação sobre a sua própria pessoa entre os anos de 1735 e 1750, teria agravado as condições de vida dessa população, levando muitas mulheres ao meretrício. Tal imposto tornaria a prostituição, segundo Figueiredo, “um expediente quase obrigatório para essas mulheres escaparem dos confiscos ou multas dirigidos àquelas incapazes de cumprir com seu pagamento”. Assim, a pobreza e a ausência de oportunidades econômicas, agravadas pelos pesados impostos, levariam muitas mulheres para

⁸⁶ SOUZA, Laura de Mello e. *Desclassificados do ouro*, p. 233-239; FIGUEIREDO, Luciano. *O avesso da memória*, p. 75-85.

⁸⁷ SOUZA, Laura de Mello e. *Desclassificados do ouro*, p. 233.

⁸⁸ FIGUEIREDO, Luciano. *O avesso da memória*, p. 77; FIGUEIREDO, Luciano. *Mulheres nas Minas Gerais*, p. 156. Ver ainda SOUZA, Alexandre Rodrigues de. *A prostituição em Minas Gerais no século XVIII: “mulheres públicas, moralidade e sociedade*. 2018. 239 f. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2018.

⁸⁹ Segundo o autor, “as mulheres libertas ou forras, que adotaram a prostituição como modo de vida, o fizeram não só como meio de resistir à pobreza, intrínseca aos desclassificados sociais, mas como forma de sobrevivência diante dos estreitos canais existentes na sociedade mineira para o trabalho feminino. (...) torna-se esclarecedor que o grosso das prostitutas forras fosse composto de negras, mulatas, pardas, carijós etc., carregando o estigma de sua origem, critério utilizado também para desclassificação. Escassos – mesmo inexistentes – seriam os casos de mulheres brancas, livres em condição, empurradas para as fileiras da prostituição”. FIGUEIREDO, Luciano. *O avesso da memória*, p. 95-96. Figueiredo ainda informa que entre os manuscritos consultados só encontrou um único caso de mulher branca denunciada por prostituição. *Ibid.*, p. 96.

o universo do meretrício, que em alguns casos passou a ser a sua principal ou única forma de sobrevivência.⁹⁰

Apesar da profusão do meretrício e do alcouce nas Minas setecentistas e sua relação com a pobreza e a desclassificação das negras, tal como os indícios de maior participação das forras nessas atividades, a interpretação de Figueiredo apresenta ao menos dois problemas. A escassez de oportunidades para a inserção das mulheres nas atividades produtivas da região, que constitui, para o autor, um dos principais motivos para o aumento da prostituição entre negras, contraria larga historiografia sobre a participação econômica feminina nas Minas colonial, marcada pelo domínio do pequeno comércio e pelo exercício de variados ofícios e atividades econômicas.⁹¹ Os próprios estudos de Figueiredo, ao apontar a grande participação feminina na administração das vendas, corroboram esta mesma historiografia. Às mulheres cabia o controle sobre o pequeno comércio, o que pode ser confirmado pelo grande número de proprietárias de vendas em Vila Rica e Mariana antes mesmo do último quartel do Setecentos. Nas palavras do autor, as vendas “eram quase sempre o lar das mulheres forras (alforriadas) ou escravas que nelas trabalhavam no trato com o público”.⁹²

Mesmo reconhecendo a importância do comércio e de diversas atividades econômicas para aquelas mulheres nas Minas, a prostituição, segundo Figueiredo, continua como uma das principais atividades econômicas para escravizadas e forras, oscilando entre a principal ou única forma de renda, como já citado, e uma atividade complementar, já que “raramente a prostituição servia como único meio de vida”.⁹³ Se de fato o meretrício constituísse a única ou uma das poucas alternativas disponíveis à maior parte das libertas e cativas, o número de denúncias seria muito mais expressivo, tendo em vista o percentual significativo dessas mulheres no

⁹⁰ FIGUEIREDO, Luciano. *O avesso da memória*, p. 87, 96. O autor ainda pontua que a “pesada carga tributária que incidia sobre a população mineira contribuiu não só como importante fator de empobrecimento das camadas sociais despossuídas mas, no caso das mulheres forras, tornou o meretrício uma prática quase inevitável”. *Ibid.*, p. 85 (grifo nosso).

⁹¹ FIGUEIREDO, Luciano. *O avesso da memória*; PAIVA, Eduardo. *Escravidão e universo cultural na Colônia*; FARIA, Sheila. *Sinhás pretas, damas mercadoras*; FURTADO, Júnia Ferreira. *As mulheres nas Minas do ouro e dos diamantes*; GONÇALVES, Andréa. *As margens da liberdade*; CAMILO, Débora Cristina de Gonzaga. *As donas da rua: comerciantes de ascendência africana em Vila Rica e Mariana (1720-1800)*. Ouro Preto: Editora UFOP, 2015.

⁹² FIGUEIREDO, Luciano. *Mulheres nas Minas Gerais*, p. 145, 149. Sobre as negras de tabuleiro, o autor informa que elas formavam “uma verdadeira multidão de negras, mulatas, forras ou escravas que circulavam pelo interior das povoações e arraiais com seus quitutes, pastéis, bolos, doces, mel, leite, pão, frutas, fumo e pinga, aproximando seus apetitosos tabuleiros dos locais de onde se extraíam ouro e diamantes”. *Ibid.*, p. 146.

⁹³ FIGUEIREDO, Luciano. *O avesso da memória*, p. 79. Ao mesmo tempo que o autor afirma que a prostituição “parece ter sido adotada como prática complementar ao comércio ambulante”, o fato de muitas libertas meretrizes receberem os clientes em sua própria casa confirmaria “a hipótese de que um grande número das mulheres alforriadas fazia da prostituição seu principal e, quiçá, único meio de sobrevivência”. FIGUEIREDO, Luciano. *Mulheres nas Minas Gerais*, p. 152 (grifo nosso).

contingente populacional da capitania. E aqui encontra-se o segundo problema do argumento em discussão: a ausência de dados sobre a grande profusão do meretrício entre as negras.

Ainda que Figueiredo aponte um aumento no número de registros de prostituição em Vila Rica e Mariana entre 1733 e 1753, este dado não pode ser atribuído exclusivamente às dificuldades impostas pela tributação sobre as libertas.⁹⁴ Se assim fosse, muitas entre as centenas de mulheres negras denunciadas às autoridades eclesiásticas por concubinato seriam também apontadas como meretrizes e alcoviteiras, uma vez que tais delitos eram difíceis de serem encobertos. O aumento das denúncias pode ter sido reflexo, em primeiro lugar, da expansão populacional e da maior quantidade de escravizadas e forras pobres. Não discordamos que as condições econômicas em determinados períodos possam ter levado algumas mulheres ao universo da prostituição, mas daí não podemos concluir que o serviço sexual configurasse a única ou uma das poucas alternativas de sobrevivência econômica para as agentes não brancas. Além do pequeno comércio, da mineração, da roça, da tecelagem, do preparo de doces e quitandas, bem como de outros diversos ofícios, serviços e atividades produtivas, era possível ainda recorrer a atividades ilegais ou condenadas socialmente, como furto, roubo, extravio, tavolagem, fraude e também, como temos defendido, às práticas mágicas, e não somente à prostituição.

De todo modo, parece consenso que a prostituição e o alcouce tenham se espalhado pelas Minas, envolvendo muitas negras, principalmente na condição de libertas. Sendo que a algumas dessas mulheres se associou também a pecha de feiticeira. É o caso, por exemplo, da já conhecida Bárbara da Conceição, implicada numa denúncia de feitiçaria realizada pelo irmão de seu amásio. Bárbara, que era forra, escapou da acusação, já que havia indícios que a denúncia teria sido motivada por inimizade e ódio, mas foi admoestada como meretriz pública. No arraial do Tijuco, Arcângela Pereira, conhecida como “a mulher do diabo”, uma das raras prostitutas brancas de que temos notícia, foi também acusada de ser feiticeira. Naquele arraial corria o boato que ela tinha oferecido ao demônio “os filhos que parisse para por este meio ter fortuna”. Contudo, as testemunhas negaram a acusação, pois a implicada era “uma pobre moça que não [tinha] nada de seu”.⁹⁵

Nos casos que acabamos de apresentar a acusação de feitiçaria, motivada por ódio, inimizade, suspeita ou fama pública, se aproveitava da marginalidade das implicadas, mulheres

⁹⁴ Segundo o autor, que se baseia nos registros das devassas eclesiásticas, de 1733 a 1753 verificou-se o aumento de um para catorze casos de prostituição em Mariana e de seis para dez em Vila Rica. FIGUEIREDO, Luciano. *O avesso da memória*, p. 88.

⁹⁵ AEAM, *Devassas 1734(2º)*, fl. 75, 84, 87, 88-89.

pobres que recorriam à prostituição de seus corpos. Assim, é provável que as acusadas não fizessem uso de feitiços, como fica patente nos registros contra Bárbara. Mas este não é o caso da parda Paula Maria da Conceição, citada mais acima, que se confessou ao Santo Ofício por recorrer, em diferentes momentos e com finalidades diversas, a práticas consideradas supersticiosas. A confissão de Paula aponta a importância dos recursos sobrenaturais para os sujeitos mais vulneráveis, entre os quais se encontravam as mulheres que viviam exclusivamente ou não do meretrício.

Nas Minas colonial não faltaram acusações contra as mulheres, geralmente negras, pelo duplo envolvimento com práticas mágicas e a prostituição ou o alcouce. Em Caeté, Antônia da Mota, mulata casada com Manuel Gomes, foi apontada como meretriz e benzedora de quebranto.⁹⁶ Na freguesia de Catas Altas, a cabra forra Mariana Cavalgante acabou implicada numa denúncia de cura e alcouce, enquanto em Rio das Pedras a preta liberta Gracia da Fonseca passou por acusação semelhante.⁹⁷

Moradora no Tijuco, a forra Maria de Amaral, mais conhecida como Maria Crioula, “a Lavadeira”, foi acusada de dar casa de alcouce e matar com feitiçarias. Segundo o português Manuel Vieira, a liberta procurava “mulheres para homens com escândalo”, tendo ele mesmo encontrado um seu cativo com uma negra em atos torpes na casa da acusada, para onde iam soldados, capitães do mato e negros. Maria Crioula também foi acusada de matar com feitiços sua parceira, escrava de João Gonçalves Valério, e também os dera a uma cativa da parda forra Isabel Gomes. Vizinho da acusada, o comerciante Tomé Lemos confirmou que ela admitia

em sua casa homens e mulheres de suspeita; e muitas vezes viu ele testemunha que tendo outras negras dúvidas com ela publicamente lhe chamavam feiteiceira e sempre teve fama de que o era; porém ele testemunha nunca lhe viu fazer coisa alguma; só sim ouviu fazer batuques em casa da dita por ser sua vizinha.⁹⁸

O testemunho do vizinho não amenizou a situação da liberta, que foi pronunciada com a prisão pelos delitos de alcouce e feitiçaria.⁹⁹

⁹⁶ AEAM, *Devassas 1742-1743*, fl. 180v. Antônia da Mota não foi a única prostituta casada. Em Conceição do Mato Dentro, a parda forra Paula Perpétua era infamada de meretriz, mesmo sendo casada com Francisco da Cunha, que não consentia a atividade da esposa, mas se calava “por ser homem pobre, velho e temer os impulsos da referida”. Na mesma freguesia, a preta Maria da Costa, também liberta, andava concubinada com um ferrador e, mesmo apanhando do amásio, oferecia seus serviços sexuais a todo homem que se lhe oferecia. FIGUEIREDO, Luciano. *O avesso da memória*, p. 101, 109-110.

⁹⁷ AEAM, *Devassas 1730-1731(1º)*, fl. 61v-62, 67v, *Devassas 1733(1º)*, fl. 17v, 26, 27, 29v, 31, 35. Muitos senhores e senhoras viviam dos serviços sexuais de suas cativas. Ver SOUZA, Laura de Mello e. *Desclassificados do ouro*, p. 234-235; LUNA, Francisco; COSTA, Iraci. *Minas colonial*, p. 81-82.

⁹⁸ AEAM, *Devassas Z-4*, fl. 18v.

⁹⁹ *Ibid.*, fl. 18-18v, 23.

Segundo Laura de Mello e Souza, as casas de alcouce – prostíbulos – “foram numerosas, exercendo função semelhante às vendas e lojas de comer e beber, com as quais às vezes se confundiam”.¹⁰⁰ Já para Figueiredo, o “alcouceiro”, desempenhado quase sempre por mulheres, constituiu uma “versão colonial do cáften, ofício que, mesmo não legitimado, esteve presente nas vilas e arraiais mineiros ao longo do século XVIII”.¹⁰¹ Ainda segundo o autor, as vendas foram espaço privilegiado para a prática do alcouce, mas a prostituição ocorreu principalmente no domicílio de mulheres forras e pobres. Nas Devassas fervilham as denúncias contra libertas pela prática de alcouce, entre as quais, além das já mencionadas aqui, podemos citar Isabel, Francisca, Lourença, Domingas, Josefa, Joana Coelho, Luiza Pereira, Maria da Costa, Rosa Pereira da Costa, Eugênia e Joana Gonçalves, todas negras e forras.¹⁰²

Apesar da predominância das mulheres libertas, alguns homens também aparecem implicados em registros de alcouce. É o caso, por exemplo, do preto forro José, morador no Piçarrão de Vila Rica, de José Lopes de Sousa em Sabará e de Manuel, preto angola e escravizado, em Rio das Pedras. Este último consentia em casas de seu senhor, que vivia ausente, ajuntamentos de negros e negras aonde praticavam desonestidades e faziam suas danças e jantares. Em São João del-Rei, o pardo Custódio Dias, homem casado, foi acusado de andar amancebado com uma parda chamada Brites, dando casa de alcouce “para várias pessoas se desonestarem” e consentindo “que na mesma casa de dancem quase todas as noites batuques”. Já na freguesia de São Miguel de Piracicaba, Antônio de Araújo e Aguiar, o Mandinga, foi denunciado ao Santo Ofício pelos delitos de blasfêmia e alcouce. Antônio tinha duas meretrizes – uma escravizada e outra criada – e quando não consentiam eram “ameaçadas de pancadas para com temor se entregarem”. E em sua casa também se consultavam “agoueiros, adivinhadores e curadores de feitiçarias, usando de todos estes diabólicos ministros para fins de seus alcances pecaminosos com pessoas honestas e recolhidas”.¹⁰³

¹⁰⁰ SOUZA, Laura de Mello e. *Desclassificados do ouro*, p. 238.

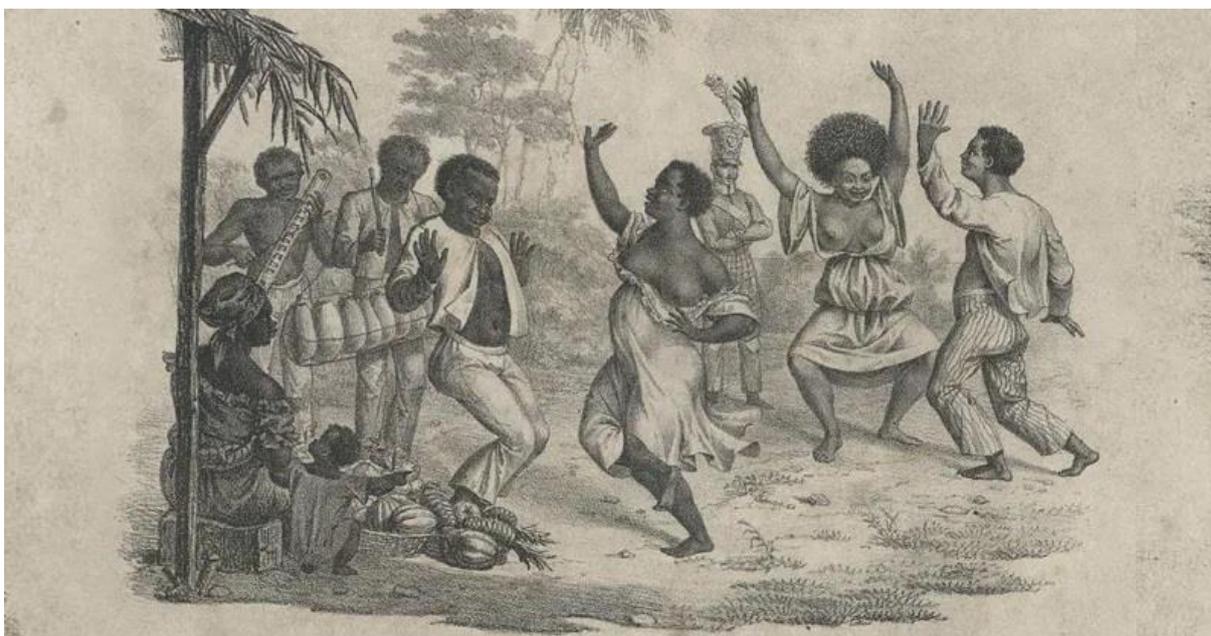
¹⁰¹ FIGUEIREDO, Luciano. *O avesso da memória*, p. 89. Segundo o autor, o ambiente “em que circulavam as prostitutas e seus clientes era marcado por todo o tipo de trocas. Casas, vendas, senzalas, tavernas, prostíbulos eram locais em que também se bebia, dançava, batucava e festejava. Várias dessas formas de lazer coletivo preocupariam autoridades civis e eclesiásticas que perscrutavam seu cotidiano”. FIGUEIREDO, Luciano. *Mulheres nas Minas Gerais*, p. 160.

¹⁰² AEAM, *Devassas 1727-1748*, fl. 55, 143, *Devassas 1722-1723*, fl. 32v, 39v, *Devassas 1731-1731(1º)*, fl. 31v, 47-47v, *Devassas 1733(1º)*, fl. 21v, 23, *Devassas 1734(2º)*, fl. 73, 102v, *Devassas 1737-1738*, fl. 95v. Em Conceição do Mato Dentro, a preta forra Catarina de Sousa foi admoestada em primeiro lapso por “querer que as suas escravas lhe deem jornal certo nos dias de semana e de preceito, quer vendam, quer não vendam as vendagens que lhe põem nos tabuleiros, incitando-as a que por este meio ofendam a Deus”. AEAM, *Devassas 1748*, fl. 16.

¹⁰³ AEAM, *Devassas 1733(3º)*, fl. 71v, *Devassas Z-8*, fl. 168, *Devassas 1733(1º)*, fl. 24v, *Devassas Z-11*, fl. 11v, 19v; ANTT, TSO/IL, *Caderno do Promotor n.º 128*, fl. 375-376.

Ainda que alguns homens sejam apontados como alcoviteiros, a prática esteve vinculada principalmente ao gênero feminino. Em alguns casos, o alcouce e o meretrício aparecem imbricados com os registros de batuques, que podiam designar tanto divertimentos seculares, quanto celebrações de natureza religiosa.¹⁰⁴ Em Caeté, na casa de uma negra meretriz vizinha de Joana dos Santos, os negros faziam “batuques e outros folguedos escandalosos”. Preta forra e moradora na rua de Trás da freguesia de Itabira do Campo (atual Itabirito/MG), Maria do Carmo dava alcouce e “consentia batuques em sua casa, consentindo que homens se deem a mulheres na dita sua casa, dando ocasião a escândalo na vizinhança”. E na Vila do Príncipe a preta forra Joana Rodrigues consentia que suas três escravas – Mariana, Catarina e Maria – realizassem batuques e dormissem com vários negros.¹⁰⁵

FIGURA 2 - Batuque em São Paulo



Fonte: Gravura de Spix e Martius (1823-1831). SPIX, Johann Baptist von; MARTIUS, Carl Friedrich Philipp von. *Viagem pelo Brasil* (1817-1820). Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2017. v. 1. p. 232.

¹⁰⁴ Segundo Nicolau Parés, o termo batuque era frequentemente usado no século XVIII como referência “aos ajuntamentos de negros que envolvem danças e toques de palmas, tambores ou outros instrumentos”, aparecendo indistintamente em registros de rituais religiosos e encontros festivos. PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: Editora da Unicamp, 2006. p. 121. Ao registrar suas impressões sobre as mulatas prostitutas de Barbacena no início do Oitocentos, Saint-Hilaire comentou que elas iam se oferecer nos albergues e “muitas vezes os viajantes as convida[vam] para jantar e com elas dança[vam] batuques, essas *danças líbricas*”, aproximando assim, na visão do botânico e viajante francês, o batuque da lascívia e do divertimento de negros e negras. SAINT-HILAIRE, August. *Viagem pelas províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1975. p. 64 (grifo nosso).

¹⁰⁵ AEAM, *Devassas Z-9*, fl. 50, 101, *Devassas Z-6*, fl. 34.

Dessa forma, meretrizes e alcoviteiras negras foram também vinculadas ao crime de feitiçaria. Em boa parte dos registros, como apontamos, a denúncia funcionava como mais um elemento de desclassificação dessas mulheres, somando-se a vários outros, como cor, qualidade, condição jurídica e ocupação. Além disso, a associação entre feiticeiras, devassidão e sexo ilícito encontrava-se arraigada no modelo de moralidade que se pretendia impor na Colônia. E não podemos esquecer ainda das denúncias motivadas por sentimentos de inimizade e ódio ou “por ouvir dizer”, conforme expressão corrente nos livros de devassas. Essas intenções se tornam patentes nos casos da forra Bárbara e de Arcângela Pereira: eram mulheres, prostitutas, pobres e sem qualidades.

Por outro lado, algumas das meretrizes denunciadas se envolveram diretamente com o universo das práticas mágicas. As finalidades eram diversas, mas geralmente estavam relacionadas à sobrevivência física e material diante das duras condições de vida, das agruras, violências e contingências do cotidiano. Recorreram ao sobrenatural não legitimado pela Igreja para se protegerem dos inúmeros perigos que permeavam suas existências, bem como para angariar recursos, reverter determinadas relações de poder e conquistar algumas benesses. Antônia da Mota, Mariana Cavalgante e Gracia da Fonseca, todas negras, atuavam tanto como benzedoras e curadoras, quanto como meretrizes ou alcoviteiras. Assim, sobreviviam de seus serviços curativos e sexuais, de onde deviam tirar boa parte de suas rendas. A confissão de Paula diante do comissário do Santo Ofício é emblemática, pois diante das muitas adversidades no seu “mau trato de meretriz” se viu na necessidade de recorrer a práticas divinatórias e curativas, bem como a feitiços diversos. Nestes casos as práticas mágicas atuavam como um interessante instrumento de sobrevivência e adaptação à sociedade escravista implementada nas Minas colonial, especialmente para tais mulheres, negras e pobres, que viviam também de seus serviços sexuais.

2.4 E usam de malefícios: a feitiçaria maléfica (e diabólica)

A feitiçaria maléfica, destinada a prejudicar, adoecer ou matar alguém, foi associada durante o período colonial principalmente aos negros e negras. Se em algumas práticas mágicas, como as de cura e benção com palavras, encontramos com certa frequência indivíduos brancos, o mesmo não acontece nos casos de feitiços. Nas Minas colonial, as feiticeiras e os feiticeiros eram essencialmente indivíduos “de cor”, sendo raros os denunciados de cor branca, que constituíram apenas 6,3% dos acusados como autores do crime de feitiçaria. A associação desses agentes com a manipulação de forças mágicas do mal, encetada na Península Ibérica

desde a chegada das primeiras levas de cativos africanos, parece explicar porque as pretas e os pretos eram vistos nas diversas partes da Colônia quase sempre como potenciais feiticeiros.¹⁰⁶

Mas é preciso ressaltar que tais acusações recaíram especialmente sobre as mulheres pretas e mestiças. Como já apontamos no primeiro tópico deste capítulo, nada menos que 43,9% dos registros de práticas mágicas relacionadas às mulheres negras dizem respeito à feitiçaria. Das 154 mulheres implicadas em práticas de feitiço, ao menos 129 (83,8%) são pretas ou mestiças. Assim, é mais apropriado falar em temidas negras feiticeiras que negros feiticeiros.

As tensões da sociedade escravista constituída no Brasil colonial refletiam-se, segundo Laura de Mello e Souza, nas práticas mágicas executadas pelos colonos. Conforme a autora, a feitiçaria tornou-se “uma *necessidade* na formação social escravista”, que “não apenas dava armas aos escravos para moverem uma luta surda – muitas vezes, a única possível – contra os senhores como também legitimava a repressão e a violência exercidas sobre a pessoa do cativo”.¹⁰⁷ Assim, a feitiçaria acabou funcionando como um mecanismo social de mão dupla: por um lado, dava legitimação aos castigos infligidos pelos senhores aos cativos; por outro, tornava o negro um ser poderoso e temido.

Além de refletir as tensões e medos inerentes àquela sociedade urbana e escravista que se desenvolvia nas Minas, as denúncias de feitiçaria eram motivadas muitas vezes por conflitos pessoais, assim como sentimentos de ódio, inveja e desconfiança. As Constituições Primeiras alertavam contra esse tipo de denúncia, tanto advertindo aos denunciantes para que depusessem “sem afeição, ódio, respeito ou temor”, quanto orientando os visitantes para averiguarem a veracidade dos testemunhos, o que não impediu, evidentemente, as acusações motivadas por conflitos pessoais.¹⁰⁸ De acordo com Souza, as denúncias de feitiçaria transparecem frequentemente tensões entre vizinhos, conhecidos e inimigos. Tal como na Europa, “questões miúdas, falatórios de vilarejo acabavam servindo de base a denúncias e à constituição de testemunhos”.¹⁰⁹

Ana Delgada, uma preta mina moradora no Tijuco, foi acusada de dar feitiços a uma cativa chamada Clara Maria. Após ter sido ameaçada pela acusada, Clara adoeceu e foi

¹⁰⁶ SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*, p. 204-210; GROSSI, Ramon. *O medo na capitania do ouro*, p. 109-117; SOUSA, Giuliano. *Minas do ouro e do feitiço*, p. 98-99.

¹⁰⁷ SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*, p. 204 (grifo da autora).

¹⁰⁸ VIDE, Sebastião. *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia*, livro V, título 39, parágrafos 1059, 1061.

¹⁰⁹ SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*, p. 197. O historiador Luiz Carlos Villalta chama atenção para o caráter público da religiosidade colonial e o que nomeia de “cultura da vigilância e da delação”, marcada pela dilatação da fronteira entre o público e o privado. VILLALTA, Luiz Carlos. O cenário urbano em Minas Gerais setecentista: outeiros do sagrado e do profano. In: DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA (UFOP). *Termo de Mariana: história e documentação*. Mariana: Imprensa Universitária da UFOP, 1998. p. 72.

socorrida por um carapina português, que lhe dera umas raízes contra malefícios. A escravizada não atribuiu, contudo, a enfermidade à ameaça de Ana, pois antes do ocorrido já era doente de humor e ainda vivia com eles no ventre. O carapina que a socorreu também disse “que não sabia se lhe fez coisa alguma, porquanto nada viu”. Não obstante, o adoecimento repentino logo após uma desavença e uma ameaça foi interpretado pelos vizinhos e mais próximos como resultado de uma ação mágica maléfica. E ainda que a acusada negasse ter sido enfeitiçada, fora tratada com remédios contra feitiços.¹¹⁰

Nas proximidades da vila de Sabará, a preta forra Micaela Alves teria feito malefícios à mulher do oficial de carapina Manuel Dias do Campo. Segundo ele, estando sua esposa “próxima ao parto, comendo um pouco de melado que a dita negra lhe mandou, nunca mais se movera a criança e a viera a parir morta”. Clemência Nunes, moradora na Vila do Príncipe, padeceu de “gravíssimas moléstias” provocadas por feitiços da cativa de seu marido. Em poder da escravizada, que no momento da denúncia já se encontrava forra, “se achara um búzio que foi queimado pela dita sua senhora, que lançando-se no fogo fizera grande estrondo”.¹¹¹ Nesses casos, assim como no de Ana Delgada, diante do infortúnio, adoecimento ou morte repentina sem aparente explicação natural, a suspeita - amparada pela fama pública, inimizade ou indiferença - recaía sobre os feiticeiros e feiticeiras negras.

Parecem ter sido estes os motivos da suspeição levantada contra a preta forra Custódia da Fonseca Figueiredo, “refinada” feiticeira na região de Itabira do Campo. Ela foi acusada de matar com feitiços o padre Manuel de Gouvea Coutinho, que teria lhe dado umas pancadas anteriormente. Custódia ainda foi apontada como a responsável pela morte de pelo menos outras duas pessoas: seu senhor, o licenciado João da Fonseca Figueiredo (de quem herdara o sobrenome após a alforria), e a esposa de José Barcelos, seu amásio. A forra era parceira de outras infamadas feiticeiras da região, entre elas Andreza, uma preta coartada, e Ângela Maria Gomes, calunzeira sobre a qual abordaremos mais detalhadamente no capítulo 4.¹¹²

Foi também uma desavença pessoal que levou à denúncia contra Luzia Isabel Pitancor, parda forra e viúva moradora em Congonhas do Campo. O português Caetano Fiuza da Silva adoeceu de forma repentina após cobrar o pagamento de uma dívida à acusada. Era fama pública que Luzia recorria a feitiços diabólicos, utilizando uma boneca que tinha dentro de uma arca para provocar mal aos enfermos. Os malefícios feitos a Caetano, bem como a existência da arca

¹¹⁰ AEAM, *Devassas Z-4*, fl. 18v-19.

¹¹¹ AEAM, *Devassas 1733(1º)*, fl. 78, *Devassas 1750-1753*, fl. 80v.

¹¹² ANTT, TSO/IL, *Caderno do Promotor n.º 125*, fl. 55-55v, 57

e da boneca teriam sido confirmados por um genro da feiticeira.¹¹³ A denúncia desperta a atenção por sua origem: uma tentativa frustrada de cobrança. O imaginário da feitiçaria permeava todas as relações sociais e econômicas, inclusive aquelas provenientes do crédito. Se Luzia tentou ou não os tais malefícios contra seu credor não sabemos. Mas para o credor, e possivelmente para outras pessoas próximas ou conhecidas, o infortúnio estava relacionado aos malefícios provocados pela devedora, uma mulher parda e liberta, ou seja, mestiça e egressa do cativoiro.

Refinada feiticeira em Vila Rica, a preta forra Clemência provocava medo e temor nos moradores da região. Teria matado ao menos duas mulheres com seus feitiços: uma preta forra chamada Teresa e uma negra escrava do sapateiro Manuel Gomes. Este último ainda teria sido vítima de um furto misteriosamente efetuado pela feiticeira, que, juntamente com a mulata Francisca, mais conhecida como Trinca Pulgas, adentrou com violência em sua casa numa quinta-feira à noite nos idos de 1750. Na madrugada do dia seguinte, segundo nos conta o próprio sapateiro,

veio uma negra dele testemunha que morava em Antônio Dias e depois de bater à porta e entrar lhe disse que sonhara toda a noite que havia acontecido mal a ele testemunha e que por isso vinha ver o que era; e adoecendo pouco depois a dita negra dele testemunha, veio a morrer sem se saber a causa da enfermidade; porque achando-lhe o médico sintomas de várias queixas, nunca lhe acertou com remédio para elas; e ele testemunha ficou tão pateta que largo tempo não pode continuar com as suas devoções, exceto a de Nossa Senhora, que nunca a deixou, e ainda hoje não logra perfeita saúde, e que tudo aconteceu por haver tido a negra dele testemunha umas razões com a tal Clemência, o que sabe pelas razões que dito tem.¹¹⁴

Clemência também fizera malefícios à Rita da Cruz, uma mulher forra que vivia “de seus escravos a minerar”. Segundo Rita, a feiticeira enterrava de noite uns ingredientes na porta da sua casa e os desenterrava de manhã bem cedo. Ela chegou a sair de casa após adoecer com os supostos feitiços, indo se hospedar com Brás Gomes, onde permaneceu até a prisão da feiticeira, quando então teve melhoras e passou a viver mais descansada. Clemência, que ainda atacou e enlouqueceu uma outra mulata chamada Agostinha, chegou a ser expulsa de sua casa pelos “homens honrados” da rua do Senhor do Bonfim. A refinada feiticeira foi presa e, segundo consta, permaneceu um bom tempo na cadeia; mudando-se para Antônio Dias após sua soltura.¹¹⁵

¹¹³ ANTT, TSO/IL, *Caderno do Promotor n.º 114*, fl. 299.

¹¹⁴ AEAM, *Devassas Z-6*, fl. 116v.

¹¹⁵ *Ibid.*, fl. 117v.

Onze anos após a primeira denúncia na Devassa, Clemência foi novamente acusada às autoridades eclesiásticas. Segundo o mesmo Manuel Gomes, a feiticeira ainda continuava “nos mesmos embustes com negras e brancas, andando por casa delas para lhes fazer e ensinar coisas supersticiosas para os seus interesses, dizendo que lhes dá fortuna”.¹¹⁶ Nesta nova denúncia o sapateiro não menciona os malefícios e mortes provocados anteriormente pela acusada, mas confirma sua fama de feiticeira. Chama atenção o fato de Manuel não se referir à implicada como uma mulher preta, como fez na primeira denúncia, qualificando-a dessa vez como crioula. Seria um simples lapso ou a qualidade da acusada teria mudado no decorrer do tempo entre as denúncias? Neste caso, a ausência de informações nos impede de chegar a uma conclusão. Mas sabemos que a cor e a qualidade, assim como a condição jurídica e o estado civil, não eram estanques e podiam mudar conforme a condição social dos sujeitos.

As denúncias contra Clemência desvelam alguns importantes elementos do imaginário popular e do contexto social da capitania mineira. À forra feiticeira recaíram acusações de diversos malefícios, que culminaram na morte de duas mulheres negras. O sapateiro Manuel, que perdera uma escravizada em decorrência dos feitiços, também adoecera. Os seus sintomas (ficara “pateta”) são semelhantes aos provocados por feitiços de ligamento, mas, segundo ele, a razão de seus males foram as desavenças entre a sua cativa e a feiticeira. Conflitos e inimizades pessoais alimentavam as acusações de feitiçaria, principalmente se uma das envolvidas fosse negra e tivesse alguma proximidade com práticas mágicas, ainda que sem finalidades maléficas; o que se confirma no caso de Clemência.

Outro elemento não menos importante neste caso é a situação da vítima Rita da Cruz. De origem africana, Rita era uma mulher solteira de 45 anos de idade que já havia conquistado a alforria. Sabemos que o caminho da liberdade para as mulheres africanas era mais árduo que para as crioulas, mulatas e pardas. Além disso, a forra disse ao visitador que vivia dos serviços “de seus escravos a minerar”. Ela não especifica quantos escravizados possuía, mas estamos falando de uma mulher que desembarcou na América Portuguesa como cativa e conquistou sua alforria e certa independência econômica provavelmente antes de alcançar os 40 anos de idade. Em sua trajetória deve ter construído importantes relações sociais, tendo, por exemplo, sido acolhida em casa de um homem branco quando adoeceu com os malefícios de sua vizinha feiticeira.

A alcunha de feiticeira ou feiticeiro implicava quase sempre a capacidade mágica de fazer malefícios a alguém, provocando uma série de desgraças, representadas por doenças

¹¹⁶ AEAM, *Devassas Z-10*, fl. 99v.

graves, mortes e danos ao patrimônio da vítima.¹¹⁷ Assassinar parceiros era uma das principais ações maléficas provocadas pelas negras e negros feiticeros e um dos maiores temores da camada senhorial. O cativo, como valiosa mercadoria, representava um importante investimento econômico, ao qual nenhum senhor ou senhora desejava abrir mão, pelo menos não antes de ter o retorno sobre o investimento realizado.

As mulheres negras estão entre as maiores acusadas por provocarem mortes por meio de malefícios. Em Morro Grande, o minerador solteiro Lucas de Gouveia foi vítima de uma dessas mulheres. Vitória de Sousa, uma crioula forra publicamente infamada de feiticeira, teria matado seis escravizados e mais algumas pessoas brancas da casa do minerador. A crioula ainda foi apontada como a responsável pela morte da mulher de seu antigo senhor, o alferes Antônio Pereira Lamego. O diagnóstico sobre a causa das mortes repentinas e a autoria dos malefícios foi realizado pelo negro José Soares Cubas, que atuava na região como curador de feitiços, sendo também denunciado como feiticeiro. Cubas, Lucas e outras duas testemunhas foram à paragem onde Vitória tinha morado, “e nas ditas casas acharam muitas raízes e cabelos enterrados debaixo da terra, que a tal crioula ali tinha deixado”.¹¹⁸

As mortes na casa do minerador ocorreram após Vitória ter conquistado a alforria. Segundo Bento Fernandes, um dos denunciante do caso, a acusada teria afirmado que “havia de deixar o dito Lucas de Gouveia só com um pau na mão pedindo”.¹¹⁹ Não é improvável que tivesse ocorrido uma desavença entre a infamada feiticeira e a vítima, alimentando-se assim a suspeita sobre a autoria dos malefícios. Suspeita essa confirmada por outro feiticeiro. De qualquer modo, o minerador autorizou, antes das mortes, a crioula a morar em sua fazenda, o que, apesar de não ser incomum, expressa uma certa confiança. Desperta ainda atenção o fato de Vitória ter sido apontada como a autora da morte de sua senhora, mulher do alferes Antônio. O relacionamento, nem sempre amistoso, entre senhora e escrava pode ter sido o motivo da desavença entre as duas, mas talvez a razão estivesse no trato ilícito com o senhor, o que não seria nada extraordinário, tendo em vista os diversos casos anteriormente mencionados.

¹¹⁷ PAIVA, José. *Bruxaria e superstição num país sem “caça às bruxas”*, p. 124-125.

¹¹⁸ AEAM, *Devassas Z-8*, fl. 184v. Apesar da quantidade de escravizados mortos por Vitória, havia outros feiticeros que provocavam verdadeiras mortandades nos plantéis. É o caso de João Mina, que confessou ter matado dezoito escravos de Francisco Xavier de Sousa, seu antigo dono. Em Itaverava, o minerador português José Caetano recorreu ao preto curador Mateus Monjolo depois de perder treze cativos. Mas foi em Sumidouro que se registrou o maior número de mortes suspeitas que se têm notícia: cerca de 50 escravos do capitão Francisco Xavier de Barros Alvim. AEAM, *Devassas Z-12*, fl. 35-35v, *Devassas Z-6*, fl. 81v, 82v; ANTT, TSO/IL, *Caderno do Promotor n.º 128*, fl. 416.

¹¹⁹ AEAM, *Devassas Z-8*, fl. 193.

No distrito de Passagem, Antônia, uma preta escravizada de nação mina, era “infamada, tida e havida por feiticeira”, sendo apontada como a responsável pela morte de alguns cativos. Seu antigo senhor teria encontrado umas panelas debaixo da cama com várias ervas e feitiçarias que, segundo a escravizada, não eram para fazer mal, mas somente para não ser castigada. Preocupado com a perda de alguns de seus escravizados, que morreram “uns atrás dos outros” sem motivo aparente, o capitão Domingos Lopes da Cruz desconfiou de Antônia, chegando a pedir ao senhor da acusada que a lançasse fora do arraial. Nesta época ela pertencia ao português João Pereira Lima, que também foi denunciado na Devassa por não ouvir missa nos domingos e dias santos de guarda, o que aponta, de certo modo, sua negligência enquanto cristão. Se era pública e notória a fama de sua escravizada como feiticeira, como afirmam os 14 denunciantes que compareceram diante do visitador, João não devia ignorar tal suspeita, o que lança dúvidas sobre sua permissividade com relação às ações maléficas de Antônia.¹²⁰

No mesmo distrito noticiou-se outra preta mina feiticeira: Inácia, escrava de Antônio de Oliveira Andarilho. Ela teria provocado malefícios a um crioulo chamado Miguel, que logo após fumar um pito trazido à boca pela acusada, começou a se queixar de dor por todo o corpo. O crioulo não recuperou a saúde e ficou “incapaz de qualquer serviço”. A preta ainda teria oferecido um copo de aguardente com cabelos e pedaços de unhas a um cativo do pardo Antônio Rodrigues, tendo sido lançado fora pela desconfiança de serem feitiços. Antônio “fora ter com ela, que seu negro perigasse que lhe havia de pagar, ao que ela respondera que seu senhor e ela tinha ouro para pagar quando morresse”.¹²¹

Inácia, cuja fama de feiticeira fora confirmada por sete testemunhas, deve ter assumido os riscos que aquela pecha trazia. Sua presença certamente provocava temor nos moradores da região e ela parece ter se aproveitado disso, já que não teria negado a culpa, nem se absteve de confrontar o pardo Antônio. Ou seja, uma escravizada, africana, que impunha certo medo e respeito na comunidade onde vivia, sendo que a relação com seu senhor não devia ser muito diferente. Aliás, chama atenção que tanto o senhor de Inácia, quanto o da preta Antônia, nada tenham feito para coibir as ações mágicas de suas cativas. Talvez eles mesmos, cientes da fama e poder das pretas sob seu domínio, tivessem receio de reprimi-las. Mas é possível também que se beneficiassem daquela infâmia, ainda que sob o risco de caírem nas malhas eclesiásticas, seja garantindo certa proteção diante de fregueses rivais ou inimigos, seja lucrando com os serviços mágicos ofertados por suas cativas, conforme veremos no próximo capítulo.

¹²⁰ AEAM, *Devassas 1722-1723(1º)*, fl. 60, 61, 63v-64, 65-65v, 175-176, 184, 185, 186, 187v, 191, 194v, 196v.

¹²¹ *Ibid.*, fl. 184v-185, 192v.

Na freguesia de São Sebastião, a preta Margarida, escrava do sargento-mor André Pinto, foi acusada de fazer feitiços a outras duas cativas, que começaram a passar mal após terem contato com a suposta feiticeira. Conseguiram alívio em sua enfermidade depois de tomarem um chá com raízes contra feitiços, o que confirmava assim a suspeita de terem sido enfeitiçadas.¹²² A acusação, como outras tantas, revela como as mulheres negras eram culpabilizadas pelo adoecimento ou morte repentina e inexplicável de cativos e cativas, sendo vistas de modo geral como potenciais suspeitas. Por outro lado, desperta atenção como alguns senhores tentavam se precaver diante de algum malefício que poderia colocar em risco o patrimônio ou a própria vida, recorrendo a ingredientes contra feitiços. Daí também a enorme difusão nas Minas colonial dos procedimentos de bênção, prognóstico e cura.

Os prejuízos econômicos trazidos por essas infamadas feiticeiras era sempre motivo de preocupação dos colonos mineiros. Foi este o motivo que levou Mateus Gomes da Cunha, um mercador de Vila Rica, a fazer uma representação ao Santo Ofício contra a preta courana Teresa Dias, a Jogó. Segundo o mercador, Teresa era costumada a fazer malefícios diabólicos e lhe tinha causado um prejuízo da ordem de cinco ou seis mil cruzados. A preta ia ao cemitério em determinados dias e noites para pactuar com o demônio e inficionava “muitos escravos e pessoas brancas por este meio, causando-lhes morte e perdição de suas fazendas”. Mateus não citou nenhum malefício ou morte específica provocada pela feiticeira, mas arrolou nada menos que 18 testemunhas em sua denúncia. Quatro anos mais tarde, numa visita eclesiástica à freguesia de Antônio Dias, a preta foi novamente denunciada como feiticeira, sendo referida desta vez como “Jagô”.¹²³ Nesse caso, desperta atenção o fato do denunciante ter calculado em moeda corrente o tamanho do prejuízo causado pelas ações mágicas da acusada, apontando a preocupação da camada senhorial com os efeitos danosos dos feitiços em seu patrimônio.

Se, nas Minas, ser reconhecido como feiticeiro ou feiticeira poderia trazer alguns benefícios, como a obtenção de ganhos pecuniários, assim como o “respeito” dos senhores e dos próprios pares, não é menos verdadeiro que a dita infâmia trazia uma série de problemas. Muitas negras e negros sofreram as consequências por serem feiticeiros ou vistos como tal, sendo perseguidos, agredidos, presos e condenados. A feitiçaria legitimava a violência contra tais indivíduos, principalmente as mulheres.

Moradora nos arredores de Pitangui, Rita Maria de Nazaré foi acusada de matar com feitiços algumas pessoas daquela localidade. Quitéria Alves, mulher de Francisco Fernandes

¹²² AEAM, *Devassas 1722-1723(1º)*, fl. 79.

¹²³ ANTT, TSO/IL, *Caderno do Promotor n.º 124*, fl. 507; AEAM, *Devassas Z-10*, fl. 99v.

Pereira, foi uma de suas vítimas e chegou a se ver desenganada pelos médicos, tendo em vista a ineficácia dos remédios aplicados, mas acabou sobrevivendo. Os malefícios foram identificados por um negro curador chamado Ventura, que acabou falecendo logo depois em decorrência justamente dos feitiços da acusada. Com a piora no estado de saúde de Quitéria,

resultou montar seu marido a cavalo levando em sua companhia André Ribeiro de Vasconcelos, Antônio Vieira e um Inácio de tal, todos casados, e chegando à casa da dita Rita Maria a atemorizaram dando-lhe a voz de presa, e conduzindo-a para fora de sua casa lhe disseram que a matavam se sua mulher não melhorasse, pois se achava com acidentes próxima à morte, ao que respondeu que podia ir sossegado pois lhe segurava que sua mulher havia de melhorar e não havia ter mais acidentes, o que com efeito assim se verificou.¹²⁴

A acusada ainda teria solicitado ao seu genro Félix Rodrigues, um dos denunciantes, uma caveira de defunto para defumar a casa com o intuito de impedir que sua mãe, que com ela andava indiferente, lhe matasse os seus escravizados. Apesar das graves acusações, Rita não foi pronunciada com a prisão. O visitador determinou que a acusação ficasse em aberto, “por conhecer serem as testemunhas falsas e inimigas, como dos seus ditos se percebia”, observação pouco comum nos registros das visitas.¹²⁵ Fossem os feitiços verdadeiros ou não, Rita teve sua casa invadida e foi duramente ameaçada por quatro homens. A feitiçaria justificava uma vez mais a violência impetrada contra as acusadas.

Em Conceição do Mato Dentro a negra forra Luzia Lopes chegou a receber algumas chicotadas publicamente na capela da freguesia, dadas por um missionário que visitava a região. Luzia usava ingredientes como pós, unguentos, ossos, caveiras, raízes e folhas na confecção de seus feitiços e teria matado uma escravizada sob tentação do demônio. Custódia da Fonseca foi acusada de matar com feitiços o padre Manuel Coutinho depois de ter sido agredida por ele, enquanto uma escravizada chamada Maria Conga, infamada calundzeira em Catas Altas da Noruega, acabou sendo expulsa de um distrito perto dali pelo capelão local.¹²⁶

Não podemos ainda esquecer que algumas das mulheres acusadas de serem feiticeiras só vieram a confessar seu crime após severa repreensão, o que incluía violentos castigos físicos. É o que ocorreu, por exemplo, na freguesia de Prados com duas negras cativas do casal Manuel Oliveira e Ana Chaves. A escravizada Jerônima teria confessado debaixo de surra que matara um preto da mesma casa e que coabitava com o demônio. Juliana, a outra acusada, revelou que era discípula de Jerônima, tendo igualmente feito pacto e mantido relações sexuais com o

¹²⁴ AEAM, *Devassas Z-12*, fl. 65.

¹²⁵ *Ibid.*, fl. 64v-65v, 69v, 72.

¹²⁶ *Ibid.*, fl. 32-32v, *Devassas Z-6*, fl. 99v-100.

príncipe das trevas. As declarações de culpa vieram após a violência física, já que os senhores pretendiam elucidar a morte suspeita de um dos escravizados.¹²⁷

Caso semelhante ao da negra Quitéria Courá na Vila do Príncipe, acusada de dar feitiços a sua senhora, que se encontrava moribunda. Os feitiços, revelados pela negra, teriam sido postos na comida e na cama da enferma. Mas ao comparecer perante o visitador, a courana não só negou a culpa, como disse ter confessado o crime por causa dos castigos a que fora submetida pelo senhor, “porém que isto era falso, como já tinha muitas vezes confessado”. O visitador não duvidou de suas palavras e apenas a admoestou. Quitéria prometeu emenda na mentira. Caso semelhante ao da crioula Luzia Soares, que confessou ter pactuado com o diabo e feito feitiços aos seus senhores após sofrer atrozes torturas.¹²⁸

Em alguns casos, a agressão pode ter sido procedida de arrependimento ou mudança no trato com a pessoa agredida. O medo do feitiço pairava sobre os colonos, afinal feitiçeiros e feitiçeras se espalhavam até os rincões da capitania mineira. Foi o que aconteceu em Mato Dentro, na região do Serro Frio, por volta de 1737. Aflito com o adoecimento de um de seus escravizados e sendo informado que a moléstia fora provocada por uma negra chamada Suzana, Luís Rabelo fora juntamente com o negro doente até a casa da acusada. Irritado com a postura da negra, que negou ter feito qualquer malefício, o senhor chegou a ameaçá-la com duas pistolas que tinha na mão. Mas alertado logo em seguida pelo cativo de que a ação violenta poderia lhe custar a vida, Luís retornou à casa de Suzana e pediu “com muita piedade” que não matasse seu escravizado, pois era pobre e nem o tinha pago ainda. O negro, cheio de feridas e inchaços nas pernas e joelhos, estando “mais para morrer de que para viver”, ficou então na casa da denunciada e no dia seguinte retornou curado e sem moléstia alguma.¹²⁹

Apesar da perseguição e violência sofridas, algumas mulheres chegaram a assumir a autoria de feitiços e a condição de feitiçeira, mesmo sem qualquer tipo de ameaça ou coação. Como já dito, a fama de feitiçeira podia trazer uma série de riscos e violências, mas também um certo respeito, autonomia e independência, ainda que fundados no temor dos colonos. Em Itabira do Campo, a preta coartada Andreza se gabava de ter assassinado quatro pessoas com feitiços. Tendo um desentendimento com um negro do padre Sebastião Carvalho, o ameaçou dizendo que havia de lhe mandar um “cachorro de fila”, e logo na noite do mesmo dia “lhe deu uma tão grande dor que com quantos remédios se lhe deram não havia mais esperanças, somente

¹²⁷ ANTT, TSO/IL, *Caderno do Promotor n.º 120*, fl. 202.

¹²⁸ AEAM, *Devassas Z-4*, fl. 15v, *Devassas 1748-1750*, fl. 2v; ANTT, TSO/IL, *Processo n.º 11.163*, fl. 1-96.

¹²⁹ ANTT, TSO/IL, *Caderno do Promotor n.º 104*, fl. 267-267v.

as da morte, e queixando-se o dito da dita negra do que tinha passado com ela se lhe deram remédios para malefícios e logo botou um esporão e ficou são”.¹³⁰

A já conhecida mulata Florência teria se vangloriado por matar com feitiços o pardo Agostinho, casado com uma de suas sobrinhas.¹³¹ Assim também, em Conceição do Mato Dentro, uma escrava de dona Maria de Sá Cavalcante foi acusada de assassinar uma outra cativa da casa. Joana, a negra autora dos feitiços, teria confessado que quando queria matar alguém usava alguns pós, e perguntada sobre o motivo de ter matado a escravizada respondeu que “o Demônio a tentara”. Nesta última confissão a acusada já estava presa, mas antes teria dito “que sabia que sua senhora a queria prender por lhe ter matado uma sua escrava cabra”.¹³²

Denunciados ao Santo Ofício, a negra Isabel e seus filhos Catarina e Isidório, todos forros, atuavam como feiticeiros na freguesia de Prados. Teriam matado um negro de Antônio Marques da Fonseca e uma filha de 15 anos de Manuel Pinheiro. No caso desta última, Catarina e Isabel chegaram a pedir desculpas ao pai da falecida, dizendo que os feitiços não eram para ela, mas para a irmã mais velha, com quem tinham tido umas desavenças. Os três acusados ainda fizeram feitiços a uma negra Joana, deixando-a aleijada, surda e cega. Isabel e Catarina eram favorecidas e amparadas pelo alferes Domingos Dantas, o mesmo responsável pela alforria da mulata Florência. Na ocasião em que as libertas foram perseguidas, o alferes teria lhes dito: “vão para a casa, comam, durmam e descansem, que enquanto eu viver [...] quero ver quem bule com vocês, enquanto eu viver não hão de passar mal, roguem-me a Deus pela vida”.¹³³

Neste último caso, fica evidente como as mulheres acusadas de feiticeiras procuravam tecer redes e alianças que lhes dessem alguma proteção diante da perseguição que sofriam. Afinal, somente o temor dos fregueses diante dos malefícios não seria suficiente para lhes resguardar das violências de toda ordem impetradas contra àquelas que carregavam a fama de serem feiticeiras. Por isso, a aliança com senhores e pessoas de melhor condição social era não só importante como também imprescindível para a manutenção de suas condições de sobrevivência. Por outro lado, senhores poderiam vislumbrar algumas vantagens na relação com essas agentes. A aliança com os infamados de praticarem feitiçaria trazia também certa segurança diante de rivais, bem como inimigos reais e imaginários, como fica visível na condição estabelecida pelo alferes Domingos. Além do medo de confrontar seus negros e negras

¹³⁰ ANTT, TSO/IL, *Caderno do Promotor n.º 125*, fl. 58.

¹³¹ ANTT, TSO/IL, *Caderno do Promotor n.º 130*, fl. 116.

¹³² AEAM, *Devassas Z-12*, fl. 34v.

¹³³ ANTT, TSO/IL, *Caderno do Promotor n.º 130*, fl. 117.

feiticeiras, os senhores podiam gozar da proteção mágica oferecida por eles/as e, não raro, ganhar jornais preciosos com os serviços divinatórios, curativos e sobrenaturais ofertados pelos mesmos/as.

Assim, se tecia uma relação pessoal de proteção mútua entre indivíduos de diferentes condições e qualidades, mas com benefícios para ambas as partes. Era uma relação de alguma forma precária, instável e desigual, mas que demonstrava a autonomia, assim como as estratégias adotadas especialmente pelas mulheres pretas, fossem cativas ou forras. Acossadas como feiticeiras, tais mulheres não somente recorreram a práticas sobrenaturais ilícitas como instrumento de adaptação àquela sociedade escravista, como também se aproveitaram muitas vezes de sua fama, se desvencilhando dos riscos e perigos inerentes ao papel de agentes mágicas.

Evidentemente, nem sempre conseguiram escapar da perseguição, da violência física e da prisão. Viver como feiticeira era algo instável, assim como a vida de escravizada ou liberta. Mas os feitiços podiam constituir um dos caminhos possíveis para a superação de suas adversidades enquanto mulheres pretas ou mestiças, que passaram também a ofertar seus serviços mágicos à numerosa clientela da capitania mineira, tema de nosso próximo capítulo.

3

E ASSIM HAVIA [DE] GANHAR SUA VIDA

Fortuna, proteção e redes de solidariedade por meio de rituais e práticas mágico-religiosas

(...) há muitos anos que tem ouvido uma infâmia pública de ser calunzeira Maria Conga, preta escrava de João da Silva, a qual diziam que costumava adivinhar o que com ela se consultava, para o que inventava uma dança de batuque, no meio da qual entrava a sair-lhe da cabeça uma coisa a que chamam vento, e entrava a adivinhar o que queria, mas que ela testemunha nunca presenciou o modo com que fazia isso, e tem também ouvido dizer que ainda lá onde está vive de fazer as tais adivinhações, com as quais ganha dinheiro, e ela testemunha viu a algumas pessoas pesar ouro para lhe levar para ela fazer as tais adivinhações.

Depoimento de Romana da Silva, preta forra, nagô, vendeira, ao visitador Antônio de Araújo Carvalho. Itatiaia, 27 de agosto de 1753. AEAM, *Devassas* Z-6, fl. 101v-102.

3.1 Eram também curadoras: as negras que benziavam e curavam

Era 14 de outubro de 1757 quando Maria de Castilho, uma preta forra moradora na freguesia de Cachoeira, compareceu à mesa da visita eclesiástica em Casa Branca para ouvir sua punição por benzer quebranto com palavras sem autorização da Igreja. Pelo delito foi admoestada verbalmente pelo visitador e prometeu emendar-se. Naquele mesmo dia, uma crioula chamada Maria Teresa foi punida de forma idêntica: aceitou a admoestação por realizar bênçãos com palavras, comprometendo-se a não incorrer novamente na mesma prática. Quase dois anos antes e bem distante dali, em Campanha, comarca do Rio das Mortes, uma preta liberta chamada Vitória foi denunciada ao comissário do Santo Ofício por curar feitiços, tendo já “curado algumas pessoas que para o ministério a procuravam há anos”. Não sabemos o

destino desta curadora, mas é bastante provável que passado pela acusação sem grandes perturbações, tendo em vista o certo desinteresse daquele tribunal por tais delitos.¹

Maria de Castilho, Maria Teresa e Vitória são algumas das mulheres negras acusadas de benzerem ou curarem de forma ilícita nas Minas colonial. O delito estava previsto nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, que proibia, sob pena de excomunhão maior e o pagamento de vinte cruzados, a benção de gente, gado ou quaisquer animais, bem como o uso de “ensalmos e palavras ou de outra cousa para curar feridas e doenças ou levantar espinhela sem por nós ser primeiro examinado e aprovado, e haver licença nossa por escrito”.² O item cinco dos interrogatórios das devassas exortava os fiéis para denunciarem às autoridades eclesiásticas qualquer pessoa que fizesse bênçãos ou curas com palavras sem a referida licença, bem como todo aquele que recorresse a tais indivíduos.³ Ou seja, tais práticas somente poderiam ser realizadas após autorização por escrito da Igreja; do contrário, seus agentes deveriam ser punidos nos termos das Constituições Primeiras.

As Ordenações Manuelinas, cuja tipificação da heresia foi reproduzida de certa forma nas constituições sinodais, também qualificavam como crime a “cura de animais por benzedura sem licença da autoridade eclesiástica ou civil, constando a pena de açoites públicos e pagamento de mil reais (no caso de vassalo ou escudeiro, 2 mil reais e degredo de um ano para a África)”.⁴ Não obstante essa tipificação e considerando a dificuldade em classificar a maior parte das práticas curativas ilícitas, enquadradas por diversas vezes como feitiçaria, o delito não figurou entre as principais preocupações do Santo Ofício, nem foi punido tão severamente como previsto nas ordenações. No caso das Minas, a maior parte dos registros foram realizados pelos visitantes eclesiásticos, amparados pelas Constituições Primeiras e pelos interrogatórios das visitas. Nada menos que 8,4 em cada 10 casos de bênção ou cura com palavras foram registrados nas Devassas.

Na capitania mineira inúmeros negros e negras foram denunciados às autoridades religiosas por prognósticos, bênçãos e curas sem autorização da Igreja, portanto ilícitas. Segundo o comissário do Santo Ofício Manuel Nunes de Sousa, estava “a terra perdida nesta matéria sem ter remédio por ser[em] muitos os que costumam fazer semelhantes curas, que não podem ser senão por arte diabólica segundo dizem os mesmos que com eles se curam, e os

¹ AEAM. *Devassas 1752-1760*, fl. 52v; ANTT, TSO/IL, *Caderno do Promotor n.º 116*, fl. 151.

² VIDE, Sebastião. *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia*, livro V, título V, parágrafo 902.

³ VIDE, Sebastião. Regimento do Auditório Eclesiástico. In: *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia*, título 8, parágrafo 398.

⁴ BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*, p. 260.

buscam com mais fé do que aos professores da medicina”.⁵ A grande quantidade de indivíduos negros implicados em tais acusações parece corroborar a ideia de Laura de Mello e Souza de que estes, juntamente com os indígenas, foram os maiores curadores da América Portuguesa. E neste aspecto, a situação das Minas não teria sido diferente da encontrada em outras partes da Colônia.⁶

TABELA 5 - Cor/qualidade e condição jurídica dos denunciados por práticas curativas ilícitas (Minas Gerais, 1717-1812)

Perfil	Gênero		Mulher		TOTAL	
	N.º	%	N.º	%	N.º	%
Cor/qualidade						
Branca	7	2,7	-	-	7	2,3
Preta	108	42,0	19	44,2	127	42,3
Mestiça	10	3,9	11	25,6	21	7
Preta ou mestiça	5	1,9	1	2,3	6	2
Não informado	127	49,4	12	27,9	139	46,3
Condição jurídica						
Livre	134	52,1	12	27,9	146	48,7
Escrava	53	20,6	-	-	53	17,7
Forra	30	11,7	22	51,2	52	17,3
Coartada	2	0,8	-	-	2	0,7
Não informado/indefinido	38	14,8	9	20,9	47	15,7
TOTAL	257	100	43	100	300	100

Fonte: AABH, AEAM, AHMI e ANTT.

Mas benzer e curar com palavras, orações, ervas, bem como outros elementos não eram ações exclusivas dos negros, sendo igualmente compartilhadas pelos portugueses e seus descendentes nascidos na América. Entre os denunciados pelo exercício de práticas mágicas

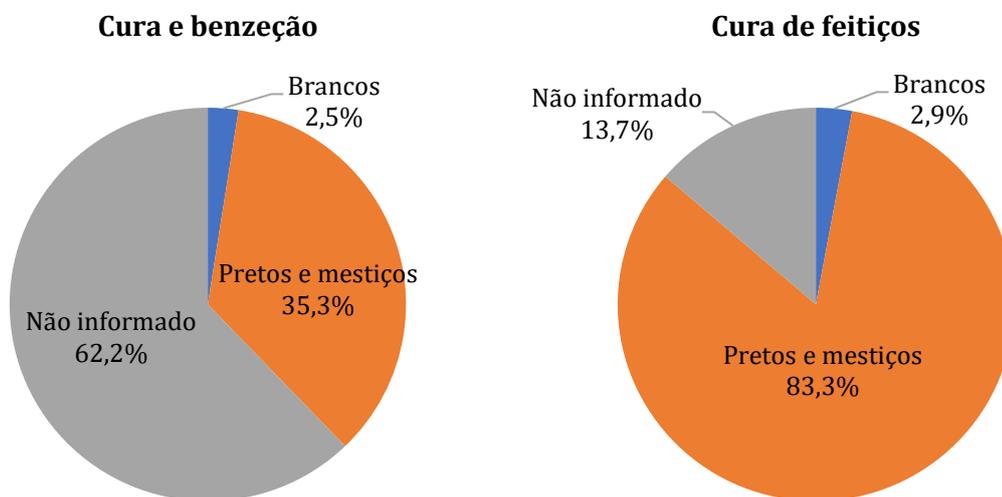
⁵ ANTT, TSO/IL, *Caderno do Promotor n.º 121*, fl. 212.

⁶ SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*, p. 166. Sobre as práticas de cura em outras regiões da América Portuguesa, ver, entre outros, CAMPOS, Pedro Marcelo Pasche de. *Inquisição, magia e sociedade: Belém, 1763-1769*. 1995. 157 f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1995; JESUS, Nauk Maria de. *Saúde e doença: práticas de cura no centro da América do Sul (1727-1808)*. 2001. 183 f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, 2001; SÁ, Mário. O universo mágico das curas: o papel das práticas mágicas e feitiçarias no universo do Mato Grosso setecentista. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 2, p. 325-344, abr./jun. 2009.

curativas muitos não foram identificados como indivíduos “de cor”. Dos exatos 300 acusados de realizarem práticas curativas ilícitas, 154 (51,3%) foram identificados como pretos ou mestiços, ou seja, praticamente metade dos envolvidos não era negra (Tabela 5). Percentual bem abaixo do encontrado entre os denunciados por feitiçaria, segundo o qual 8,2 em cada 10 indivíduos eram pretos ou mestiços. Com relação ao gênero dos implicados, os homens constituem uma expressiva maioria, respondendo por 85,7% de todos os registros. No caso da condição jurídica, apenas 36,3% foram apontados como escravizados ou forros, portanto, a maioria dos acusados era livre, o que destoa das demais práticas mágicas analisadas.

Esses dados escondem, porém, uma importante diferença no âmbito das práticas curativas. Muitos indivíduos foram acusados por procedimentos de bênção e cura com palavras ou ervas ou simplesmente apontados como benzedores/as ou curadores/as, sem maiores informações sobre os métodos utilizados e suas finalidades. Mas há também muitas denúncias de cura de feitiços, prática diferente das anteriores, visto que se propunha a sanar uma doença de origem sobrenatural, um malefício.

GRÁFICO 13 – Cor/qualidade dos denunciados por tipo de prática curativa ilícita (Minas Gerais, 1717-1812)



Fonte: AABH, AEAM, AHMI e ANTT.

Quando analisamos o perfil dos envolvidos em ambas as práticas identificamos diferenças muito expressivas. No caso dos procedimentos curativos em que não há menção à causa sobrenatural da doença apenas 35,3% dos acusados foram identificados como negros (Gráfico 13). Já nas denúncias de cura de feitiços, 83,3% dos implicados foram arrolados como pretos ou mestiços. Além disso, entre todos os pretos envolvidos com práticas de bênção e cura

de doenças naturais, 63,3% também foram acusados por outros crimes mágicos, como adivinhação, feitiçaria e calundu. No caso dos indivíduos brancos e daqueles que não tiveram sua cor ou qualidade registradas, apenas 4,6% aparecem associados às denúncias de adivinhação, cura de feitiço ou feitiçaria. Nota-se, assim, que as práticas de bênção e cura com palavras ou ervas, associadas de modo geral ao tratamento de doenças naturais, foram geralmente vinculadas pelos denunciante aos indivíduos de origem europeia, portanto livres, enquanto os procedimentos curativos de doenças sobrenaturais atrelaram-se aos agentes de origem africana na condição de escravizados ou libertos.⁷

Outra reflexão se dá em relação à existência de numerosos benzedores e curadores brancos, apontando a importância de alguns saberes e práticas sobre a doença e a cura em Portugal e, de modo geral, no velho continente. As curas mágicas com palavras eram comuns em toda a Europa e refletiam antiga crença no poder curativo da Igreja medieval. A concepção mágico-religiosa do mundo e da origem das doenças permeava os saberes médicos de então, atrelados ao “maravilhoso” e ao sobrenatural. A doença e a cura também estavam sujeitas à ação de forças mágicas que escapavam ao domínio do mundo natural. Amíúde vistas como castigo divino ou resultado da ação de perigosos feiticeiros, inimigos ou invejosos, as moléstias confundiam-se com os malefícios e para saná-las tornava-se necessário recorrer à intervenção divina e a mezinhas apropriadas contra feitiços e mau-olhado.⁸ Desse modo, as práticas de cura e bênção durante o Setecentos, e mesmo até meados do século seguinte, foram marcadas fortemente pelo recurso à religião e à magia.⁹

⁷ Esta diferença entre os curadores se aplicava também, em alguns casos, à origem e natureza das doenças, como no caso da quijila, termo que na América Portuguesa passou a designar uma doença de africanos. FURTADO, Júnia Ferreira. Doenças de africanos, doença africana: transformações da quijila, entre a África centro-ocidental e as Minas Gerais, Brasil, séculos XVII e XVIII. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, v. 30, p. 1-21, 2023.

⁸ No século XVIII, e até meados do XIX, não havia uma distinção nítida entre malefício e moléstia, e a concepção da cura e da doença estava diretamente vinculada à ação de forças sobrenaturais, crença essa que perpassava os variados estratos sociais. Sobre o assunto, ver RIBEIRO, Márcia Moisés. *A ciência nos trópicos: a arte médica no Brasil do século XVIII*. São Paulo: Hucitec, 1997; SOARES, Márcio de Sousa. Médicos e mezinheiros na Corte Imperial: uma herança colonial. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, v. VIII (2), p. 407-438, jul./ago. 2001; GROSSI, Ramon Fernandes. Uma leitura do viver nas Minas setecentistas a partir do imaginário da doença e da cura. *Episteme*, Porto Alegre, n. 19, p. 81-98, jul./dez. 2004.

⁹ É preciso ressaltar que o século XVIII abrigou várias concepções em torno da doença e da cura e múltiplos saberes médicos, havendo espaço também para concepções mais racionalistas, principalmente a partir de sua segunda metade, quando novas ideias passaram a reorientar a ciência médica da época. O século XVIII não pode ser pensado, destarte, somente como o espaço das práticas de cura mágicas e “sobrenaturais”. Sobre as concepções de doença e cura no Brasil durante o Setecentos e o Oitocentos, ver ABREU, Jean Luiz Neves. *O corpo, a doença e a saúde: o saber médico luso-brasileiro no século XVIII*. 2006. 302 f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2006 (especialmente o capítulo III – O corpo doente e as concepções de cura, p. 130-185); FIGUEIREDO, Betânia Gonçalves. *A arte de curar*; SOARES, Márcio. Médicos e mezinheiros na Corte Imperial; SOARES, Márcio. Cirurgiões negros: saberes africanos sobre o corpo e as doenças nas ruas do Rio de Janeiro durante a primeira metade do século XIX. *Locus: revista de História, Juiz de Fora*, v. 8, n. 2, p. 43-58, 2002; WITTER, Nikelen Acosta. Curar como Arte e Ofício:

Essas concepções acerca da natureza sobrenatural das moléstias encontraram terreno fértil na Colônia, onde africanos, indígenas e mestiços compartilhavam seus saberes e práticas de cura. Em várias regiões da África as doenças e os infortúnios eram interpretados como resultado de forças espirituais destrutivas, que rompiam o equilíbrio do indivíduo ou da comunidade com os seus ancestrais, enquanto na América do Sul muitos povos indígenas atribuíam as enfermidades e a morte à influência de espíritos malfazejos, que podiam ser convocados pelos feiticeiros xamãs.¹⁰ Se os saberes e as práticas variavam, por sua vez, o entendimento acerca do caráter sobrenatural das doenças era difundido por boa parte dos colonos nestas partes da América.¹¹

Mas no complexo universo mágico do mundo moderno, homens e mulheres não eram os únicos a receberem a graça de bênçãos e curas miraculosas. A prática de benzer animais – e também objetos e pessoas – era comum na Europa desde a alta Idade média. A própria Igreja reconhecia e legitimava o uso de bênçãos pelos clérigos. Laura de Mello e Souza afirma que touros, ovelhas e porcos levados para bênção ritual “tornavam a basílica semelhante a um rancho texano de hoje”.¹² Em Portugal podia-se observar, segundo Gilberto Freyre, os bois “entrando pelas igrejas para serem benzidos pelos padres”.¹³ E, mesmo havendo maior intolerância da Igreja com relação à prática a partir do final do medievo, as bênçãos em animais continuaram fazendo parte do cotidiano da população europeia.¹⁴

contribuições para um debate historiográfico sobre saúde, doença e cura. *Tempo*, Rio de Janeiro, n. 19, p. 13-25, jul. 2005.

¹⁰ SWEET, James Hoke. *Recrutar África: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770)*. Lisboa: Edições 70, 2007. p. 167; OLIVEIRA, Irene Dias de. Saúde e doença na cosmovisão bantu. *Fragments Culturais*, Goiânia, v. 13, n. 1, p. 155-160, jan./fev. 2003; FLECK, Eliane Cristina Deckmann. A morte no centro da vida: reflexões sobre a cura e a não-cura nas reduções jesuítico-guaranis (1609-75). *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 3, p. 635-660, set./dez. 2004, p. 637-638. Sobre o papel do pajé em sociedades indígenas sul-americanas e seu poder mágico de cura, ver CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. *Índios cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1769)*. 2005. 407 f. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005. p. 348-362.

¹¹ Importante destacar que muitas práticas curativas populares eram incorporadas pela medicina oficial, sendo amplamente compartilhadas por curadores e médicos daquela época. O “Erário mineral”, escrito pelo cirurgião-barbeiro Luís Gomes Ferreira, traz inúmeros exemplos de como a fronteira entre a medicina oficial e a medicina popular não era estanque. No Erário se indicava colocar sobre o coração de uma pessoa que tivesse se afogado “pombos ou galinhas ou frangos escalados em vivos e borrifados com vinho ou aguardente”; para quem sofria de gota-coral, a receita era por a mão de uma menina virgem sobre o peito do enfermo; e no caso daqueles/as que urinavam na cama “estando dormindo não há coisa melhor que comer, a miúdo, coração de cabrito montês assado muitas vezes, ou beber, em vinho, sessos de lebre, que é a última tripa ou bexiga de porco ou porca feita em pó, bebido no mesmo vinho”. FURTADO, Júnia Ferreira (org.); FERREIRA, Luís Gomes. *Erário mineral*. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, Centro de Estudos Históricos e Culturais; Rio de Janeiro: Fundação Oswaldo Cruz, 2022. p. 378, 434, 438.

¹² SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*, p. 184

¹³ FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala*, p. 84

¹⁴ BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*, p. 78. De acordo com Laura de Mello e Souza, no final da Idade Média as benzeções a animais passaram a ser vistas com maior intolerância. D. Manuel determinou em

Nas Minas, assim como em grande parte da América Portuguesa, animais, objetos, lugares, edificações e instalações eram benzidos por clérigos e leigos. Freyre já havia notado que no primeiro dia de moagem das canas, “dia da botada”, o padre era chamado para rezar missa e benzer o engenho. Bênção que era estendida aos escravos, aos animais, à família, a variados objetos e a tudo mais que se tivesse por intenção proteger dos perigos naturais e sobrenaturais. Não espanta, assim, o grande número de denunciados na capitania mineira por benzer e curar bicheiras em animais por meio de palavras, como os crioulos Cosme e Antônio da Silva e a viúva Úrsula da Ascensão.¹⁵

Como apontamos, a maior parte das práticas curativas denunciadas nas Minas colonial refere-se àquelas realizadas por meio do proferimento de palavras e orações, frequentemente combinado ao uso de ervas e raízes naturais. As bênções eram habitualmente usadas para combater casos de quebranto e carne-quebrada, entre outras queixas.¹⁶ Por exemplo, a parda Antônia da Mota, moradora na freguesia de Raposos, curava carne-quebrada com palavras; mesmo procedimento adotado pela também parda Aldonça, de Cachoeira, para sanar o quebranto. Próximo dali, na localidade vizinha de Rio das Pedras, o negro Agostinho vivia de curar quebrantos e bicheiras, pagando jornal a seu senhor dos serviços prestados. Já o Pai Domingos, conhecido feiticeiro de Pombal, um arraial de Congonhas do Campo, curava “com palavras a várias queixas”; enquanto na freguesia de Casa Branca as forras Madalena Cardoso

1499 que, assim como os feiticeiros, os benzedores fossem ferrados com um F em ambas as faces. Esta ordem foi suspensa posteriormente, sendo substituída pelas disposições contidas nas Ordenações Filipinas, menos rígidas quanto ao delito. Estas últimas determinavam “que pessoa alguma não benza cães, ou bichos, nem outras alimárias, nem use disso, sem primeiro haver nossa autoridade, ou dos preladados, para o poder fazer”, e a punição previa açoite, multa e até o degredo para o Algarve ou África. SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*, p. 184.

¹⁵ FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala*, p. 84; AEAM. *Devassas Z-4*, fl. 59v, 96v, *Devassas 1733(1º)*, fl. 60. Prática comum na Europa, a bênção de animais nas Minas foi exercida por muitos acusados brancos, como o alferes Francisco Pimenta de Carvalho, que curava gados com bicheira por meio de palavras. O alferes morava no arraial de São José da Vila do Príncipe, onde também atuavam os benzedores João Garcia de Sousa e Bernardino Pereira. Em Congonhas do Sabará, junto ao Rosário, o velho José Carvalho de Moura também curava animais seus e de quem mais o procurasse. AEAM. *Devassas Z-4*, fl. 12v, 21, 81v.

¹⁶ Segundo Arthur Ramos, o quebranto revela-se por meio da palidez, sonolência, indiferença e olhar amortecido. RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro*. 2. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940. p. 195. De acordo com Bluteau, entre os vários sintomas do quebranto, “é notável o quebrantamento, pouco vigor e grande lassidão de todo o corpo, donde nascem grandes desejos de estar deitado, suspiros largos, bocejos muitos, apertos do coração, aborrecimento a todo o comer, as cores do rosto mudadas, a cabeça descaída, o rosto triste, dificuldade em levantar os olhos para cima e às vezes alguns suores fora de toda a razão”. BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário português*, v. 7, p. 36. Não encontramos o significado de carne quebrada em dicionários históricos, mas o termo é usado entre os benzedores contemporâneos para se referir à luxação ou torcedura numa parte do corpo. NERY, Vanda Cunha Albieri. *Rezas, crenças, simpatias e benzeções: costumes e tradições do ritual de cura pela fé. Anais do XXIX Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação*, Brasília, p. 1-15, set. 2006, p. 8. Disponível em: <<http://www.portcom.intercom.org.br/pdfs/120415399193864084132347838529996558992.pdf>>. Acesso em: 01 nov. 2023.

de Jesus, Maria da Conceição e Oleria de Morqueira benziam quebranto com orações e ramos de arruda.¹⁷

Curar quebranto, carne-quebrada e outros males por meio de palavras e orações fazia parte do universo de práticas curativas populares trazidas pelos colonos portugueses. No Reino, os benzedeiros, também conhecidos como curandeiros ou saludadores, proliferavam e muitos males eram sanados com ensalmos, gestos cristãos e substâncias diversas como o azeite.¹⁸ No Pará setecentista, José Januário da Silva, procurador de causas dos auditórios, benzia quebranto fazendo cruzeiros no corpo do doente, enquanto dizia: “Fulano, com dois to deram, com três to tirem. Em nome de Deus e da Virgem Maria”. E segundo Freyre, a erisipela e várias outras doenças da época eram curadas “com orações e com óleo, como nos tempos apostólicos”.¹⁹

Mas se as práticas curativas ilícitas se disseminavam pelas Minas colonial, sendo o delito mágico mais denunciado às autoridades religiosas, a participação das mulheres não foi tão expressiva quanto em outras ações mágicas. Dos 300 indivíduos arrolados por algum procedimento medicinal ilícito, somente 43 (14,3%) são curadoras, o menor percentual de participação feminina em todas as práticas analisadas. Num universo de 210 benzedores e curadores não licenciados, André Nogueira encontrou somente 12,9% de mulheres, número bem próximo do aferido em nossa pesquisa. Assim, reproduziu-se nas Minas um padrão existente na Europa, marcado pela predominância do gênero masculino nas práticas medicinais.²⁰

Entre as mulheres acusadas por práticas curativas, 31 (72,1%) são identificadas como pretas ou mestiças. Ou seja, 7 em cada 10 mulheres arroladas nos registros de cura ilícita eram negras. O percentual é menor que o encontrado em outros delitos, considerando a presença negra feminina no contingente total de mulheres arroladas, como adivinhação (76,2%), feitiçaria (83,8%) e calundu (96,3%).²¹ Mas encontra-se acima do aferido para os homens

¹⁷ AEAM, *Devassas Z-4*, fl. 74, 104, 131, *Devassas Z-6*, fl. 21; ANTT, TSO/IL, *Caderno do Promotor n.º 113*, fl. 35.

¹⁸ Segundo José Pedro Paiva, o uso de orações nas práticas de cura em Portugal tinha “lugar de destaque”, sendo aplicadas em muitas ocasiões, e “quase não havia curador que as não usasse, acompanhando a sua recitação de benzeduras feitas com uma cruz, um terço, um rosário, ou simplesmente com a mão”. PAIVA, José Pedro. *Bruçaria e superstição num país sem “caça às bruxas”*, p. 104. Ver também BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*, p. 77-78.

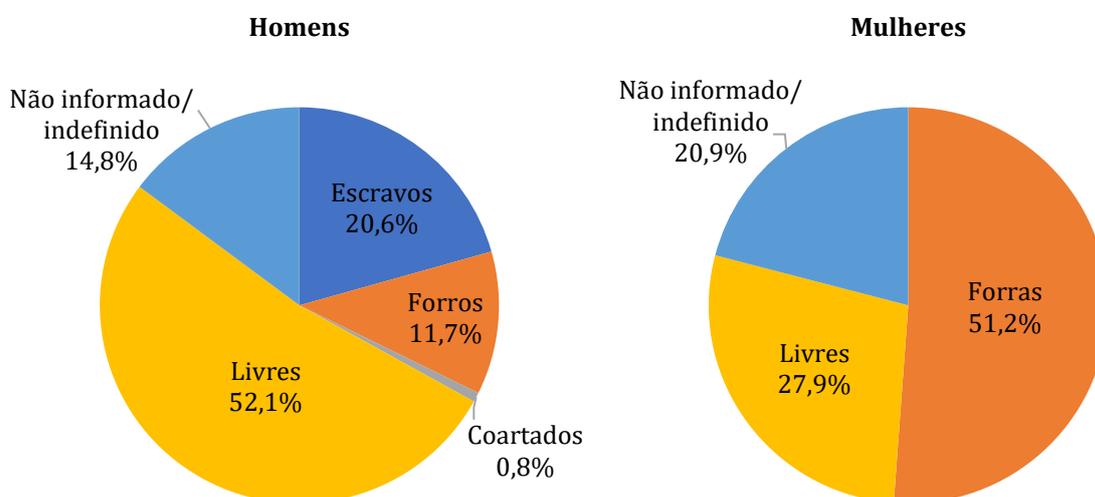
¹⁹ LAPA, José Roberto do Amaral (org.). *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará: 1763-1769*. Petrópolis: Vozes, 1978. p. 151-152; FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala*, p. 521-522.

²⁰ NOGUEIRA, André. *Entre cirurgiões, tambores e ervas*, p. 161, 424; SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*, p. 166; PAIVA, José. *Bruçaria e superstição num país sem “caça às bruxas”*, p. 162.

²¹ Entre os denunciados do sexo masculino, os negros respondem por 75,4% dos casos de adivinhação, 80,2% de feitiçaria e 96,9% dos registros de calundu, números semelhantes aos encontrados entre as negras no contingente de mulheres.

negros (47,9%) no conjunto dos denunciados do sexo masculino por práticas curativas. Se a medicina ilícita era dominada pelos homens, com grande participação dos agentes brancos, o pequeno número de mulheres que se dedicavam a práticas curativas era constituído majoritariamente por negras.²² Os curadores e benzedores eram em sua maioria brancos, enquanto as curadoras e benzedoras eram principalmente pretas ou mestiças, o que expressa mais uma vez a expressiva presença dessas mulheres no universo das práticas mágicas nas Minas colonial.

GRÁFICO 14 – Condição jurídica por gênero dos denunciados por práticas curativas ilícitas (Minas Gerais, 1717-1812)



Fonte: AABH, AEAM, AHMI e ANTT.

Outro dado que nos chama atenção é a condição jurídica dos implicados nestas práticas. Apesar da maioria dos registros não trazer essa informação, uma vez que a maior parte dos acusados devia ser branca e livre, a diferença na distribuição de escravizados e libertos entre os gêneros é notável. Cativos e forros representam, respectivamente, 20,6% e 11,7% dos

²² É possível que essa maior presença masculina nas práticas de cura esteja um pouco superdimensionada devido às características das denúncias contra as mulheres. Muitas curadoras devem ter sido citadas apenas como feiticeiras, uma vez que em diversos casos não há menção das ações que qualificam a acusação de feitiçaria. É o caso, por exemplo, de Maria Gonçalves, referida inicialmente numa devassa como feiticeira, apesar de ser calundzeira e ministrar curas. Caso semelhante ao da preta forra Páscoa e da negra Suzana, ambas curadoras, mas acusadas de serem feiticeiras. Ou de diversas outras negras implicadas em acusações de feitiçaria, mas cujas práticas não sabemos, como Teresa Dias, Luzia Lopes, Ana Teixeira, Helena de Correia, Rosa São Tomé, Águeda Maria do Rosário, Luiza Cabo Verde e Maria Angola. Além disso, não consideramos nos números de cura e bênção os registros de calundu, que são marcados pela forte presença feminina e negra, onde também eram prometidas e ministradas curas. AEAM, *Devassas Z-8*, fl. 176, *Devassas Z-10*, fl. 99, *Devassas Z-12*, fl. 32, *Devassas Z-11*, fl. 42v, 43v, 46; ANTT, TSO/IL, *Caderno do Promotor n.º 130*, fl. 389, *Caderno do Promotor n.º 125*, fl. 55v-56, *Caderno do Promotor n.º 104*, fl. 267-267v.

homens arrolados. Já no caso das mulheres não encontramos nenhuma escravizada, enquanto as libertas alcançam nada menos que 51,2% do total de implicadas, 4,4 vezes mais que o percentual encontrado entre os agentes masculinos (Gráfico 14).

Há ainda um percentual (pequeno, mas não desprezível) de homens e mulheres cuja condição jurídica não foi informada, e que pode esconder a presença tanto de alguns libertos, quanto (mais improvável) de cativos. Contudo, a maioria desses indivíduos sem condição jurídica identificada devia ser livre, uma vez que esta condição não era registrada na documentação que analisamos. De todo modo, é ilustrativo o fato de nenhuma das 43 mulheres arroladas ter sido identificada como escravizada, o que corrobora não somente a grande presença de libertas nas Minas colonial, como também a importância da alforria feminina para o exercício de algumas práticas e o papel que estas deviam desempenhar na manutenção da liberdade de suas praticantes.

Se a procura por curadores e curadoras não era pequena, às mulheres que detinham conhecimentos medicinais não deviam faltar clientes. Tais agentes amealhavam assim ganhos importantes, mesmo que complementares, para a sua sobrevivência. Em algumas situações é provável que fizessem desse “ofício” o seu principal meio de vida. É o caso de uma acusada identificada apenas como mulher do Coura, que tinha grande fama de curadora na região de Congonhas do Campo, atendendo muitas pessoas que iam até a sua casa para se curarem das queixas. Neste caso, a denúncia partiu do cirurgião Antônio Gonçalves da Silva, o que deixa entrever a existência de conflitos relacionados à legitimidade do ofício e disputa por clientela.²³

Outras curadoras também se tornaram bem conhecidas, como a negra liberta Vitória, moradora em Campanha, onde curava de feitiços, sendo que para o tal “ministério a procuravam há anos”.²⁴ Ou como a também preta forra Maria Cardoso, a Rumeira, que atendia a muitos enfermos em sua casa no Taquaral, nas imediações de Vila Rica. Essa última acabou sendo denunciada por um de seus clientes, que justificou ter recorrido à acusada por ignorar o modo como curava, “levado da opressão de [suas] queixas [para] ver se nas curas dela conseguia algum alívio”. A liberta teria afirmado que seus procedimentos implicavam em “desfazer, e não fazer, tudo sempre em nome de Deus”, numa tentativa de se afastar da suspeita de feitiçaria ou pacto, ao mesmo tempo em que se afirmava como especialista na arte de anular feitiços por

²³ AEAM, *Devassas Z-6*, fl. 50v-51. O cirurgião ainda denunciou outras quatro pessoas por envolvimento com práticas curativas ilícitas. Na acusação contra um preto forro chamado Domingos, disse que o mesmo curava “por arte diabólica”, num esforço assim de diferenciar suas próprias práticas das realizadas pelo acusado. *Ibid.*, *ibid.* Sobre essa disputa por ofício, ver NOGUEIRA, André. *A fé no desvio*, p. 120.

²⁴ ANTT, TSO/IL, *Caderno do Promotor n.º 116*, fl. 151, 152.

meio da intervenção divina. Nesse sentido, as suas práticas de cura despertam atenção pela interessante combinação de um conjunto de elementos de diferentes matrizes culturais. Em sua denúncia ao comissário do Santo Ofício, Domingos Marinho de Sousa descreveu o rito curativo da acusada:

chegando eu me fez o que agora se segue = veio com seu afilhado chamado Antônio que terá de dezesseis até vinte anos, crioulo, com um novelo de algodão, e pegando eu, no fio de uma parte, e o crioulo da outra entrou a tecer cordão, o que depois de formado lhe deu uma dúzia de nós, pouco mais ou menos, e depois me cingiu com ele, e quando o fazia olhando para o ar nomeava além de outras palavras, de que eu não fazia reparo = a Santíssima Trindade = São Francisco = São Domingos – e dando assobios falava na sua língua – e cingindo-me com ele me fez advertência = que se me lavasse o tirasse do corpo, e o não deitasse no chão, e outras recomendações semelhantes = e que no outro dia fosse buscar água benta a nove igrejas com a qual e com várias ervas fez uma bebida para eu beber e me parece que nesse tempo tive alguma melhora, e passados alguns dias me mandou lá tornar, e fez o seguinte = tomou uma pedrinha branca e redonda, e correu-me várias linhas e cruzeiros nos braços, peito, pernas e nas costas, e depois com uma navalha de barba deu uns golpezinhas nas mesmas cruzeiros e na minha carne dizendo algumas palavras, que eu não percebia, e pegou em um unguento de que não sei era composto e nas mesmas partes me untou = e depois pôs os pés estendidos, com modo de arco, e me mandou passar por baixo três vezes = e depois pegando eu e o supradito crioulo em outro novelo de algodão tornou a formar outro cordão com vários nós, e mandou lhe meter várias agulhas e alfinetes pelo crioulo que nesta parte cuida é cúmplice, ficou com ele para o enterrar debaixo da porta, e mandando-me lá tornar outro dia fez outro cordão de retrós e untando com unguento que eu não conhecia o amarrou no meu braço esquerdo.²⁵

Por meio do relato de Domingos somos informados que Maria Cardoso contava com um ajudante, seu afilhado Antônio, um crioulo que tinha entre 16 e 20 anos de idade. A presença desse auxiliar é reveladora, pois aponta não somente a sua importância para que tivesse condições de oferecer seus serviços curativos, como também a iniciação e formação de novos agentes curadores. Apesar dos registros nem sempre informarem a presença de cúmplices, o que se explica também pela natureza individualizadora das denúncias, é provável que a maior parte das curadoras não tenha atuado sozinha. Em Itatiaia, a calunzeira Maria Gonçalves Vieira estava acompanhada de alguns meninos durante o procedimento medicinal realizado em uma moça solteira que havia sido deflorada. Já no arraial de Pompeu, em Sabará, a preta forra Joana de Crasto atuava como ajudante de seu marido, realizando procedimentos curativos que envolviam mezinhas, negação de objetos corporais de devoção católica e até mesmo a presença de um boneco adivinho.²⁶

²⁵ ANTT, TSO/IL, *Caderno do Promotor n.º 126*, fl. 413-413v.

²⁶ AEAM, *Devassas Z-6*, fl. 102v; ANTT, TSO/IL, *Caderno do Promotor n.º 120*, fl. 82.

Outro caso ilustrativo é o da parda Felipa, que foi acusada de curar por adivinhações e calunduzes, atuando juntamente com “mais outras irmãs”, desvelando assim parcerias e solidariedades na prestação de serviços mágicos. Antônia Francisca de Jesus informou que uma de suas filhas esteve se curando com a denunciada durante um período aproximado de três meses. A denúncia não fornece detalhes sobre os serviços curativos prestados por Felipa, mas o tempo de tratamento indica que ela devia dedicar boa parte de seu tempo às práticas mágicas, extraindo daí parte importante de sua renda.²⁷

O caráter econômico das práticas curativas ilícitas empreendidas pelos curadores e curadoras não passou despercebido aos denunciantes e autoridades eclesiásticas da capitania mineira. Tais práticas também foram vistas por alguns acusadores como meros embustes de negros e negras para angariar ouro e benesses variadas. Por exemplo, o capitão do mato Matias Vieira, o Martinho, corria toda a comarca do Rio das Velhas curando feitiços com palavras, pós, ferros e um prato de água. Apesar de sua fama de curador, muitas pessoas se queixavam de que fosse ladrão, “pois nada cura e nos princípios das curas e benzeduras logo pede tantas cinquenta oitavas e logo se retira com o que lhe dão e não torna à casa dos doentes, mas sem lhe dar ouro ou cavalo não faz nada, pois procura lhe paguem adiantado”. Em Catas Altas, os procedimentos curativos de Francisco Angola não convenceram um dos denunciantes, que dizia serem “velhacaria do negro para enganar os brancos e lhe tirar o seu ouro”. Era o mesmo juízo do capitão-mor Antônio Dias Neves acerca das ações de dois curadores e adivinhadores em Pitangui, segundo o qual não passavam de engano e fingimento.²⁸

No pedido de autorização ao Santo Ofício para averiguar algumas denúncias de cura e feitiçaria em maio de 1759, o comissário Henrique Pereira alegou que os negros faziam “suas visagens e ligeirezas para tirarem algumas oitavas de ouro aos brancos, e como gente material tudo crê [...] quis mandar vir perante mim estes negros para os examinar destas coisas”. A mesma descrença foi expressa pelo promotor do tribunal de Lisboa acerca do sumário da denúncia contra o preto forro Pai Caetano, que solicitou aos inquisidores a soltura do acusado e apenas a sua repreensão pelo fato de “serem todas as ações do delato movidas do interesse e de embuste”.²⁹

Com efeito, tais práticas, embustes ou não, podiam render ganhos importantes para seus praticantes. Portanto, não podemos negligenciar as redes de solidariedade estabelecidas

²⁷ ANTT, TSO/IL, *Caderno do Promotor n.º 130*, fl. 444.

²⁸ AEAM, *Devassas Z-9*, fl. 94v, *Devassas Z-12*, fl. 67v; ANTT, TSO/IL, *Caderno do Promotor n.º 121*, fl. 200.

²⁹ ANTT, TSO/IL, *Caderno do Promotor n.º 121*, fl. 200v, *Caderno do Promotor n.º 125*, fl. 274.

pelas negras curadoras, o que impunha a necessidade do estabelecimento de alianças não somente para escaparem das malhas eclesiásticas, como também para continuarem obtendo ganhos com seus serviços mágicos. É possível que algumas mulheres tenham construído até mesmo uma espécie de relação corporativa entre elas, tendo em vista o compartilhamento do mesmo ofício. Como por exemplo, ao benzer um morador de Casa Branca, a parda Madalena Cardoso “lhe dissera que como o seu achaque era quebranto e ia antigo” precisava também ser benzido pelas libertas Maria da Conceição e Oleria de Morqueira.³⁰ Assim, Madalena não somente atendeu o cliente, como recomendou os serviços de outras duas parceiras, construindo uma importante rede entre mulheres negras libertas que atuavam na ilegalidade dentro do universo de práticas médicas realizadas nas Minas colonial.

Sob esse viés, a compreensão das redes sociais dessas mulheres pode contribuir para elucidar as suas estratégias de proteção, adaptação e mobilidade por meio das práticas mágicas. Segundo o sociólogo Carlos Lozares, o termo rede social expressa “un conjunto bien delimitado de actores – individuos, grupos, organizaciones, comunidades, sociedades globales, etc. – vinculados unos a otros a través de una relación o un conjunto de relaciones sociales”.³¹ Assim, como já mencionamos na introdução, Lozares desloca a compreensão das ideias, sentimentos e comportamentos, vistos como inerentes aos indivíduos e base da estrutura social, para as relações situacionais entre os sujeitos. Em outras palavras, para se compreender o comportamento dos diversos atores sociais faz-se necessário analisar como eles estão conectados uns aos outros em diversas situações.

As redes sociais constituídas pelas benzedoras de Casa Branca serviam não só como um mecanismo de proteção mútua, tendo em vista a ilicitude de suas práticas, como um meio de compartilhamento de conhecimentos curativos e de clientela. Nesse caso, o perigo era menor, já que as benzeduras não sofreram grande repressão por parte da Igreja e raramente foram punidas. Mas havia sempre o risco, principalmente para as mulheres negras, de que tais práticas fossem confundidas com a feitiçaria, o que poderia acarretar maiores perseguições. O caso de Ângela, uma mulata forra e viúva do Tijuco, ilustra bem a importância dessas redes. Encontrada tarde da noite batendo com as costas na porta da Igreja de Santo Antônio, “dizendo-lhe que se abrisse e fazendo outras superstições”, só não foi presa porque um seu compadre, também mulato, intercedera por ela.³²

³⁰ ANTT, TSO/IL, *Caderno do Promotor n.º 113*, fl. 35.

³¹ LOZARES, Carlos. *La teoría de redes sociales*, p. 108.

³² AEAM, *Devassas 1750-1753*, fl. 40v-41.

Muitas benzedoras e curadoras acabaram também sendo acusadas de praticarem malefícios. Essa ambivalência dos agentes mágicos, que podiam manipular forças sobrenaturais tanto para curar quanto para produzir o mal, expressa, segundo Francisco Bethencourt, a “reversibilidade dos símbolos nas manipulações mágicas”, o que nos permite compreender “como a prática que salva pode ser noutra contexto uma prática que mata”.³³ No arraial do Serrano, em Aiuruoca, uma preta liberta chamada Páscoa tinha ambas as fomas de “curandeira” e feiticeira. Nas denúncias não há menção aos malefícios que ela supostamente realizava, mas somente que usava ervas e purgas em seus procedimentos curativos, mandando os doentes irem aos rios e “testando folhas com as curas do outro mundo”.³⁴ Uma preta que manipulava forças sobrenaturais tinha grande chance de ser vista como feiticeira, principalmente se seus denunciadores fossem todos homens livres e brancos, como no caso de Páscoa e da maioria das negras acusadas.

Três décadas antes, uma outra Páscoa, também liberta, moradora num distrito de Sabará, foi acusada de realizar adivinhações e promover curas e malefícios. O minerador Gabriel Macedo levou um seu escravizado enfermo para curar-se com ela. Gabriel soube que a liberta usava apenas água ardente, fumo e raízes de pau em seus procedimentos. Após deixar o seu cativo em casa de Páscoa, mandou “várias vezes água ardente do Reino, cachaça, fumo, galinhas, pão e vinho, e depois de quinze dias pouco mais ou menos lhe viera para casa o dito negro melhorado”.³⁵ Mesmo que os procedimentos curativos informados não indicassem o concurso do diabo nem a presença de feitiços, à liberta foi imposta a pecha de feiticeira. Por outro lado, Páscoa se beneficiava da fama de “curandeira”, pois ao assumir os cuidados do negro doente passou a exigir uma série de víveres, utilizados obviamente não só nos procedimentos curativos, mas principalmente em sua alimentação e na do cativo. Durante cerca de duas semanas se viu guarnecida com bebidas e alimentos diversos, o que contribuiu certamente para sua segurança alimentar e econômica, já que alguns dos itens podem também ter sido negociados.

³³ BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*, p. 12. Sobre o mesmo assunto, ver também PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição num país sem “caça às bruxas”*, p. 124. Laura de Mello e Souza compartilha da mesma ideia, afirmando que não havia distinção rígida entre o poder de curar e de fazer mal atribuído aos curadores. Contudo, aventa a possibilidade de terem existido diferenças “entre curandeiros que curavam doenças, curandeiros que curavam feitiços e promotores de feitiços (feiticeiros propriamente ditos), a homogeneização destas atividades tendo sido encetada pelos aparelhos repressivos e desta forma chegado até nós”. SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*, p. 168.

³⁴ AEAM, *Devassas Z-11*, fl. 42v.

³⁵ AEAM, *Devassas 1733(1º)*, fl. 91v, 99v-100.

Ainda que o domínio de saberes mágicos e a pecha de feiticeira colocassem em constante risco a integridade, segurança e liberdade das mulheres negras, algumas das denunciadas conquistaram respeito e certa deferência de seus clientes e dos moradores da região onde atuavam. Em Curral del-Rei, Páscoa Rodrigues, uma preta forra casada, era bem conhecida por curar feitiços e promover danças de calunduzes. Segundo o vigário Alexandre Nunes, “a todos os que cura, brancos e pretos, lhe tomam a bênção de joelhos, beijando-lhe os pés e a mão na palma e nas costas, e que as pessoas que assim o não fazem os castiga, como dizem fizera a uma mulata por nome Isabel”.³⁶ O clérigo autor da denúncia advertiu ao comissário que os fregueses acreditavam na acusada assim como no evangelho, o que sugere que tenha se afirmado também como uma autoridade religiosa na região.

Por meio de seus conhecimentos mágicos, Páscoa, uma mulher certamente africana, conseguiu impor respeito àqueles/as que a procuravam, fossem brancos ou negros, exigindo que se ajoelhassem e beijassem sua mão e seus pés, algo nada trivial naquela sociedade escravista mineira. Assim, essas curadoras conseguiam tanto amealhar recursos importantes para sua sobrevivência quanto reordenar certas relações locais de poder, se colocando como senhoras a serem reverenciadas pelos colonos. Exerciam e retransmitiam, desse modo, relações de poder, entendidas na acepção foucaultiana como “formas de dominación, formas de sujeción que operan localmente, por ejemplo, en una oficina, en el ejército, en una propiedad de tipo esclavista, o en una propiedad donde existen relaciones serviles”.³⁷

Por fim, cabe mencionar brevemente outra conhecida curadora e calunduzeira das Minas colonial: a preta forra Maria Gonçalves Vieira, citada anteriormente de forma breve, mas da qual ainda falaremos bastante. Bem conhecida na região de Casa Branca, onde morava há muitos anos, a liberta foi acionada por Ana Maria de Vasconcelos, a quem teria acontecido “a desgraça de se deixar levar da sua honra e virgindade”. Segundo Ana, uma moça de 13 anos de idade, a calunduzeira começou a cantar e dançar “a modo de sua terra”, tocando um canzá, e indo “para fora de casa e vindo com umas ervas as cozeu em água, com a qual deu um banho a ela testemunha, depois do qual lhe perguntou com quem queria casar, e respondendo que com Sebastião de Silva, lhe assegurou que assim o conseguiria”. Após o procedimento a acusada cobrou pelo serviço e recebeu uma teteia de ouro e alguns brincos. Ana conseguiu seu intento: casou-se com o homem desejado e escapou da ira de seu pai.³⁸

³⁶ ANTT, TSO/IL, *Caderno do Promotor n.º 102*, fl. 28.

³⁷ FOUCAULT, Michel. *Las redes del poder*, p. 55.

³⁸ AEAM, *Devassas Z-6*, fl. 102v-103.

Maria Gonçalves já havia sido denunciada anteriormente ao comissário do Santo Ofício Inácio Correia de Sá. A acusação, que acabou resultando numa diligência tempos depois, partiu de uma sua comadre que, para desincargo de sua consciência, declarou que a acusada fazia batuques, invocava calundus, adivinhava e prometia saúde e fortuna. A forra atuava duplamente como liderança religiosa, coordenando calundus, e como curadora, prestando seus serviços aos clientes que a procuravam, uma vez que seus procedimentos curativos foram lembrados por vários depoentes.³⁹ Pouco sabemos de suas práticas e do valor cobrado pelos serviços curativos, mas é provável que tais atividades lhe rendessem boas oitavas de ouro, como ocorreu no caso de Ana.

Negras benzedoras e curadoras se espalharam pela capitania mineira e desempenharam um importante papel no restabelecimento da saúde dos colonos. Mesmo constituindo minoria entre os denunciados por práticas curativas, as negras lideraram esse ofício entre as mulheres. Identificadas quase sempre como libertas, estas mulheres parecem ter se apropriado de seus conhecimentos como um interessante mecanismo de adaptação à sociedade colonial, amealhando ganhos econômicos importantes para sua sobrevivência e até mesmo conquistando um lugar de autoridade médica, que se imbricou, algumas vezes, ao papel de liderança religiosa.

Para as egressas do cativeiro o ofício curativo as posicionava de forma ambígua: eram vistas como agentes médicas, ainda que atuassem de forma ilícita, e como mulheres marginais, sendo associadas por diversas vezes ao universo da feitiçaria. À tais mulheres não faltaram clientes, brancos e negros; obtiveram algum prestígio local e exerceram suas práticas sem maiores perturbações. Porém, o tênue equilíbrio entre os seus procedimentos curativos e a magia ilícita se rompia nas denúncias às autoridades religiosas, quando então apareciam com a fama ou a suspeita de serem feiticeiras. É sobre essas mulheres que recaíram também algumas das acusações de adivinhação e práticas de proteção e fortuna, o que aponta uma vez mais a importância econômica e social dos conhecimentos mágicos para as agentes negras, como veremos em seguida.

3.2 Adivinhar, proteger-se e obter fortuna

Ao tentar explicar por que havia maior número de feiticeiras que feiticeiros, Bluteau afirma que o motivo não estava no fato de serem mais facilmente enganadas pelo demônio, nem por serem naturalmente mais vingativas e invejosas que os homens. Na opinião do dicionarista, o maior empenho da mulher nos feitiços “não é (como muitos imaginam) o ser ou parecer

³⁹ ANTT, TSO/IL, *Caderno do Promotor n.º 115*, fl. 250-264.

formosa. É o saber os negócios e segredos alheios”. E que o diabo, sabedor disso, não teria prometido beleza ou riqueza à primeira mulher caso comesse do fruto proibido, mas “que saberia *Bonum e malum*; ainda hoje vai o Demônio enganando mulheres na esperança de saber futuros e coisas ocultas”.⁴⁰ Assim, para Bluteau, as mulheres se inclinavam para o conhecimento das coisas ocultas e do futuro. Todavia, apesar de mais numerosas, elas seriam embusteiras e não conheciam as artes mágicas como os homens.

Frequentemente associadas ao diabo, as práticas de adivinhação eram bastante comuns no Ocidente cristão e se difundiram pela América Portuguesa.⁴¹ Compunham o universo mágico dos colonos e cumpriram uma importante função social, na medida em que revelavam principalmente o passado. Era por meio de ações divinatórias que se descobria, algumas vezes, o paradeiro de objetos perdidos, a autoria de crimes, a origem de malefícios, o local mais apropriado para a mineração e diversas coisas ocultas que só poderiam ser reveladas com o auxílio da magia. Os prognósticos de doenças e males não tratados pela medicina eram com frequência obtidos por meio de práticas divinatórias. Daí a sua importância para a sobrevivência material e como meio de resolução de diversos problemas cotidianos.

Nas Minas colonial não foi diferente e algumas dezenas de adivinhadores e adivinhadoras acabaram sendo denunciados às autoridades eclesiásticas. Contudo, o perfil dos acusados não corrobora o pensamento misógino dos tempos do autor do *Vocabulário português e latino*. Dos 89 indivíduos implicados em práticas de adivinhação, apenas 20 (22,5%) eram mulheres. Entre estas encontramos quinze negras, sendo nove forras e três escravizadas. Apesar do pequeno número de denunciadas, percebe-se que a maioria era preta ou mestiça e tinha relação direta com a experiência do cativo. O perfil das denunciadas não se diferenciava de forma significativa dos acusados homens, exceto mais uma vez pela condição jurídica, uma vez que a maior parte dos adivinhadores era composta por escravizados (42%).

Ainda que a adivinhação fosse mais associada aos homens, não podemos negligenciar a importância das mulheres enquanto agentes mágicas divinatórias. É o caso, por exemplo, da forra Ana Moreira, uma preta de nação angola que usava de adivinhações juntamente com seu marido, o negro congo Manuel Alves Gracia. Ambos foram denunciados pelo mulato Anastácio da Silva, que disse ter presenciado as ações divinatórias em sua própria casa, apesar de não fornecer maiores detalhes sobre o caso.⁴² Moradora em Vila Rica, a viúva Caetana de Jesus foi

⁴⁰ BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário português*, v. 4, p. 63-64.

⁴¹ SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*, p. 157.

⁴² ANTT, TSO/IL, *Caderno do Promotor n.º 112*, fl. 262.

aconselhada a procurar uma parda forra chamada Lourença Batista, pois “ela lhe havia de dar algum remédio na sua aflição”. Caetana andava preocupada com o fato de terem imputado a seu filho o furto de uma caixeta de marmelada e meia pataca de ouro e queria descobrir o verdadeiro autor do crime. Inicialmente a adivinhadora negou o pedido, alegando “que não podia servi-la porque os confessores não queriam”, mas diante da insistência da viúva concordou em atendê-la, desde que a ajudasse, e logo

foi buscar uma peneira e umas tesouras, e pegando as pontas da tesoura no aro da peneira e dizendo a ela denunciante que pegasse por uma asa da tesoura [...], pela outra suspendendo a dita tesoura, dissera a dita Batista umas palavras em que nomeava os Apóstolos São Pedro, São Paulo e outros santos, e falando e dizendo as pessoas em quem havia suspeita, chegando a uma delas logo a peneira andara e dissera a dita Batista denunciada que aquela era a que tinha tirado a caixeta de marmelada e a meia pataca.⁴³

Segundo Laura de Mello e Souza, a prática de adivinhar com tesoura era bem conhecida em Portugal, tendo se popularizado na Colônia.⁴⁴ Em Vila Rica, as escravizadas Luiza Mina e Maria Crioula usaram uma tesoura para descobrir o paradeiro de um garfo de prata de seu senhor. Acusadas de furtar o objeto e ameaçadas de castigo, recorreram às artes mágicas para revelar o verdadeiro culpado e com isso escaparem da punição.⁴⁵ Não sabemos o que se passara depois disso, se o objeto fora encontrado e as cativas perdoadas pelo senhor, mas desperta atenção o uso que essas duas mulheres, uma africana e outra nascida em terras coloniais, fizeram da prática divinatória, acionada também como um instrumento para escaparem das violências e vicissitudes do cativeiro. E por meio de suas artes mágicas não só intentaram se livrar de castigos e acusações injustas, como interferiram no ordenamento da justiça senhorial e das relações sociais de poder no contexto de uma sociedade escravista e profundamente estratificada.

Assim como as práticas curativas, era possível também obter alguns ganhos com as adivinhações. Além de sua importância como instrumento ordenador das relações sociais, a arte divinatória integrava o conjunto de serviços mágicos ofertados principalmente por mulheres e homens negros. É o caso da preta escravizada Maria Conga, moradora em Catas Altas da Noruega, cujas práticas de adivinhação estavam diretamente relacionadas ao calundu, pois “inventava uma dança de batuque no meio da qual entrava a sair-lhe da cabeça uma coisa a que chamam vento e entrava a adivinhar o que queria”. A preta era publicamente conhecida por

⁴³ ANTT, TSO/IL, *Caderno do Promotor n.º 113*, fl. 170.

⁴⁴ SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*, p. 158-161.

⁴⁵ ANTT, TSO/IL, *Caderno do Promotor n.º 121*, fl. 184.

suas práticas divinatórias, ofertando seus serviços aos muitos fregueses da região. Segundo a liberta Romana da Silva, a calundzeira sobrevivia “de fazer as tais adivinhações, com as quais ganha dinheiro, e ela testemunha viu a algumas pessoas pesar ouro para lhe levar para ela fazer as tais adivinhações”.⁴⁶

Assim, o conhecimento divinatório garantia condições materiais importantes para algumas das mulheres negras acusadas. A cativa Inácia, moradora na Vila do Carmo, parece ter compreendido, assim como muitas outras escravizadas e libertas, as possibilidades materiais relacionadas às diversas práticas mágicas, pois “tivera em sua casa um negro por tempo de oito dias chamado Atrevido [...] para lhe ensinar alguns feitiços e adivinhar”.⁴⁷ A breve denúncia contra Inácia suscita uma questão raramente explorada e sobre a qual pouco sabemos, que é a transmissão dos conhecimentos mágicos, uma lacuna nas fontes, exceto por excepcionais e breves menções. Todavia, não parece exagerado supor, tendo em vista o grande número de denunciados, que uma rede de “feiticeiras” e “feiticeiros” tenha se constituído nas Minas colonial, possibilitando assim a formação de aprendizes nas artes mágicas, que deviam vislumbrar, entre outras coisas, as oportunidades econômicas dos serviços curativos e divinatórios.⁴⁸

A denúncia contra as cativas Luiza Mina e Maria Crioula desperta ainda uma outra questão: o recurso às práticas mágicas como um meio de se resguardarem de castigos e torturas, ou seja, uma forma de proteção corporal. Tanto que, bolsas de mandinga, patuás e papéis “supersticiosos” faziam parte do universo mágico nas Minas colonial e eram utilizados principalmente pelos homens pretos ou mestiços. Mas algumas mulheres negras também se envolveram com amuletos e objetos de proteção. Não estamos nos referindo aos atos sobrenaturais de conquista de vontades que visavam o abrandamento da ira de senhores e senhoras, bem como o afastamento dos castigos físicos. Os feitiços usados pelas cativas para escaparem das agressões sofridas no cativeiro já foram analisados no capítulo anterior. Aqui nos referimos aos objetos mágicos de proteção corporal, os amuletos, e não aos feitiços de indução de vontades. É o corpo que será protegido diante das muitas ameaças e violências que marcavam o cotidiano da capitania mineira, como apontado por Liana Maria Reis.⁴⁹

⁴⁶ AEAM, *Devassas Z-6*, fl. 101v-102.

⁴⁷ AEAM, *Devassas 1722-1723(1º)*, fl. 65.

⁴⁸ Em São Miguel do Piracicaba, Agostinha Pinta e o negro “Boquinha” andavam dando “escola de feitiçarias”. A preta Ângela Maria Gomes e a crioula Josefa Catú, ambas libertas, também eram consideradas mestras em feitiçaria. AEAM, *Devassas Z-9*, fl. 10-10v, ANTT, TSO/IL, *Caderno do Promotor n.º 125*, fl. 55, *Caderno do Promotor n.º 113*, fl. 34A.

⁴⁹ REIS, Liana Maria. *Crimes e escravos na capitania de todos os negros* (Minas Gerais, 1720-1800). São Paulo: Hucitec, 2008. p. 236-243.

Em Roça Grande, uma crioula chamada Rita recebera de Caetana Mina, preta escravizada, uns papéis contendo “várias palavras supersticiosas”, que serviam principalmente para alcançar fortuna. O material, escrito por um pardo forro chamado Cosme, deveria ser enterrado “na véspera de dia de São João, e que de noite fora de horas havia ir só sem pessoa alguma visse, vestida toda de branco a desenterrar o dito papel”. Na ocasião iria lhe aparecer “um vulto a lutar com ela”, mas não deveria ter medo, nem chamar de forma nenhuma pelo nome de Jesus. Depois disso, Rita teria “fortuna de riquezas” e todos “lhe haviam de querer bem e ninguém lhe havia de fazer mal”.⁵⁰

A denúncia contra Rita suscita algumas reflexões importantes sobre o universo mágico nas Minas colonial. Primeiro, revela-se o compartilhamento de conhecimentos e práticas mágicas entre diferentes agentes: o papel em posse de uma cativa africana (Caetana), escrito por um homem pardo e forro (Cosme) e repassado a uma escravizada crioula (Rita). Assim, a comunicação entre indivíduos de diferentes qualidades e condições – pretos e mestiços; africanos e crioulos; escravizados e libertos – criava não somente uma rede de compartilhamento de práticas e conhecimentos mágicos, como imbricavam elementos de origens diversas. Segundo, torna-se patente a presença de elementos cristãos, ora incorporados e legitimados, como no enterro do papel na véspera de São João, ora afastados e deslegitimados, como na obrigação de não evocar o nome de Jesus. Assim, apropriado de formas distintas por seus fiéis, o catolicismo popular acabava potencializando o efeito das ações mágicas. E por último, destaca-se a ambivalência e múltiplas funções dos feitiços, que no caso referido serviam tanto para alcançar fortuna, quanto para proteção. A separação das práticas e de seus efeitos não era contemporânea àquelas mulheres, pelo contrário, tal distinção é resultado antes de um esforço nosso de classificação, ordenação e entendimento do passado.

Não obstante o uso de amuletos por algumas mulheres, de fato são escassos os registros contra elas. Encontramos somente quatro referências explícitas à bolsa de mandinga envolvendo indivíduos do gênero feminino. E há outros dez registros relacionados às cartas de tocar e papéis escritos, mas estes materiais geralmente tinham outras finalidades, como conquista amorosa e fortuna. A diferença em relação aos homens é bem expressiva: entre os denunciados do sexo masculino encontramos 30 referências diretas às bolsas, isso sem contar

⁵⁰ ANTT, TSO/IL, *Caderno do Promotor n.º 109*, fl. 173.

os casos de patuá, carta de tocar, papel escrito e aqueles citados apenas como “mandinga”, termo também usado como sinônimo de feitiçeiro.⁵¹

Outras autoras corroboram o pequeno número de mulheres denunciadas pelo porte de bolsas de mandinga. Daniela Calainho, por exemplo, não encontrou nenhuma mulher entre os casos por ela analisados de práticas mágicas protetivas de negros e mulatos denunciadas e processadas pela Inquisição Portuguesa nos séculos XVI a XVIII. Segundo Vanicléia Santos, em Jacobina, na Bahia setecentista, a maioria dos mandingueiros eram homens, escravizados e africanos ou crioulos. A autora elenca três possíveis causas para esta predominância masculina: herança cultural africana, maior número de escravizados homens e maior suscetibilidade dos mesmos aos perigos e violências da sociedade colonial. Giselly Souza, em estudo sobre os mandingueiros nas Minas colonial, encontrou o mesmo perfil de acusados do gênero masculino. Para Souza, talvez o menor número de denunciadas tenha relação com a descrição feminina no porte das bolsas de mandingas, ao contrário dos homens, que muitas vezes exibiam publicamente seus amuletos, gabando-se dos poderes adquiridos.⁵² Independente dos argumentos apresentados, o fato é que a pequena ou quase nula presença de mulheres entre os acusados pelo uso de objetos mágicos de proteção não significa que tal prática fosse estranha a elas. O envolvimento das agentes femininas em tais práticas foi bem retratado por artistas da época, como podemos notar, por exemplo, nas gravuras de Carlos Julião (ver Figura 3).

Um dos raros casos de bolsa envolvendo mulheres é o da crioula forra Josefa Catú. Moradora em Ouro Preto, foi acusada juntamente com outros quatro parceiros, todos africanos e escravizados, de ser grande mestra de mandingas. José Corano, um dos citados, “levava suas pedras de ara e as temperava no ano quatro vezes, noite de São João, noite de nascimento, noite de São Bartolomeu e noite de quinta-feira de endoenças”.⁵³ A denúncia não informa os motivos dos denunciados, mas a pedra d’ara era um objeto encontrado com bastante frequência nas bolsas de mandinga, que visavam, entre outras coisas, proteger o corpo de seus portadores.⁵⁴ Em Campo Alegre, no Rio de Janeiro, uma parda clara chamada Efigênia, que chegou a morar

⁵¹ Segundo Roger Sansi, a palavra mandinga “é um termo que virou praticamente sinônimo de feitiçaria, e ‘mandingueiro’ sinônimo de feitiçeiro, no mundo Atlântico lusófono do século XVIII”. SANSI, Roger. Feitiço e fetiche no Atlântico moderno, p. 132.

⁵² CALAINHO, Daniela. *Metrópole das mandingas*, p. 297; SANTOS, Vanicléia. *As bolsas de mandinga no espaço Atlântico*, p. 226-227; SOUZA, Giselly. *Mandingueiros nas Minas*, p. 58-62.

⁵³ ANTT, TSO/IL, *Caderno do Promotor n.º 113*, fl. 34A.

⁵⁴ SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*, p. 210-226; CALAINHO, Daniela. *Metrópole das mandingas*, p. 171-186; SANTOS, Vanicléia. *As bolsas de mandinga no espaço Atlântico*, p. 102-108; LAHON, Didier. Inquisição, pacto com o demônio e “magia” africana em Lisboa no século XVIII. *Topoi*, v. 5, n. 8, p. 9-70, jan./jun. 2004, p. 26-33.

por alguns anos na capitania mineira, “trazia consigo em uma bolsa uma sagrada partícula”.⁵⁵ A acusada não tinha fama de feiticeira, nem há melhores detalhes sobre o objeto mencionado, mas ao que tudo indica tratava-se de uma bolsa de mandinga.

FIGURA 3 – Traje de mulher negra



Fonte: JULIÃO, Carlos. *Riscos iluminados de figurinhos de brancos e negros dos uzos do Rio de Janeiro e Serro do Frio*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1960. Plancha XXVII, p. 43. Na imagem se nota uma bolsa de mandinga e alguns berloques envoltos na cintura da negra.

Moradora em Sabará na década de 1730, a crioula liberta Bárbara Gomes de Abreu e Lima, apresentada pelo historiador Eduardo Paiva, registrou em seu testamento diversos bens, entre eles um conjunto de pequenos objetos e joias espalhados e empenhados com pessoas

⁵⁵ ANTT, TSO/IL, *Documentação Dispersa*, cx. 1628, doc. 16660.

próximas e que constituíam, segundo o autor, uma penca de balangandãs. A forra construiu um invejável patrimônio, tendo arrolado propriedades e negócios em várias partes de Minas e da Bahia. Além disso, indicou doze homens de confiança como seus testadores, entre os quais se encontrava um capitão-mor, dois sargentos-mores, um tenente-coronel e o vigário da vara da comarca do Rio das Velhas; sendo que nenhum deles era negro. Para Paiva, os objetos supostamente mágicos arrolados pela forra em seu testamento eram mais comuns na Bahia que nas Minas e podem ter significado tanto um indicador de autoridade e poder femininos, quanto um objeto de devoção e proteção, pois trazê-los “à cintura, como era de costume, servia para proteger a portadora”.⁵⁶

O caso de Bárbara é singular: pouquíssimas libertas alcançaram de fato tamanho poder econômico e prestígio social. De todo modo, desperta atenção que uma mulher parda e liberta tivesse entre seus numerosos bens e propriedades uma penca de balangandãs. Talvez já não precisasse dela como um objeto mágico de proteção, já que seus componentes se encontravam nas mãos de algumas pessoas. Mas, segundo Paiva, o desmembramento do objeto pode ter sido uma estratégia contra a perseguição eclesiástica, o que corrobora o seu significado mágico e a sua importância simbólica para aquela liberta.

Alcançar fortuna e riquezas estava entre os anseios de boa parte das negras no Brasil colonial. A mobilidade econômica era importante para alcançar a alforria, garantir a liberdade e se apartar cada vez mais do universo do cativo. Como já mencionamos no capítulo anterior, a distinção social se dava principalmente entre iguais e não entre segmentos diferentes, o que torna a compreensão da mobilidade muito mais próxima do contexto histórico e das limitações das camadas mais pobres. Com o intuito de enriquecer ou alcançar melhores condições de vida, algumas mulheres acabaram recorrendo às práticas mágicas para obtenção de fortuna. Não como um meio de trabalho, tal como faziam as benzedeiras, curadoras e adivinhadoras. Nestes casos, os recursos adivinham do serviço prestado e não constituíam o objetivo mesmo das práticas; eram antes uma consequência do trabalho executado. As práticas de obtenção de fortuna eram ações mágicas que tinham o poder, por elas próprias, de trazer riquezas aos seus praticantes. O sucesso não dependia da prestação de serviços a outrem, mas unicamente da execução correta dos feitiços.

⁵⁶ PAIVA, Eduardo. *Escravidão e universo cultural na Colônia*, p. 221. “Guardiã de tradições ancestrais, sacerdotisa e exemplo inequívoco de autonomia, mobilidade e poder femininos influenciado por experiências anteriores e inspirador de novos casos. Este perfil ajusta-se, sem sobras, ao caso da crioula Bárbara”. *Ibid.*, p. 222.

Alcançar fortuna era um dos principais objetivos das práticas mágicas de Rosa Gonçalves, uma preta coartada de Prados. Era com esse propósito que mandava uma sua “negrinha” levar uma imagem de Cristo crucificado à Igreja em dias de missa, a qual deveria permanecer todo o tempo debaixo dos joelhos. Certa vez, morrendo um negro de Miguel Simões, disse que era “boa ocasião para ficar rica, cortando-lhe as unhas”, e em outra oportunidade torrou três beija-flores no fogo afirmando que era para “temperar o comer para os brancos, para com isto granjear fortuna”. Foi com o mesmo objetivo que a acusada convidara a liberta Maria Francisca, “prometendo-lhe que acompanhando e fazendo o que ela lhe dissesse havia de ficar rica”, para irem de noite à encruzilhada da cruz das Almas, ocasião em que levaram uma galinha cozida temperada com enxofre e coberta por uma tolha de renda.⁵⁷

O desejo de alcançar fortuna e reconhecimento social estendia-se aos diversos colonos Minas, ainda mais com as possibilidades franqueadas – nem sempre desprezíveis – de emancipação e mobilidade. Entre as libertas era importante obter riquezas para afastar definitivamente o passado escravista e se distinguir da massa cativa. Rosa talvez explicasse a sua coartação e mobilidade social como resultado de suas ações mágicas. Neste caso, a feitiçaria pode ter funcionado, para ela e os moradores da região, como um elemento interpretativo da ascensão econômica.

No caso de Rosa, os feitiços têm como principal objetivo a obtenção de meios econômicos de forma mais rápida e sem muito esforço. Suas ações mágicas envolviam também a conquista de vontades, como na vez que teria torrado beija-flores, usando-os no preparo de comida para dar a homens brancos. Certa vez, diante da resistência de Maria Francisca a certas exigências nada cristãs da preta coartada, recebeu como resposta que ela “havia andar trabalhando com os negros e que nunca havia de ter nada de seu, e que ela - Rosa - havia de estar assentada e assim havia [de] ganhar sua vida”.⁵⁸ Desse modo, Rosa devia vislumbrar em suas práticas mágicas não somente um meio de alcançar a alforria de forma definitiva e ascender socialmente, como também uma forma de enriquecer sem ter que trabalhar como os negros. E para isso era imprescindível conquistar a estima dos homens brancos, o que se deu muitas vezes por meio de feitiços, como temos apontado ao longo deste trabalho.

A fortuna era um dos poderes mágicos dos papéis escritos que Caetana Mina dera à crioula Rita. Por sua vez, em seus calundus, Maria Gonçalves perguntava aos presentes se queriam saúde ou fortuna, enfatizando que era preciso ter fé para alcançarem o que pretendiam.

⁵⁷ ANTT, TSO/IL, *Caderno do Promotor n.º 121*, fl. 205v-206v.

⁵⁸ *Ibid.*, fl. 206v.

Em Congonhas do Campo, a crioula Rosa, já mencionada, foi acusada de “ir muitas vezes à meia noite ao pé de uma cruz e começar a dançar para ganhar fortunas, com que possa adquirir saias e mais coisas por via do pecado”. E em Vila Rica, Clemência andava por casas de mulheres negras e brancas ensinando coisas supersticiosas e prometendo fortuna, enquanto Luzia Angola e mais dois parceiros promoviam calundus e garantiam “fortunas por modo supersticioso”.⁵⁹

Assim, proteger-se, alcançar riqueza e ter conhecimento de coisas ocultas estavam entre os anseios dos colonos, que se expressaram muitas vezes por meio de artes mágicas. Negras se apropriaram de conhecimentos divinatórios, de proteção e fortuna para driblarem as duras condições de vida impostas a elas na capitania mineira. Esses saberes poderiam trazer alguma segurança e mobilidade, elementos imprescindíveis para sua sobrevivência naquela sociedade escravista. Por outro lado, havia sempre o perigo da perseguição, já que a pecha de feiticeira despertava o temor dos colonos e a atenção das autoridades religiosas ou civis. Nesse dilema, entre ser perseguida ou alcançar liberdade e ascender socialmente, muitas negras optaram por assumir o risco de se envolverem com práticas consideradas ilícitas. E em alguns casos, como vimos, a decisão pode ter sido a mais acertada.

3.3 *Fazem suas festas e calunduzes: o rito do calundu e as redes de solidariedade*⁶⁰

Em fins de junho de 1734, o capitão Marcos da Costa Vilaça, morador no arraial de Milho Verde da Vila do Príncipe, comarca do Serro Frio, denunciou numa visita eclesiástica àquelas paragens uma crioula forra chamada Violante Coutinha, acusada de ser feiticeira. O oficial de sapateiro Manuel Antunes de Carvalho tinha lhe contado que ao entrar por acaso na casa da crioula, “a vira suspensa no ar muito enfeitada e a casa cheia de negros”, ao que concluiu ser arte diabólica ou feitiçaria. Menos de dois meses depois, o oficial de sapateiro prestou seu depoimento. Nada disse sobre o (suposto) evento narrado pelo capitão Marcos. Apenas tinha ouvido dizer de pessoas - das quais não se lembrava do nome - que Violante “dançava e fazia

⁵⁹ ANTT, TSO/IL, *Caderno do Promotor n.º 115*, fl. 254; AEAM, *Devassas Z-6*, fl. 58, *Devassas Z-10*, fl. 99v, 115. Práticas mágicas de obtenção de fortuna não eram exclusivas às mulheres, sendo exercidas também por indivíduos do gênero masculino. Na denúncia contra o escravizado Francisco Angola, morador em Catas Altas, somos informados que ele usava de calundus e adivinhações, aonde se ajuntavam “negras e mulatas a dançar e buscar fortunas e adivinhações”. Na mesma região, Antônio Mina, um liberto mais conhecido como Cacunda, dava unguentos a negras para os mesmos fins de riqueza. Nesses dois casos, porém, destaca-se a presença de negras nas práticas mágicas de fortuna promovidas por homens pretos. ANTT, TSO/IL, *Caderno do Promotor n.º 116*, fl. 121; AEAM, *Devassas 1722-1723(1º)*, fl. 11v.

⁶⁰ Parte das ideias discutidas neste tópico foi apresentada anteriormente em SOUSA, Giulliano Gloria de. Uma preta forra e calunduzeira nos Cadernos do Promotor: Maria Gonçalves Vieira, escravidão e universo cultural em Minas Gerais (1717-1812). RESENDE, Maria Leônia Chaves de; ASSIS, Angelo Adriano Faria de (org.). *Pecatta Mundi: estudos inquisitoriais nas travessias entre Minas Gerais e Portugal*. Rio de Janeiro: Autografia, 2021. p. 43-71.

calunduzes, porém que lhe não vira nada de suspeita em coisa supersticiosa ou feitiçaria, só lhe vira em casa negros tangendo tabaques”. Violante acabou sendo pronunciada a fazer termo de primeiro lapso, mas não por feitiçaria, pacto ou calundu, e sim por uma outra acusação, a de concubinato com um Francisco Fraga.⁶¹

No caso de Violante, tanto Manuel quanto o visitador André Moreira de Faria não deram muita atenção à denúncia de feitiçaria. Interessante como o primeiro afasta essa grave acusação, pois segundo ele a crioula apenas realizava danças e calunduzes. Poucos meses antes, e bem distante dali, na freguesia de Roça Grande, comarca do Rio das Velhas, Catarina, uma preta escravizada de nação Angola, foi também acusada de, juntamente com outras três mulheres, “dançar os calhanduz [*sic*]”. Mas desta vez as denunciadas não passaram ilesas. Todas foram admoestadas e assinaram termo de emenda. Gaspar Pimentel Velho, senhor de uma das pretas envolvidas, também foi responsabilizado: assinou termo de culpa se comprometendo a não permitir “que em sua casa os seus escravos ou escravas façam as supersticiosas danças dos calundus, não só por serem gentílicas, mas por haver presunção de que nas ditas danças assistem os demônios, no que se fazem gravíssimas ofensas a Deus Nosso Senhor”.⁶²

Que danças eram aquelas realizadas por mulheres negras em diferentes partes da capitania mineira? Apesar de aparecerem geralmente associados a cânticos e danças coletivas, os chamados calundus não eram simplesmente divertimentos de negras e negros, como sugeriu o sapateiro Manuel. O padre e escritor moralista Nuno Marques Pereira, o Peregrino da América, em suas andanças pela capitania mineira passou maus bocados ao pernoitar numa fazenda, não conseguindo dormir devido ao “estrondo dos tabaques, pandeiros, canzás, botijas e castanhetas”, “tão horrendos alaridos” que lhes pareceram “a confusão do inferno”. Os barulhos, esclareceu o anfitrião, vinham dos calundus tocados por seus pretos, que eram

folguedos ou adivinhações (...) que dizem estes pretos que costumam fazer nas suas terras e quando se acham juntos também usam deles cá para saberem várias coisas, como as doenças de que procedem; e para adivinharem algumas coisas perdidas; e também para terem ventura em suas caçadas, lavouras; e para outras muitas coisas.⁶³

Nas Minas, não foram poucas as referências aos calundus. Segundo Laura de Mello e Souza, tais rituais vicejaram na capitania mineira “mais do que em qualquer outro ponto da

⁶¹ AEAM, *Devassas 1734(2º)*, fl. 55v-56, 97, 99v.

⁶² AEAM, *Devassas 1733(1º)*, fl. 90v-91, 94v-95, 98v, 102, 108v; AABH, *Visitas Pastorais*, fl. 52v, 72.

⁶³ PEREIRA, Nuno Marques. *Compêndio narrativo do peregrino da América* [1728]. Rio de Janeiro: ABL, 1939. v. 1. p. 115-116.

colônia no século XVIII”.⁶⁴ Encontramos 60 registros de calundu em Minas Gerais entre 1717 e 1821, envolvendo 93 indivíduos.⁶⁵ Como se tratavam de rituais coletivos, geralmente mais de uma pessoa era implicada nas denúncias. Ao todo, são 53 mulheres (57%) e 40 homens (43%), dos quais 88,2% eram pretos ou mestiços. O percentual, que já é bastante expressivo, inclui nove indivíduos (9,7%) também acusados por consentir a realização de calundus ou por terem se consultado naquelas cerimônias. Se contarmos apenas os denunciados apontados como autores, o percentual de negros é ainda maior, alcançando expressivos 96,4%, sendo que 79,8% são de indivíduos identificados como pretos. Ou seja, o calundu é não somente a prática mágica mais negra das Minas colonial, como também a mais preta e africana.

Com relação à condição jurídica das calunduzeiras e calunduzeiros, os forros respondem por 44,1% dos envolvidos, enquanto os escravizados constituem 21,5%. Isso sem contar os 20,4% de acusados negros (pretos e mestiços) que não tiveram sua cor ou qualidade informadas, entre os quais deviam haver alguns egressos do cativo ou mesmo escravizados, tendo em vista o percentual de pretos sem informação de sua condição jurídica (12,9%). Assim, além de constituir uma prática essencialmente preta e africana, era organizada principalmente por libertas e libertos. No caso das mulheres, os números despertam ainda mais atenção: entre elas, as forras representam 49,1%, mais que o dobro do percentual de escravizadas (22,6%), corroborando mais uma vez a importância das egressas no universo das práticas mágicas e dos rituais religiosos na capitania mineira.

De origem banto, tronco linguístico da África Centro-Occidental, o termo *calundu* passou a ser utilizado na América Portuguesa para designar várias cerimônias e rituais religiosos africanos e de procedências diversas. Segundo Ronaldo Vainfas, calundu era uma “palavra que, apesar de sua filiação banto, foi utilizada pelos colonizadores para definir cerimônias africanas muito diversificadas quanto às práticas e às origens étnicas”.⁶⁶ Sobre os calundus recaiu (e ainda recai) todo o imaginário demonológico do século XVIII, assim como aconteceu com a *dança de Tunda* e o *sabá piauiense*.⁶⁷

⁶⁴ SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*, p. 269.

⁶⁵ Contudo, o número de praticantes de calundu devia ser muito maior, já que as acusações geralmente se concentraram apenas naqueles/as que promoviam ou coordenavam os rituais. No caso da forra Maria Gonçalves, as sete testemunhas arroladas pela denunciante teriam presenciado e participado dos calundus promovidos pela acusada, contudo não foram apontadas como calunduzeiras. ANTT, *Caderno do Promotor n.º 115*, fl. 254-254v, 264.

⁶⁶ VAINFAS, Ronaldo (dir.). *Dicionário do Brasil Colonial: 1500-1808*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000. p. 87-88.

⁶⁷ Sobre o processo de demonização destas cerimônias mágico-religiosas, ver MOTT, Luiz. *Acotundá: raízes setecentistas do sincretismo religioso afro-brasileiro*. In: MOTT, Luiz. *Escravidão, homossexualidade e demonologia*. São Paulo: Ícone, 1988. p. 87-117; RODRIGUES, Aldair; MAIA, Moacir (org.). *Sacerdotisas voduns e rainhas do Rosário: Mulheres africanas e Inquisição em Minas Gerais (século XVIII)*. São Paulo: Chão

Não obstante a amplitude e generalidade do termo, identifica-se alguns elementos comuns àquelas cerimônias. O calundu-angola de Luzia Pinta, da qual falaremos mais adiante, era marcado, segundo Luiz Mott, pela coletividade, possessão, cura, dança, cânticos e o uso de trajes específicos. Características próximas às identificadas por Laura de Mello e Souza para os calundus coloniais: caráter coletivo, possessão ritual, evocação de espíritos, oferendas aos espíritos evocados, adivinhação e, às vezes, cura, cânticos além de instrumentos de percussão. De acordo com André Nogueira, os calundus reuniam três componentes básicos: ritos coletivos, marcados por instrumentos e cânticos; contato com divindades ou espíritos antepassados; e transe. Mas segundo esse autor, a oferenda de alimentos e o uso de trajes não estavam presentes em todos os registros do ritual. Já na visão de Alexandre Marcussi, os calundus se definiam essencialmente pela articulação entre a dimensão divinatória e a dimensão curativa bem como pela possessão espiritual, o transe.⁶⁸ Importante ressaltar que, como temos feito ao longo deste trabalho, iremos nos debruçar principalmente sobre o aspecto social do calundu, não adentrando às discussões (não menos importantes) sobre o significado cultural das práticas, tendo em vista os objetivos apresentados em nossa introdução.

Apesar de algumas divergências historiográficas sobre a definição do termo, é inegável o caráter coletivo dos calundus. Mesmo que as calunduzeiras também atuassem como curadoras individuais, como aponta André Nogueira, o calundu foi marcado pelo rito coletivo, sempre envolvendo um determinado grupo de participantes.⁶⁹ Em Itatiaia, o preto forro Manuel e sua mulher faziam “umas *festas com outros pretos* a que chamam calundus”. Perto dali, Domingos Calanduzeiro fazia curas, batuques e danças com “*ajuntamento de negros*”, enquanto Luzia Angola, João Barbeiro e um negro viúvo convocavam “*negras e pardas* para as ditas *danças* de calonduzes [*sic*]”. Denunciado em Catas Altas no ano de 1755, o escravizado Francisco Angola usava de “calundus e adivinhações em *vários ajuntamentos* que faz tocando um canzá nessas ocasiões aonde *se ajuntam negras e mulatas* a dançar e buscar fortunas e adivinhações”. Em casa Branca, Maria Gonçalves “*amotinava a vizinhos*” nas danças e batuques que promovia, enquanto perto dali, na freguesia de Ouro Branco, a preta forra Madalena foi acusada de fazer

Editora, 2023. p. 111-125; ROCHA, Carolina. *O sabá do sertão: feiticeiras, demônios e jesuítas no Piauí colonial (1750-1758)*. Jundiaí: Paco Editorial, 2015. p. 202-229.

⁶⁸ SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*, p. 269; MOTT, Luiz. O calundu-angola de Luzia Pinta, p. 73; NOGUEIRA, André. *Entre cirurgiões, tambores e ervas*, p. 328-329; MARCUSSI, Alexandre. *Cativeiro e cura*, p. 71-73.

⁶⁹ NOGUEIRA, André. *Entre cirurgiões, tambores e ervas*, p. 367-376.

“suas festas e galhofas com instrumentos e cantarolas, principalmente aos sábados de noite e nos dias santos, aonde se *ajuntam vários negros e negras* para os calonduz [*sic*]”.⁷⁰

Se o calundu constituía um rito coletivo, que tipos de laços sociais o forjavam e qual a sua importância para as mulheres negras? Marcussi defende a hipótese de que essas cerimônias tenham funcionado com uma das formas utilizadas pelos escravizados e libertos para reconstrução dos grupos de solidariedade e constituição de novas identidades na diáspora atlântica. A participação de africanos/as de várias nações e até mesmo a existência de iniciados e calunduzeiros não oriundos da África Centro-Occidental comprovaria a sua “inclusividade étnica”. Para o autor, é possível que os calundus fossem desde o século XVII “espaços de negociação de identidades ‘pan-africanas’ mais abrangentes do que as nações”. Por meio daquelas cerimônias,

a ancestralidade africana pôde ser resgatada e regenerada na América Portuguesa, servindo como critério de reconstrução de lealdades e grupos de pertença e identidade diante da ruptura dos tecidos sociais africanos imposta pelo escravismo. Mais que isso, ela foi uma linguagem conceitual a partir da qual os africanos constituíram uma elaborada consciência histórica radicada na tragédia da escravidão e na utopia da regeneração, constituindo um discurso político diante da sociedade do império português.⁷¹

De fato, apesar do termo calundu ser de origem banto, é inegável que tenha sido usado para designar cerimônias e rituais muito diversos, como aponta a participação de africanos de várias regiões, crioulos, mulatos e pardos. A forra Maria Gonçalves era proveniente de Angola ou Benguela e das cinco testemunhas de origem africana que depuseram ao comissário do Santo Ofício, e provavelmente participantes de seus calundus, duas foram identificadas como mina. Em outros casos verificamos a mesma diversidade, apesar do maior número de centro-africanos. A conhecida calunduzeira Luzia Pinta era de Angola. O feiticeiro Francisco, de Catas Altas, foi referido como angola, mesma origem de Luzia e João Barbeiro, ambos moradores em Antônio Dias. Maria Conga, uma escravizada de Itatiaia, era evidentemente do Congo; Manuel da Rocha foi identificado como benguela; Antônio Correia e Francisca Correia eram minas e Ângela Gomes de nação Courá. E há também calunduzeiros mestiços, como a parda Lourença e a

⁷⁰ AEAM, *Devassas 1731(1º)*, fl. 40v, *Devassas Z-10*, fl. 52, 114v-115, *Devassas*, Resíduos, cx. 30, doc. 22, fl. 57, *Devassas 1742-1743*, fl. 30; ANTT. Inquisição de Lisboa, *Caderno do Promotor n.º 116*, fl. 121, *Caderno do Promotor n.º 115*, fl. 262 (grifos nossos).

⁷¹ MARCUSSI, Alexandre. *Cativeiro e cura*, p. 176-177.

bastarda/cabra Juliana.⁷² Encontramos, assim, um relativo equilíbrio entre os acusados da África Centro-Occidental (21,5%) e da África Occidental (20,4%),

Nesse contexto, suscitamos as seguintes questões: teria o calundu constituído um ritual por meio do qual se resgatou e regenerou uma “ancestralidade africana”, como quer Marcussi, mesmo diante da grande diversidade étnica de seus praticantes? Essa ideia não partiria da equivocada premissa de uma “cultura africana”, de certa forma homogênea, “transportada” às Américas? O calundu seria um instrumento utilizado por grupos africanos ou o vetor da constituição de novos grupos sociais por meio de seus ritos?

Em interessante ensaio sobre os conceitos de comunidade, sociedade e cultura, o antropólogo Maurice Godelier chama atenção para a importância dos ritos de iniciação na constituição do grupo, tendo como exemplo a sociedade Baruya de Papua Nova Guiné. No caso dos Baruya, é a *tsimia*, local sagrado onde são realizados os rituais de iniciação, que torna os diferentes grupos em membros de uma mesma sociedade, e não as relações de parentesco e econômicas, insuficientes para formação de uma nova coletividade. Segundo Godelier,

It is the initiation rites that enabled these groups to exist as a Whole in their own eyes and in those of their neighbours – friends or enemies. In producing and reproducing the system of age-groups and the hierarchy between the genders and the clans, these rites involve all members of the society and assign to each his or her own status, different but useful to all, according to the individual's age, sex, and capacities.⁷³

Os rituais constituem, assim, o momento de reafirmar as hierarquias sociais, uma espécie de “lembrete da história passada”.

Os ritos estão atrelados ao imaginário, que desempenha um papel essencial na construção das realidades sociais e das subjetividades às quais estão vinculadas. As realidades sociais não existem apenas entre os indivíduos e grupos, mas também dentro de cada um desses envolvidos nas relações. Para Godelier, a parte das relações sociais que existe dentro dos indivíduos constitui a “estrutura mental e subjetiva”, composta não somente por representações, mas também por princípios e proibições de ação. A identidade é construída a partir da relação

⁷² ANTT, TSO/IL, *Caderno do Promotor n.º 116*, fl. 121, *Caderno do Promotor n.º 125*, fl. 52, *Documentação Dispersa*, cx. 1629, doc. 16711, *Processo n.º 252*, fl. 41v; AEAM, *Devassas Z-10*, fl. 114v-115, *Devassas Z-6*, fl. 99v-100, *Devassas Z-8*, fl. 96v, 97v, *Devassas 1722-1723(1º)*, fl. 77.

⁷³ “São os ritos de iniciação que permitem que esses grupos existam como um todo aos seus próprios olhos e aos de seus vizinhos – amigos ou inimigos. Ao produzir e reproduzir o sistema de grupos etários e a hierarquia entre os sexos e os clãs, esses ritos envolvem todos os membros da sociedade e atribuem a cada um seu próprio status, diferente, mas útil para todos, de acordo com a idade do indivíduo, sexo e capacidades” (tradução nossa). GODELIER, Maurice. *Community, society, culture: three keys to understanding today's conflicted identities*. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 16, n. 1, p. 1-11, mar. 2010, p. 4.

com o Outro e é por isso que “each person’s social identity is both one and many, fashioned by the numerous relations he or she has with others”.⁷⁴ Identidades construídas e acionadas nessa relação com a diferença e que são também fluidas, mudando conforme os contextos histórico, político e econômico, como também aponta Stephen Baines.⁷⁵

Por essa perspectiva, são os ritos, as práticas e as relações que norteiam a constituição de uma coletividade, e não o contrário. Para Jérémie Denicourt, a comunidade, mais que uma entidade social, deve ser pensada como prática – uma ação geradora de um conjunto de relações e redes que podem dar um novo sentido à ideia de território –, e não como coletividade humana com um território fixo. Segundo o autor, “las trayectorias de circulación de individuos conforman prácticas espaciales y temporales que dan una permanente fluidez a las formaciones sociales”.⁷⁶ Comunidade é pensada assim como um laço, uma forma de relacionar-se com os outros e com o espaço físico.

A importância do rito na conformação dos grupos pode ser atestada no papel da música no calundu. A presença de cânticos, marcados pelo toque de instrumentos de percussão, é algo destacado pelas diversas testemunhas, daí a associação frequente entre batuque e calundu. Denicourt nos fornece o exemplo dos povos mixes do México, para quem a música constitui um referente identitário inflexível em que os músicos desempenham o importante papel de diplomáticos intermunicipais, estabelecendo comunicação entre as forças políticas e rituais. Para os mixes, a festa é o cimento da coletividade, a principal atração para criar e manter as relações de obrigação e reciprocidade.⁷⁷

Características elementares dos calundus, a música e a dança podem ter funcionado como um referente identitário do rito e de seus participantes. Apesar da ausência de relatos pormenorizados sobre os ritmos corporais, cânticos e sons instrumentais tocados e dançados naquelas cerimônias, o que dificulta a comprovação dessa hipótese, o elemento musical é um aspecto importante nas celebrações religiosas, funcionando como um dos definidores do rito e da identidade de um determinado grupo. Homogeneizados nos registros documentais, os batuques de divertimentos e de calundus eram certamente distinguidos por seus praticantes e

⁷⁴ “(...) a identidade social de cada pessoa é uma e muitas, moldada pelas inúmeras relações que ele ou ela mantém com os outros” (tradução nossa). GODELIER, Maurice. *Community, society, culture*, p. 8.

⁷⁵ BAINES, Stephen Grant. A fronteira Brasil-Guiana e os povos indígenas. *Revista de Estudos e Pesquisas, FUNAI*, Brasília, v. 1, n. 1, p. 65-98, jul. 2004, p. 85-86.

⁷⁶ DENICOURT, Jérémie. “Así nos tocó vivir”. *Práctica de la comunidad y territorios de reciprocidad em la Sierra Mixe de Oaxaca*, *TRACE*, n. 65, p. 23-36, jun. 2014, p. 32.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 25-26.

mesmo por muitas testemunhas, adquirindo significados distintos conforme o cântico, instrumento, ritmo e dança.

Assim, o calundu pode ter funcionado, tal como proposto por Marcussi, como um rito utilizado por negros e negras para a construção de novos laços de solidariedade e, portanto, de uma nova coletividade. Nesse processo de identificação coletiva a partir de determinadas práticas e ritos, os agentes envolvidos foram constituindo redes de apoio imprescindíveis para a vivência na diáspora. Mas a formação desses novos grupos e redes não parece ter sido guiada pelo desejo de resgatar certa ancestralidade africana em razão de dois motivos: primeiro porque tal afirmação pressupõe a existência de uma suposta unidade cultural e identitária pan-africana naquele período histórico; segundo, porque inverte a lógica da constituição dos grupos – são os ritos, as práticas que definem a comunidade, e não o contrário.

As negras e negros podem ter visto nos calundus não somente um ritual mágico-religioso de solidariedade, constituição de novos grupos e conexão com o mundo sobrenatural. Afinal, naquelas cerimônias eram ofertadas curas, adivinhações, proteção e fortuna, elementos fundamentais para o processo de adaptação ao escravismo na capitania mineira. Assim, havia também um interesse prático, concreto dos indivíduos que participavam daqueles ritos.

No caso das mulheres que coordenavam aquelas cerimônias, que eram principalmente libertas, a atividade serviu para afirmar sua liderança religiosa e social. Por esse prisma, o calundu funcionou também como espaço de poder. O caso de Páscoa Rodrigues, citada anteriormente, é bastante elucidativo. Preta e liberta, ela se afirmou como calundzeira na freguesia de Curral del-Rei, prestando seus serviços divinatórios e curativos a brancos e negros, exigindo que lhes beijassem as mãos e os pés; punindo aqueles/as que agissem de modo contrário. Segundo o vigário local, os moradores acreditavam nela assim como no evangelho, o que confirma a autoridade conquistada por meio da liderança que exercia nos calundus.⁷⁸

Gracia Pereira, preta angola, era outra africana reverenciada por sua função religiosa. Moradora em Rodeio de Atiaia, próximo de Vila Rica, foi denunciada ao Santo Ofício pelo padre Alexandre da Silva Vaz. Conforme sua denúncia,

Costuma-se no sábado à noite das sete horas por diante principiar a dança, para a qual se ajuntam negros e negras e brancos, saem duas negras primeiro, ao depois destas saem outras duas e juntamente a tal chamada Gracia, ao depois de dançar algum espaço dá-lhe um acidente ou verdadeiro ou fingido, ficando como privada dos sentidos externos, e neste caso dizem que lhe fala na garganta Dom Felipe, que suponho foi um Rei de Congo, alguns dizem que se ouve uma voz fina, outros que se vê um vulto, e ao depois de se fazerem certas cerimônias torna a negra em si e fala

⁷⁸ ANTT, TSO/IL, *Caderno do Promotor n.º 102*, fl. 28

com ela os que querem saber das coisas perdidas ou furtadas, *falando-lhe como se fora com Dom Felipe, dando-lhe senhoria, fazendo-lhe grande reverência e alguns dizem que se lhe ajoelha* e outras muitas coisas, concorrem à casa dela muita gente de todas estas minas, uns a curarem-se, outros a consultá-la de coisas furtadas e perdidas, e por aqui passam muitos e muitos que eu conheço.⁷⁹

O religioso ainda informa que a negra tirava “grande cabedal” de suas práticas e que um Domingos Lourenço seria seu patrono, tendo construído uma casa grande para a realização das tais danças de calundu. O mesmo Domingos ainda teria pago “meia arroba de ouro de fiança” para libertá-la da prisão.⁸⁰

Desse modo, mulheres pretas, e em menor escala mestiças, acabaram se afirmando por meio de seus calundus, adquirindo não somente autoridade entre seus parceiros, de mesma qualidade ou cor, mas também entre os colonos brancos e livres. Esse reconhecimento lhes garantia alguma renda e segurança, ainda que de forma precária, tendo em vista a ilicitude de seus ritos. Mas a proteção oferecida por certos clientes, sócios, amásios ou amigos, como no caso de Gracia, pode ter minimizado consideravelmente o risco de caírem em desgraça.

Por fim, cabe chamar atenção para um outro aspecto das negras implicadas em acusações de calundu, revelado na diligência e acusações contra Maria Gonçalves e Ângela Gomes, que diz respeito à relação dessas mulheres com os ritos e os espaços de sociabilidade católicos. Ambas são apontadas como católicas e membras, respectivamente, das irmandades do Rosário de Casa Branca e de Itabira do Campo, onde chegaram a ocupar o cargo de juíza, que segundo Lucilene Reginaldo era “a posição de maior poder e prestígio nas irmandades negras coloniais”.⁸¹ Assim, a vivência dessas africanas como calunduzeiras e católicas corrobora a intrincada rede de relações sociais construídas por escravizadas e libertas nas Minas colonial.

Segundo Herbert Klein, as irmandades cumpriram um papel importante para a reprodução bem como a sobrevivência de práticas religiosas africanas. Isso teria ocorrido

⁷⁹ ANTT, TSO/IL, *Caderno do Promotor n.º 91*, fl. 41 (grifo nosso).

⁸⁰ *Ibid.*, fl. 41v.

⁸¹ REGINALDO, Lucilene. *Os Rosários dos Angolas: irmandades de africanos e crioulos na Bahia Setecentista*. São Paulo: Alameda, 2011. p. 181. De acordo com Lucilene Reginaldo, ao juiz ou juíza uma série de funções relacionadas ao bom funcionamento das irmandades, como “convocar a mesa todas as vezes que fosse necessário; fazer cumprir as determinações da mesa diretora; chamar a atenção de procuradores e mordomos para suas obrigações; controlar a frequência dos escrivães nas reuniões da mesa; estar presente nas procissões e enterros dos irmãos e irmãs”. *Ibid.*, *ibid.* Segundo Célia Borges, o juiz respondia pelo cumprimento das regras da confraria, sendo responsável por resolver contendas e alertar aos irmãos e irmãs faltosos e aqueles/as que não estivessem em dia com as suas anuidades. Aos juízes exigia-se que fossem negros e que não tivessem vício alcohólico, nem praticassem o concubinato, sendo expulsos os que fizessem uso de feitiçarias. BORGES, Célia Maia. *Escravos e libertos nas irmandades do Rosário: devoção e solidariedade em Minas Gerais – séculos XVIII e XIX*. Juiz de Fora: Editora da UFJF, 2005. p. 80.

devido à capacidade dos africanos/as de “sincretizar” suas práticas com aquelas populares católicas, algo mais difícil de ocorrer nas sociedades coloniais de maioria protestante. Além de sua importância religiosa, as irmandades constituíram também, assim como as milícias, “importantes vias de ascensão e reconhecimento sociais para estes setores livres e libertos, e mesmo escravos”.⁸²

Sobre a relação entre associações católicas e rituais africanos, Nicolau Parés afirma, mas sem qualquer referência, que frequentemente as irmandades encobriam práticas alheias aos cânones e regras da teologia católica, entre elas os calundus. Ideia essa compartilhada por Marcussi, que vê no caso de Maria Gonçalves uma evidência de que as confrarias tenham atuado de forma a agregar africanos e reproduzir práticas culturais originárias da África.⁸³ Difícil confirmar essa hipótese, já que são raríssimas as evidências empíricas sobre a relação entre as irmandades e os calundus. Mas, ainda que tal aproximação careça de maiores evidências documentais, parece consenso que aquelas associações religiosas tenham funcionado também como espaços de reconstrução de práticas culturais originárias de diferentes regiões africanas.

Segundo Angelo Torre, a confraria não se limita a dar forma a certas práticas sociais, mas constitui um procedimento específico de generalização dessas práticas por parte de seus agentes. De acordo com esse autor, “c’est la collectivité de la confrérie (à partir du moment où elle se formait) qui créait une communauté, dans les limites et à l’intérieur du cadre que la réunion se donnait, et non pas l’existence formelle d’une communauté qui se traduisait par une association rituelle”.⁸⁴ Assim, a irmandade cumpria um objetivo de integração e era por meio do rito que se definia um grupo de amigos ou aliados; o compartilhamento ritual é que dá origem aos grupos sociais, e não o contrário.

A irmandade em Torre, pensada como locus de diversas práticas culturais, econômicas, sociais e políticas da comunidade, pode assim contribuir para a compreensão de seu significado para as negras, especialmente para as forras, na capitania mineira, visto não mais a partir da constituição do grupo, mas do compartilhamento de determinadas práticas e rituais. Assim, a música, os batuques, o transe, a adivinhação e a cura - elementos importantes dos calundus-

⁸² KLEIN, Herbert. A experiência afro-americana numa perspectiva comparativa, p. 115-116.

⁸³ PARÉS, Luis. *A formação do candomblé*, p. 111; MARCUSSI, Alexandre. *Cativeiro e cura*, p. 177.

⁸⁴ “(...) é a coletividade da irmandade (a partir do momento em que foi formada) que criou uma comunidade, dentro dos limites e no interior da estrutura que a reunião se dava, e não a existência formal de uma comunidade que resultou numa associação ritual” (tradução nossa). TORRE, Angelo. “Faire communauté”. *Confréries et localité dans une vallée du Piémont (XVII^e - XVIII^e siècle)*. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, v. 62, n. 1, p. 101-135, jan./fév. 2007, p. 110.

atuaram no sentido de agregar pessoas de origens e qualidades diversas, constituindo um novo grupo bem como uma nova forma de solidariedade. Nesse processo, as mulheres libertas, em razão da condição jurídica e da rede de relações construídas por elas, alcançaram melhores condições de organizar e liderar aqueles rituais religiosos.

Todavia, faz-se necessário ressaltar que a construção desses ritos e práticas não parece ter se desenvolvido como uma forma de resgate de uma cultura ou ancestralidade originária. Por detrás das ideias de preservação, sobrevivência, transposição, há sempre um desejo implícito de resistência.⁸⁵ Porém, nem tudo é resistência; há diversos processos também de acomodação, consentimento, apropriação, mistura, associação, equivalência e acumulação, entre outros. No caso do calundu, a resistência e o desejo de reviver uma “cultura africana” parece ser antes um desejo nosso de transpor ao passado uma visão bem específica e contemporânea (mas não tanto) sobre as relações sociais – ignorando-se que estas são marcadas por embates cotidianos, contínuos e perenes – que uma intenção de seus/suas verdadeiros/as praticantes. Além do seu significado religioso e terapêutico, os calundus constituíram o rito encontrado por diversos agentes, entre os quais se destacam as pretas, para alcançarem os meios necessários à sobrevivência e à mobilidade social, compondo importantes redes de solidariedade nas Minas.

⁸⁵ Segundo Eduardo Paiva, o grande problema do conceito de “resistência”, empregado por ele anteriormente, “era entender que viver no passado escravista e, por extensão, no presente, era, na verdade, resistir. Há tempos percebi que essas ações quase bélicas – a ainda tão propalada ‘luta’ cotidiana dos povos oprimidos – não era a única e nem mesmo a mais importante característica da vida das pessoas, pobres ou ricas, de qualquer ‘condição’ (livre, forro, escravo) e ‘qualidade’ (negro, preto, crioulo, mulato, pardo, cabra, mestiço, branco, etc...), como se definia na sociedade colonial”. PAIVA, Eduardo França. *Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII: estratégias de resistência através dos testamentos*. 3. ed. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: PPGH-UFMG, 2009. p. 19.

4

QUATRO AFRICANAS E UMA CRIOULA

A perseguição contra cinco mulheres pretas acusadas de feitiçaria nas Minas setecentistas

(...) confessou diante de todos que lhe tinha aparecido o demônio, com o qual tinha feito pacto e lhe tinha dado o seu sangue e o via em figura de bode, e por isso lhe chamava o seu Rei barbado, o que tudo disse não porque nada disto tivesse feito, nem porque lhe soubesse nunca coisa alguma do que dizia, mas por entender que por meio de todas estas mentiras que ela mesma armava e falsos testemunhos que a si se punha só poderia ver-se livre dos tormentos com que a ameaçavam, e com que por tantas vezes se tinha visto com tal desesperação e aperto que por várias vezes se quis matar com um canivete, do que Deus Nosso Senhor foi servido livrá-la.

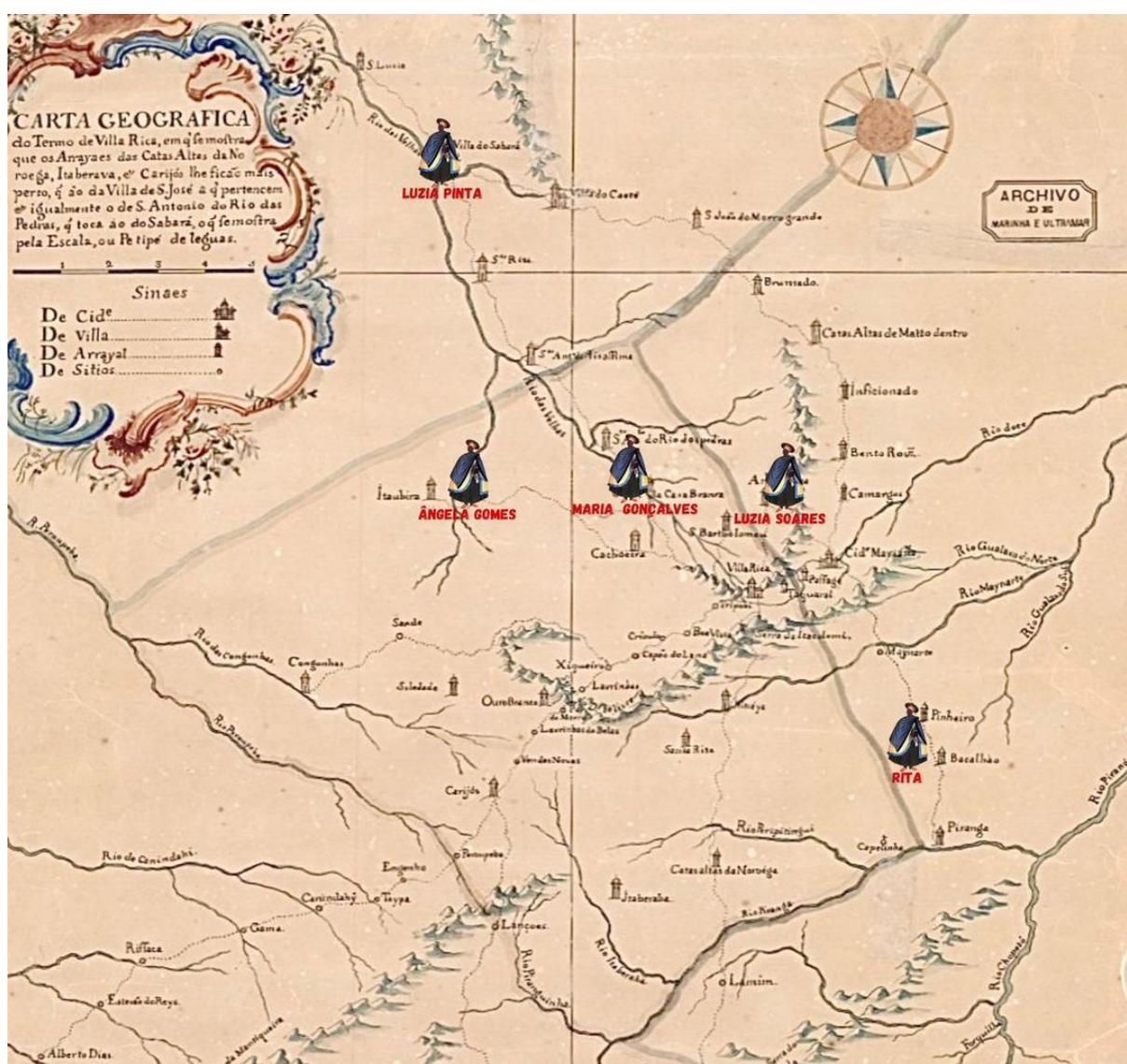
Confissão de Luzia da Silva Soares (Luzia Crioula), preta escravizada, ao inquisidor Simão José Silvério Lobo. Lisboa, 07 de maio de 1743. ANTT, TSO/IL, *Processo n.º 11.163*, fl. 58v-59.

Até aqui nos debruçamos sobre os mecanismos de repressão e as estratégias coletivas das agentes negras enredadas nas malhas do poder eclesiástico pelo crime de feitiçaria. Neste capítulo pretendemos analisar mais de perto a trajetória de cinco mulheres pretas a partir das denúncias e processos instaurados contra elas pelas autoridades episcopais e inquisitoriais, nas Minas e em Lisboa: Ângela Maria Gomes, Maria Gonçalves Vieira, Luzia Pinta, Luzia da Silva Soares e Rita.

O que essas mulheres tinham em comum? Eram pretas, escravizadas ou egressas do cativeiro, moradoras nas Minas em algum momento do século XVIII e acusadas de serem feitiçarias. Além disso, todas foram denunciadas ao tribunal do Santo Ofício. E é justamente por terem despertado a atenção dos agentes inquisitoriais que temos maiores detalhes sobre elas e as acusações em que foram implicadas. São denúncias, diligências, prisões e, às vezes,

interrogatórios, torturas e confissões que nos permitem conhecer um pouco mais sobre a trajetória de vida dessas mulheres. Da mesma forma, temos conhecimento do rito processual ao qual foram submetidas e as suas estratégias de defesa, marcadas tanto pelo estabelecimento de redes locais de apoio e proteção, quanto pelo plano discursivo perante às autoridades eclesiásticas. Ao mesmo tempo, estes casos também nos permitem identificar algumas especificidades e deslocamentos, espaciais e temporais, tornando possível a reconstituição do passado em toda a sua historicidade, objetivo principal deste capítulo.

FIGURA 4 – Carta Geográfica do Termo de Vila Rica com a localização de cinco mulheres pretas denunciadas ao Santo Ofício



Fonte: APM, Coleção de Documentos Cartográficos, n.º 80, ca. 1766 (editado pelo autor).¹ Agradeço à Emilene Freitas pela ajuda na elaboração desta arte.

¹ Na ficha descritiva do APM consta a data provável de 1801-1900. Em Antônio Gilberto Costa, a Carta foi atribuída ao inconfindente Cláudio Manuel da Costa, tendo sido realizada por volta de 1766. COSTA, Antônio

4.1 *Invocando os seus calundus*: Maria Gonçalves Vieira, uma forra calundzeira nas malhas do Bispado e do Santo Ofício

Preta, africana, forra, calundzeira e juíza de irmandade. Moradora na freguesia de Casa Branca – atual distrito de Glaura (Ouro Preto/MG) – no início da década de 1750, Maria Gonçalves Vieira foi denunciada às autoridades eclesiásticas por realizar cerimônias de caráter mágico-religioso, marcadas por danças, batuques, práticas de cura, adivinhação e fortuna, os já conhecidos *calundus*. A acusada não somente organizava cerimônias coletivas, como também atendia a clientes de modo individual, angariando recursos importantes para a sua sobrevivência. Além disso, o envolvimento com o calundu não lhe impediu de participar das atividades católicas, pois frequentava as missas e era membra da irmandade local de Nossa Senhora do Rosário.²

O caso dessa preta liberta merece atenção, pois constitui um dos pouquíssimos registros de práticas e ritos mágico-religiosos ilícitos nas Minas colonial contidos em mais de um tipo de fonte.³ Maria Gonçalves foi denunciada pela primeira vez ao Santo Ofício em 18 de março de 1752. Um ano e cinco meses mais tarde, foi novamente acusada numa visita eclesiástica à freguesia de Itatiaia, que ficava seis léguas de distância de onde morava. Presa na cadeia de Vila Rica após a segunda acusação, apelou ao Juízo Eclesiástico do bispado de Mariana, que proferiu, em abril de 1754, sua sentença de absolvição.⁴ Seu nome ainda aparece no livro de receitas e contribuições da irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Casa Branca, à qual pertencia desde pelo menos o ano de 1739, o que confirma, uma vez mais, o complexo imbricamento sociocultural das mulheres e homens pretos na capitania mineira.⁵

Neste tópico pretendemos analisar as acusações contra Maria Gonçalves, bem como a sentença proferida a seu favor, à luz do rito processual das diferentes instâncias jurídico-

Gilberto *et al.* *Cartografia das Minas Gerais*: da capitania à província. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002. Ver também FONSECA, Cláudia Damasceno. *Arraiais e vilas d'el rei*: espaço e poder nas Minas setecentistas. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2011. p. 640.

² ANTT, TSO/IL, *Caderno do Promotor n.º 115*, fl. 250-264; AEAM, *Devassas Z-6*, fl. 98v-99v, 102-103v. A transcrição das denúncias contra Maria Gonçalves Vieira nas Devassas e Cadernos do Promotor encontra-se publicada em SOUSA, Giulliano. *Minas do ouro e do feitiço*, p. 197-222.

³ Dos 718 denunciados por práticas mágicas nas fontes eclesiásticas, apenas 27 (3,8%) constam em mais de um tipo de documentação.

⁴ AEAM, *Juízo Eclesiástico 1748-1765*, fl. 78.

⁵ AEAM, *Livro L-1*, Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, Casa Branca (Glaura), 1739-1805, fl. 4, 11, 15v, 17, 19v, 23v, 24v, 29, 33v, 41. Não consta no acervo do AEAM o livro de registro dos irmãos e irmãs da referida irmandade, o que poderia melhor elucidar a participação de Maria Gonçalves naquela confraria. Recentemente, um livro da mesma irmandade foi encontrado no distrito de Glaura e posteriormente encaminhado ao Escritório Paroquial do distrito de Cachoeira do Campo (Ouro Preto/MG). Infelizmente, não tivemos acesso a este último documento.

religiosas, do perfil dos denunciante e do discurso das autoridades religiosas. Tal escolha justifica-se pelo fato de que sua relação com rituais e práticas mágico-religiosas, compreendidos como instrumentos de conquista e manutenção da liberdade, sobrevivência bem como estabelecimento de redes de solidariedade, foi devidamente discutida no capítulo anterior.

Em Vila Rica, num sábado, em meados de março de 1752, o comissário Inácio Correia de Sá recebeu a crioula forra Maria Barbosa para registrar sua denúncia. Moradora em Casa Branca, a crioula foi denunciar, “para descargo de sua consciência”, a preta forra Maria Gonçalves Vieira por práticas que julgava serem da alçada inquisitorial. Segundo Maria Barbosa, a acusada costumava

fazer batuques, tocando instrumento que chamam canzá e outros, como chocalhos, e dançando e tocando faz ajuntar gente, e na mesma dança ou folguedo anda cantando, chamando e invocando os seus calundus, que é o mesmo que o Demônio, e enfeitando-se e untando-se com unturas, e depois de acabado o folguedo muda de fala e logo entra a dizer aos circunstantes que se querem que ela adivinhe algumas coisas ou querem saúde, ou que lhe diga de alguma coisa perdida ou ter fortuna, que tudo fará curando-os e adivinhando o que quiserem, e outrossim diz que os livrará de perigos, e com efeito lhes dá remédios e mezinhas para o dito efeito, o que ela denunciante tem visto e presenciado, e algumas vezes a ela denunciante lhe tem dado algumas mezinhas, estando doente.⁶

Evidentemente, Maria Barbosa não era a única a saber daqueles calundus. Tanto que a crioula mencionou outras sete testemunhas (sendo seis pretas) que poderiam confirmar os eventos relatados.

Não sabemos quando essa denúncia chegou ao Santo Ofício em Lisboa, mas o primeiro registro de lá data de 22 de março de 1753, um ano após a denúncia feita aqui ao comissário. Trata-se de um despacho dos inquisidores Manuel Varejão e Távora e Joaquim Jansen Müller em resposta ao requerimento do promotor para a inquirição judicial da denunciante Maria Barbosa e demais testemunhas. Alguns dias depois, a decisão da Mesa sobre a coleta judicial dos testemunhos foi emitida aos comissários de Vila Rica, bem como as orientações para a sua realização. Seis meses mais tarde, em casa de pousada do padre Manuel de Sousa Lobato, na freguesia de Cachoeira, iniciou-se a diligência, que foi conduzida pelo comissário Inácio Correia de Sá. É graças a esse procedimento judicial, do qual resultaram 11 fólios, que temos melhor conhecimento das práticas de Maria Gonçalves bem como dos indivíduos envolvidos na denúncia.

⁶ ANTT, TSO/IL, *Caderno do Promotor n.º 115*, fl. 264.

Lisboa e Ilha Terceira e duas mulheres brancas, casadas, naturais das Minas, que viviam na companhia de seus maridos. Todos os depoentes, inclusive as mulheres, assinaram a denúncia. Tratam-se, assim, de denunciantes livres, brancos e de razoável condição econômica, um perfil bem diferente das testemunhas que serão posteriormente convocadas pelo comissário do Santo Ofício, conforme veremos logo a seguir.

A denúncia na visita episcopal reflete bem o modo como se dava a maior parte das acusações de feitiçaria nas Minas. João Rodrigues Coelho, o primeiro denunciante, disse apenas ter ouvido sobre a existência de duas negras feiticeiras em Itatiaia. Não soube dizer nem mesmo o nome das acusadas, mas informou que uma delas teria sido escrava de um Diogo da Costa Braga, já falecido no momento da denúncia. Ele se referia à Maria Conga, uma preta escravizada também acusada de promover calundus. João disse ter ouvido tudo ao lisboeta Domingos Francisco França, que irá depor logo em seguida.

Domingos foi o primeiro a se referir diretamente à Maria Gonçalves. Também depôs de ouvida, procedimento corriqueiro nas devassas, por ter escutado a duas testemunhas diretamente envolvidas no caso: Joana Maria de Vasconcelos e Ana Maria de Vasconcelos, respectivamente mãe e filha. Domingos, tal como João Rodrigues, não presenciou nada do que disse ao visitador. Segundo ele, a acusada teria sido procurada pelas referidas testemunhas para que sanasse “o defeito que tinha [Ana] de estar deflorada e para que não deixasse de casar por esse motivo, sem que teu pai o viesse a saber”.⁸ Iniciado o procedimento curativo, Maria Gonçalves passou a cantar e tocar uma taquara furada chamada canzá, reverenciou uma divindade, incorporou espíritos e prometeu cura e realizações. Características de um calundu, apesar de não haver qualquer referência à palavra no depoimento de Domingos.

O relato do minerador lisboeta é fortemente marcado pelo imaginário demonológico, com a presença de “uma figura grande com barbas” e “duas ou três figurinhas pequenas” que deixaram a acusada “como amortecida e com a cor mudada”.⁹ A calunduzeira teria iniciado o procedimento curativo ao cantar, tocar e evocar as ditas figuras, tendo sido estas quem ministraram o banho de ervas à jovem Ana. Foi também uma das figurinhas pequenas quem cobrou pelo pagamento do serviço, recebendo em troca umas teteias de ouro que a moça trazia ao pescoço.

⁸ AEAM, *Devassas Z-6*, fl. 99v.

⁹ *Ibid.*, fl. 99v. André Nogueira afirma que as “figuras” referidas pelo minerador Domingos “aludem diretamente ao imaginário demonológico europeu, em que diabretes familiares eram colaboradores diretos das ações das bruxas”. NOGUEIRA, André Luís Lima. *Entre cirurgias, tambores e ervas*, p. 370.

Citadas, Joana e Ana foram convocadas pelo visitador, sendo que ambas confirmaram a história do defloramento bem como o procedimento realizado por Maria Gonçalves; porém, é possível apontar divergências importantes em relação ao depoimento de Domingos. Primeira a depor, Joana disse ter mandado a filha para a casa de uma parda forra sua comadre, chamada Maria Rodrigues, onde então conhecera a acusada. Ela temia as iras de seu marido que ameaçava matar a própria filha. Joana disse jamais ter presenciado os procedimentos de Maria Gonçalves, mas que a mesma tinha fama de calunduzeira, “a que chamam ventos da sua terra ou superstições da gentildade que conservam ainda cá nesta terra”. Iniciado o procedimento, teriam saído do corpo da preta forra “umas aparências, que representavam várias figuras”, e foram elas que prometeram resolver o problema de Ana, garantindo-lhe que havia de se casar com quem desejava, o que de fato ocorrera pouco tempo depois. Segundo André Nogueira, as “aparências” mencionadas por Joana sugerem a ocorrência de um estado de possessão para a ação curativa, procedimento comum entre os curadores nas Minas.¹⁰

Na ocasião de seu depoimento Ana tinha apenas 13 anos de idade e já se encontrava casada com Sebastião da Silva. Reafirmou a história de sua mãe sobre “a desgraça de se deixar levar da sua honra e virgindade” e o fato de ter sido levada para a casa de Maria Rodrigues, que lhe apresentou a preta calunduzeira. Segundo a jovem,

foram ela testemunha e as ditas Maria Gonçalves, Maria Rodrigues e alguns meninos, de quem por pequenos se não ocultavam, para a cozinha, onde entrando a dita negra a cantar e a dançar a modo de sua terra, tocando em uma taquara furada, saiu para fora de casa e vindo com umas ervas as cozeu em água, com a qual deu um banho a ela testemunha, depois do qual lhe perguntou com quem queria casar, e respondendo que com Sebastião da Silva, lhe seguiu [sic] que assim o conseguiria e que seu pai lhe não faria mal algum, mas ela testemunha não se lembra que visse figura alguma além da dita negra, se bem que se achava tão atemorizada que nem bem acordo tinha, e a saber que era coisa diabólica certamente não queria que lhe fizessem, ainda que perdesse a vida; e depois de tudo assim feito lhe pediu o pagamento do seu trabalho, e dando-lhe uma Senhora da Conceição de ouro que trazia ao pescoço e uns brincos se acabou a tragédia; e ela testemunha veio a conseguir o casamento com o dito Sebastião da Silva, com quem se acha desposada, o que sabe pela razão [de] acontecer com ela, como acima declara, nem seu pai lhe fez mal algum, antes se tornou a ira passada em brandura.¹¹

O testemunho de Ana confirma os principais elementos da cura ministrada por Maria Gonçalves: entoação de cânticos e toque de canzá, banho com ervas cozidas, promessa de casamento e pagamento do serviço com joias de ouro. A divergência se dá em relação à presença das “aparências” ou “figurinhas”, mencionadas, respectivamente, por sua mãe e Domingos.

¹⁰ NOGUEIRA, André. *Entre cirurgiões, tambores e ervas*, p. 371.

¹¹ AEAM, *Devassas Z-6*, fl. 102v-103.

Além disso, a figura grande com barba foi citada apenas pelo último, o que nos parece se tratar de uma clara transposição do imaginário demonológico às práticas e rituais mágico-religiosos ilícitos, especialmente aqueles realizados por indivíduos pretos.¹² Importante lembrar que entre os denunciantes que compareceram à devassa somente Ana presenciou o ocorrido. Mas em seu depoimento sobressai também uma estratégia discursiva para o alcance de sua própria absolvição, uma vez que podia acabar sendo acusada por recorrer a práticas supersticiosas e quiçá diabólicas. Daí ter alegado não ter visto figura alguma e que jamais consentiria com algo que fosse diabólico, “ainda que perdesse a vida”.

Não há nos registros daquela devassa qualquer referência à denúncia contra Maria Gonçalves feita ao comissário do Santo Ofício. Nesse sentido, como as denúncias eram sigilosas, é provável que nem mesmo o visitador episcopal soubesse do caso. Mas ao final daquela visita, tendo em vista os indícios apresentados, a calunzeira foi pronunciada com a prisão.

Pouco mais de um mês após o encerramento da devassa, o comissário Inácio Correia de Sá, já de posse do mandado da comissão do Santo Ofício em resposta à sua denúncia, iniciou a diligência contra a acusada, convocando as testemunhas referidas no documento. O perfil dos convocados é completamente diverso daqueles que compareceram perante o visitador episcopal. Isso se deve não somente às diferenças nas formas de acolhimento, registro e averiguação das denúncias pelas instituições eclesiásticas analisadas nesse trabalho, mas ainda à própria característica da diligência inquisitorial, quando se buscava confirmar a veracidade de uma denúncia a partir da convocação de um rol de testemunhas inicialmente apresentado. Dos nove depoentes convocados pelo comissário, apenas um é livre. Das oito pessoas pretas, temos sete mulheres (seis forras e uma escravizada) e um homem forro, e pelo menos cinco eram africanas, provenientes de Angola, Congo, Benguela e Costa da Mina. Entre as libertas, quatro possuíam até 35 anos de idade, sendo que duas eram originárias da África, o que aponta as concretas possibilidades de alforria para as mulheres nas Minas, mesmo que não tivessem nascido em terras coloniais.¹³

A ocupação dos depoentes na diligência inquisitorial corrobora o seu perfil, digamos, mais “popular”. Haja vista que entre os sete libertos arrolados, cinco viviam “de sua agência”

¹² Segundo Gislene dos Santos, na Idade Média o mundo demoníaco era quase sempre pintado com a cor preta. SANTOS, Gislene Aparecida dos. Selvagens, exóticos, demoníacos. Ideias e imagens sobre uma gente de cor preta. *Estudos afro-asiáticos*, ano 24, n. 2, p. 275-289, 2002, p. 278.

¹³ PAIVA, Eduardo. *Escravidão e universo cultural na Colônia*; FARIA, Sheila. *Sinhás pretas, damas mercadoras*; SOARES, Márcio. *A remissão do cativo*; GUEDES, Roberto. *Egressos do cativo*.

e dois alegaram viver da roça, enquanto a única testemunha livre, o alferes Domingos Carneiro da Silva, vivia “de sua fazenda”. Ivan Vellasco aponta a amplitude do termo “agência”, que nos dicionários do século XIX significava “trabalho, indústria, grangearia, modo de ganhar a vida”, ou seja, quase tudo.¹⁴ No Setecentos, “agência” aparece no dicionário Bluteau como ofício e cuidado, enquanto “agenciar” designava “dar os meios, abrir o caminho pra conseguir uma coisa”, significados estes bastante vagos.¹⁵ Em Sorocaba nos séculos XVIII e XIX, o termo “vive de sua agência” era associado, segundo Carlos Bacellar, quase sempre aos lavradores de terra mais pobres.¹⁶

De fato, a realidade socioeconômica daquela região se apartava consideravelmente das freguesias e vilas mineradoras da capitania mineira, mas a associação do termo aos estratos sociais mais vulneráveis não parece inadequada. A expressão abrigava, assim, uma série de serviços e atividades econômicas exercidas pelos chamados “desclassificados sociais”.¹⁷ Nota-se, do mesmo modo, a diferença entre os termos roça e fazenda, este último usado para descrever a ocupação do único depoente branco e livre. Além disso, nenhuma das oito pessoas pretas convocadas sabia ler ou escrever.

Convocada para depor na inquirição do Santo Ofício, a crioula Maria Barbosa reafirmou sua primeira denúncia, confirmando que a acusada promovia danças supersticiosas e diabólicas, invocando o Príncipe das Trevas “com o nome de calundu, que na língua dos pretos angolas quer dizer Deus da sua terra”.¹⁸ Maria Barbosa tinha 29 anos, era forra, solteira, natural de Casa Branca, onde vivia de sua agência, e conhecia Maria Gonçalves, de quem era comadre, há cerca de 12 anos. Presenciou as tais danças por ter assistido algum tempo na casa da acusada, a quem recorreu quando esteve doente. Em seu segundo depoimento, mencionou cinco testemunhas, esquecendo-se de duas pessoas citadas anteriormente.¹⁹

¹⁴ VELLASCO, Ivan de Andrade. O labirinto das ocupações: uma proposta de reconstrução da estrutura social a partir de dados ocupacionais. *Varia historia*, n. 32, p. 190-210, jul. 2004, p. 204.

¹⁵ BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário português*, v. 1, p. 165-166.

¹⁶ BACELLAR, Carlos de Almeida Prado. *Viver e sobreviver em uma vila colonial: Sorocaba, séculos XVIII e XIX*. São Paulo: Annablume, Fapesp, 2001. p. 135.

¹⁷ Para Laura de Mello e Souza, o desclassificado social “é um homem livre pobre – frequentemente miserável –, o que, numa sociedade escravista, não chega a apresentar grandes vantagens em relação ao escravo”. SOUZA, Laura de Mello e. *Desclassificados do ouro*, p. 25.

¹⁸ ANTT, TSO/IL, *Caderno do Promotor n.º 115*, fl. 25. Alexandre Marcussi transcreveu equivocadamente este trecho como “dever da sua terra”, o que comprovaria, segundo ele, o sentido de predestinação das práticas de Maria Gonçalves, presente também nos calundus de Luzia Pinta. O erro, contudo, não invalida a argumentação do autor acerca do significado simbólico dos calundus coloniais. MARCUSSI, Alexandre. *Cativeiro e cura*, p. 115-116.

¹⁹ Suzana Cardoso e Rosa, ambas pretas forras, foram os nomes esquecidos por Maria Barbosa em seu segundo depoimento. O nome de Suzana Cardoso não aparece em nenhuma outra parte da documentação inquisitorial, portanto não sabemos de quem se trata. Na diligência foram convocadas Rosa Maria e Rosa Gomes, contudo não

Manuel Martins da Cruz, um preto forro de 65 anos, natural de Angola e casado com Domingas Dias, foi um dos depoentes convocados. Manuel era vizinho de Maria Gonçalves, a quem conhecia por muitos anos. O testemunho dele foi evasivo: disse apenas que a acusada promovia danças ou batuques para curar os enfermos. O depoimento de Domingas, sua esposa, desperta ainda mais atenção. Preta forra e nascida no Congo, Domingas conhecia a acusada há pelo menos 30 anos. Sendo vizinha de Maria Gonçalves e a conhecendo por tanto tempo, certamente sabia sobre os calundus realizados ao lado de sua casa. Mas surpreendentemente, Domingas nada disse sobre a denúncia. Certamente, tanto ela quanto seu marido tentaram proteger a vizinha e amiga de longa data.²⁰

Do mesmo modo, Antônia Martins, a cativa benguela do casal Manuel e Domingas, nada disse sobre a acusação contra a calunduzeira. Do contrário, afirmou que sabia de quem se tratava a denúncia “por muitas vezes a ver na Igreja quando vai à missa”. A escravizada não foi a única a atestar a religiosidade católica de Maria Gonçalves. A preta forra Rosa Maria falou algumas vezes com ela na Igreja, enquanto Rosa Gomes, outra preta liberta, mencionou a sua participação na irmandade do Rosário de Casa Branca, onde teria exercido o importante cargo de juíza. De fato, o nome da delata está registrado no livro de receitas da referida irmandade, tendo contribuído financeiramente para as festas anuais entre 1739 e 1757.²¹

Tanto Rosa Maria quanto Rosa Gomes, ambas da Costa da Mina, tinham ouvido a outras pessoas que a acusada era feiticeira e promovia danças, batuques e calundus. A segunda ainda informou que a calunduzeira teria oferecido recursos, por meios mágicos, para que uma outra liberta chamada Francisca Gonçalves servisse como rainha da festa de Nossa Senhora do Rosário. A informação foi negada por Francisca, que confirmou apenas os rumores dos calundus. Mas desacreditou tais boatos, pois teria ouvido a pessoas indignas de crédito. A preta Antônia Rodrigues, última depoente, apenas disse ter sido curada por Maria Gonçalves, confirmando, assim, a sua fama de curadora.²²

Cabe destacar ainda o depoimento da única testemunha branca e livre, o alferes Domingos Carneiro da Silva. Ele sabia, por ter ouvido a várias pessoas, que Maria Gonçalves “fazia danças ou batuques ao som de um tambor, *com que amotinava a vizinhos*, e juntamente

foi possível identificar a qual delas se referiu Maria Barbosa em sua primeira denúncia. ANTT, TSO/IL, *Caderno do Promotor n.º 115*, fl. 257v-260, 264.

²⁰ ANTT, TSO/IL, *Caderno do Promotor n.º 115*, fl. 256-257.

²¹ AEAM, *Livro L-1*, fl. 4, 11, 15v, 17, 19v, 23v, 24v, 29, 33v, 41. Nesta documentação ela é referida duas vezes como “Maria Gonçalves da Bocaína” e ex-escrava de Antônio Gonçalves Vieira. Bocaína era uma localidade distante há cerca de três léguas de Casa Branca. O registro fazia referência à localidade anterior de Maria Gonçalves, porém ela já residia há vários anos em Casa Branca, conforme o testemunho dos depoentes.

²² ANTT, TSO/IL, *Caderno do Promotor n.º 115*, fl. 259v, 261, 262v.

fazia algumas curas dando ajudas e curando de obstrução”.²³ Danças, batuques e curas: os conhecidos calundus de Maria Gonçalves. Mas desperta atenção o modo como ele se referiu a tais eventos, destacando o seu caráter de oposição à ordem social. Decerto, aquelas danças e batuques deviam causar alguma preocupação às pessoas brancas e livres de Casa Branca e adjacências, como tem sido destacado por diversos autores.²⁴

Dessa forma, a diligência inquisitorial foi concluída em 06 de outubro de 1753, três dias após seu início. Não temos depois disso qualquer informação sobre o andamento do caso. Mas a opinião final do comissário sobre a fé e a verdade dos testemunhos deve ter contribuído para o descrédito da denúncia em Lisboa. Ao ressaltar que não conhecia os depoentes, por morarem distantes cerca de quatro ou cinco léguas de Vila Rica, Inácio Correia de Sá alegou que não era possível fazer juízo da credibilidade de seus testemunhos, “principalmente por serem pretos, que muitas vezes dizem mais do que sabem, não pesando as causas, e outras vezes, ou por ódio e vingança ou por amizade, ocultam e suprimem o que sabem”.²⁵ O comissário reproduzia uma representação racista da época, pois os testemunhos dos pretos eram vistos quase sempre com suspeita, como desprovidos de fé. Isso fica bastante evidente na opinião emitida pelos padres ratificantes sobre o depoimento prestado pelo alferes Domingos. Ele é a única testemunha a qual os referidos clérigos se referem como “homem de verdade e consciência”. Sobre as demais, limitaram-se a afirmar que lhes pareciam que “falava verdade e merecia crédito”, e em três depoimentos sequer houve registro da ratificação.²⁶

O historiador português Jaime Ricardo Gouveia enumera os fatores que determinavam o descrédito dos depoimentos na Inquisição portuguesa: inimizade ou parentesco com o denunciado, filiação étnica do denunciante, debilidade mental ou falta de discernimento do acusado por motivo de embriaguez e “o historial de vida no que concerne ao comportamento moral e à retórica desaforada, descomedida e desbocada”; sendo esse último aplicado principalmente às mulheres. Segundo Gouveia, qualquer suspeição em relação ao acusador/a, mesmo que proveniente de uma única pessoa, implicava no descrédito do seu depoimento e

²³ ANTT, TSO/IL, *Caderno do Promotor n.º 115*, fl. 262 (grifo nosso).

²⁴ SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*, p. 204-210; FIGUEIREDO, Luciano. *O avesso da memória*, p. 171-181; GROSSI, Ramon. *O medo na capitania do ouro*, p. 131-138; NOGUEIRA, André. *A fé no desvio*, p. 151-165. Em trabalho anterior discutimos como o termo “batuque” era indistintamente usado no século XVIII, indicando tanto rituais religiosos quanto divertimentos seculares. SOUSA, Giulliano. *Minas do ouro e do feitiço*, p. 132-134.

²⁵ ANTT, TSO/IL, *Caderno do Promotor n.º 115*, fl. 263.

²⁶ *Ibid.*, fl. 255, 259, 262. Os testemunhos de Domingas Dias, Antônia Martins e Antônia Rodrigues não foram ratificados.

consequentemente no arquivamento da denúncia.²⁷ Assim, a opinião do comissário sobre o crédito das testemunhas foi decisiva para o não prosseguimento do caso.

Como a maioria dos depoentes era composta por indivíduos pretos e nem foram apresentados indícios concretos do pacto com o diabo, material de investigação do Santo Ofício, o comissário não enxergou maiores problemas nas danças, batuques e curas promovidas por Maria Gonçalves, certamente associados por ele a superstições e gentilidades dos pretos e pretas. Mas não podemos ignorar o papel desempenhado pelas testemunhas na formação do juízo do oficial da Inquisição. Boa parte das testemunhas, bastante próximas da acusada, evitaram dar informações sobre o conteúdo da denúncia, confirmando quando muito a promoção de danças, batuques e curas, mas sem fornecer maiores detalhes, como o fez a primeira denunciante Maria Barbosa. O silêncio em especial de Domingas Dias, sua vizinha e conhecida há mais de 30 anos, bem como da escravizada Antônia Martins é bastante suspeito e revela, a nosso ver, o cuidado em não implicar a acusada em ações que lhe pudessem trazer algum problema com a justiça inquisitorial. Afinal, não parece crível que estas testemunhas não soubessem sequer dos batuques amotinadores da preta calundzeira.

Segundo Marcussi, o silêncio perante o comissário pode ser lido como uma forma de cumplicidade, uma vez que a maior parte dos depoentes devia ser composta por iniciados dos calundus de Maria Gonçalves.²⁸ A discricção dos depoentes aponta a constituição de laços sociais de proteção mútua imprescindíveis para os indivíduos pretos, fossem escravizados ou libertos, naquelas paragens das Minas. Uma “estreita rede de solidariedades”, nas palavras de Marcussi, construída por meio do “duplo canal de seus calundus e da irmandade de Nossa Senhora do Rosário”.²⁹

Não sabemos exatamente a data em que Maria Gonçalves foi presa, conforme pronúncia do visitador episcopal em fins de agosto de 1753. Na diligência inquisitorial não há qualquer referência ao assunto, então é bastante provável que Maria Gonçalves tenha sido encarcerada após outubro daquele ano. Também não temos informação sobre o seu processo no Juízo Eclesiástico, onde deviam constar, entre outros registros, os depoimentos de acusação e defesa. Temos conhecimento apenas de sua sentença. De todo modo, o breve veredito nos fornece elementos importantes para a compreensão da sua estratégia de defesa na justiça episcopal.

²⁷ GOUVEIA, Jaime Ricardo. Costelas de Adão: a desacreditação dos depoimentos femininos na Inquisição Portuguesa. *Mátria Digital*, n.º 5, p. 221-247, nov./2017 a out./2018, p. 226-227, 238-239.

²⁸ MARCUSSI, Alexandre. *Cativeiro e cura*, p. 116.

²⁹ *Ibid.*, p. 177.

Segundo Maria Gonçalves, as principais testemunhas de acusação na devassa, Joana e Ana, eram suas inimigas capitais pelo fato da acusada não ter mantido sigilo sobre um parto que a segunda tivera. Alegou ainda que a única testemunha a presenciar os procedimentos curativos teria sido a jovem Ana, que afirmou apenas “que com cantigas supersticiosas lhe ministrara a Ré o banho”, enquanto sua mãe e as outras testemunhas depuseram somente “de ouvida”. A sentença ainda informa que o defloramento da moça se tornou público, pois seu futuro marido “já sabia do dito defeito, por chegar a parir claramente, por cuja razão increpando-o [sic] várias pessoas para evadir o dito casamento por respeito do dito [...] defeito, respondera que sem embargo dele assim com ela queria casar, o que tudo plenamente se prova[va]”.³⁰

A estratégia de defesa de Maria Gonçalves passou por desacreditar as testemunhas, por serem suas inimigas e por não terem presenciado diretamente o suposto delito. A inimizade, fator que determinava o descrédito da denúncia, conforme apontado por Gouveia, decorria do fato da acusada não ter guardado sigilo sobre o defloramento e parto de uma das denunciadas. O segundo argumento ancorava-se no fato de que a única pessoa a presenciar o procedimento ministrado pela acusada negou qualquer ação que pudesse ser associada ao pacto com o demônio. Maria Gonçalves foi absolvida e solta, sendo condenada apenas a pagar as custas de sua apelação. Após a sentença não temos mais notícias suas, exceto pelo fato de aparecer ainda como membra da irmandade do Rosário de Casa Branca em meados de 1757.

Mas afinal, quem era Maria Gonçalves Vieira? Moradora há muitos anos na freguesia de Casa Branca, a preta forra era bem conhecida na região. Sua vizinha Domingas a conhecia há cerca de 30 anos, enquanto os outros quatro moradores, há pelo menos uma década. Era casada com o também preto forro José Vieira, se juntando assim às outras 44 mulheres casadas que foram acusadas de feitiçaria nas Minas colonial, das quais 25 eram pretas ou mestiças. Considerando todos os registros episcopais e inquisitoriais, as negras casadas representam apenas 10% do contingente de mulheres da mesma qualidade ou cor denunciadas por práticas mágicas. Assim, a liberta fazia parte de uma minoria da população, tendo em vista o baixo percentual de casamentos e o grande número de concubinatos e relações conjugais ilícitas na capitania mineira, especialmente entre os pretos.³¹

³⁰ AEAM, *Juízo Eclesiástico 1748-1765*, fl. 78.

³¹ FIGUEIREDO, Luciano. *O avesso da memória*; LEWKOWICZ, Ida. Concubinatos e casamento nas Minas Setecentistas. In: RESENDE, Maria Efigênia Lage de; VILLALTA, Luiz Carlos (org.). *História de Minas Gerais: as Minas setecentistas*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007. v. 2. p. 531-547; COSTA, Iraci del Nero da. Vila Rica: casamentos (1727-1826). In: LUNA, Francisco Vidal; COSTA, Iraci del Nero da; KLEIN, Herbert S. *Escravidão em São Paulo e Minas Gerais*. São Paulo: EDUSP, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2009. p. 595-607.

Para a maior parte de seus conhecidos, a preta calundzeira tinha nascido em Angola. Contudo, a vizinha Domingas informou que ela era “natural de Benguela pela sua língua”. Benguela e Angola, apesar de próximos, constituíam reinos diferentes naquela época.³² Domingas, que tinha uma cativa benguela, era natural do Congo e seu marido, o preto forro Manuel, tinha nascido em Angola, portanto ela devia conhecer muito bem as línguas, dialetos e sotaques daquelas regiões africanas, as quais muitas vezes foram simplificadas e uniformizadas pelos colonos mineiros. É provável que isso tenha acontecido com Maria Gonçalves, que passou a ser identificada pelo porto ou região ampliada de origem. O fato é que ela era proveniente da região atualmente denominada de África Centro-Occidental, marcada pela presença dos povos Bakongo. É justamente a esta área geográfica e cultural que se atribui a origem do calundu, conforme apresentamos no capítulo anterior.

Além das cerimônias coletivas dos calundus, Maria Gonçalves prestava seus serviços curativos de forma individual, como aquele que fizera à moça de Itatiaia, ocasião em que recebeu uns brincos e um cordão de ouro de Nossa Senhora.³³ Tal como as outras negras e negros que trabalhavam como curadores nas Minas, a preta forra cobrava pelos seus serviços mágicos. Ainda que estes não constituíssem a sua principal atividade econômica, não podemos negligenciar a importância de tais serviços como uma fonte de renda complementar. Tanto que há alguns casos, como o dos negros Mateus Monjolo e Pai Inácio, em que os serviços curativos representavam a principal ou a única fonte de sobrevivência de seus agentes.³⁴ Não sabemos se esta era a situação de nossa calundzeira, pois não há qualquer registro sobre a sua ocupação. Provavelmente devia viver de sua agência, assim como a maior parte das mulheres forras nas Minas colonial. Mas a utilização de conhecimentos mágicos como uma forma de obtenção de renda pode ter constituído uma estratégia de mobilidade importante para Maria Gonçalves,

³² Sobre o assunto, ver CANDIDO, Mariana P. O limite tênue entre liberdade e escravidão em Benguela durante a era do comércio transatlântico. *Afro-Ásia*, n. 47, p. 239-268, 2013. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/afro/a/Y9gzvRBrhkpTWNptDgcCJVL/?lang=pt#>>. Acesso em: 04 out. 2023; SILVA, Rosa da Cruz e. Benguela e o Brasil no final do século XVIII: relações comerciais e políticas. In: PANTOJA, Selma; SARAIVA, José Flávio Sombra (org.). *Angola e Brasil nas rotas do Atlântico Sul*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999. p. 127-142.

³³ André Nogueira chama atenção para a ausência de referências aos calundus de Maria Gonçalves na documentação episcopal (Devassa e Juízo Eclesiástico). Para o autor, isso se deve à “maior preocupação inquisitorial no rastreamento de heresias e pactos demoníacos”. NOGUEIRA, André. *Entre cirurgiões, tambores e ervas*, p. 374. De fato, ao Santo Ofício cabia a repressão às práticas heréticas e demoníacas. Contudo, neste caso em específico a ausência de registro sobre o calundu pelas autoridades episcopais se deve, a nosso ver, unicamente ao fato motivador da denúncia na devassa, referente a uma prática curativa individual, ainda que marcada pela presença de elementos dos calundus presididos pela acusada. As testemunhas que compareceram na visita eclesiástica e, posteriormente, no Juízo disseram apenas sobre a cura ministrada à jovem Ana, não tendo conhecimento dos rituais coletivos da calundzeira de Casa Branca.

³⁴ SOUSA, Giulliano. *Minas do ouro e do feitiço*, p. 91-93.

assim como para outras mulheres negras, especialmente as libertas, tendo em vista a sua maior autonomia diante das escravizadas.

O procedimento curativo que deu origem à denúncia ao visitador episcopal ocorreu na freguesia de Itatiaia. Na ocasião, Maria Gonçalves encontrava-se em casa de uma sua amiga, parda e liberta. A distância entre aquela localidade e Casa Branca era de cerca de seis léguas, medida relativamente considerável na época. Porém, esses deslocamentos eram comuns e apontam para a relativa mobilidade espacial dos colonos, mesmo na condição de escravizados ou libertos. É o caso, por exemplo, dos negros Mateus Monjolo e Pai Inácio. O primeiro era um escravizado de Itaverava, na comarca do Rio das Mortes, que percorria várias localidades prestando seus serviços curativos, atuando até mesmo em Vila Rica. O segundo morava em Antônio Dias e vivia de fazer curas, andando de uma parte a outra da comarca, sempre montado em seu cavalo.³⁵

Por fim, cabe ressaltar, uma vez mais, a condição de liberta de Maria Gonçalves, assim como o envolvimento de outras mulheres forras nos calundus. Nas fontes pesquisadas encontramos 80 pretos ou mestiços envolvidos com o calundu: são 50 mulheres (62,5%) e 30 homens (37,5%), o que revela o papel das agentes negras em tais rituais. Entre as mulheres, ao menos 26 eram forras (52%), ou seja, a metade das acusadas, enquanto as escravizadas somavam apenas 12 indivíduos (24%), o que aponta a importância das libertas no universo das práticas e rituais mágico-religiosos nas Minas colonial.³⁶

Preta, africana, liberta, calundzeira e irmã do Rosário. Após atravessar o Atlântico na condição de escravizada e se instalar nas proximidades de Vila Rica, Maria Gonçalves alcançara, anos mais tarde, a alforria e o reconhecimento social entre seus pares, como católica exemplar, curadora e calundzeira na região de Casa Branca. O papel que exercia como liderança religiosa africana lhe garantia também recursos econômicos importantes para a sua sobrevivência e manutenção da sua condição de liberta. Por outro lado, sobre ela recaiu a fama de feiticeira, o que a levou às vigilantes autoridades religiosas, sendo presa e sofrendo até mesmo uma diligência inquisitorial. Ao final conseguiu provar sua inocência perante o Juízo Eclesiástico, escapou de punições mais severas e retomou a vida na freguesia onde morava há pelo menos três décadas. Não sabemos se continuou atuando como calundzeira, pois não há nenhuma nova acusação depois de sua soltura. É provável que não tenha abandonado

³⁵ AEAM, *Devassas Z-6*, fl. 80, *Devassas Z-10*, fl. 106-106v; ANTT, TSO/IL, *Caderno do Promotor n.º 113*, fl. 117-118, *Caderno do Promotor n.º 125*, fl. 48-51.

³⁶ Entre os homens pretos e mestiços envolvidos nos calundus também encontramos um maior número de libertos que cativos, com percentuais bastante próximos aos das mulheres: 14 forros (46,7%) e 8 escravizados (26,7%).

completamente os calundus assim como as práticas de cura, mas daí em diante deve ter redobrado a atenção e o sigilo. Afinal, não devia lhe faltar clientes, e muito menos fiéis.

4.2 Ângela Maria Gomes, a vizinha courana do vigário: entre a perseguição colonial e o silêncio do Santo Ofício

Quase oito anos após a primeira acusação contra a calundzeira Maria Gonçalves, outra preta forra da região, desta vez uma courana, foi denunciada ao Santo Ofício. Ângela Maria Gomes morava na freguesia de Itabira do Campo (atual cidade de Itabirito/MG), onde vivia de seu trabalho como padeira. Vinda ainda jovem como escravizada da região do golfo do Benim, alcançou a alforria anos mais tarde por meio de seu trabalho e agência e se estabeleceu como chefe de domicílio, adquirindo escravizados e uma casa própria.³⁷

Assim como a preta calundzeira de Casa Branca, Ângela também participava de uma confraria religiosa de negros, chegando a assumir postos de destaque e de honra na Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de Itabira do Campo. De acordo com Moacir Maia, ela ocupou o papel de rainha do Rosário por duas vezes: em 1752 e 1772. Além de participar ativamente dessa confraria, permitiu e apoiou o ingresso de uma sua escravizada, oferecendo posteriormente “uma vara de prata” quando a mesma assumiu a função de juíza na mesa de administração. Conforme o autor, Ângela ajudava financeiramente nas festas e ainda deixou, ao falecer, “uma moradinha de casas” para a sua irmandade.³⁸

Mas diferentemente do caso anterior, não há registro de diligência nem de qualquer manifestação do Santo Ofício contra Ângela, apenas um conjunto de cinco denúncias realizadas entre 03 de janeiro e 21 de maio de 1760. Não foi emitido sequer um parecer do comissário Inácio Correia de Sá, a quem foram encaminhadas as acusações, o mesmo oficial que presidiu a investigação contra Maria Gonçalves. Como não houve coleta judicial dos depoimentos, quase nada sabemos, infelizmente, sobre os denunciantes, afora seus nomes completos e a localidade onde residiam. Além do silêncio das autoridades inquisitoriais, o caso desperta atenção por dois outros motivos: a explícita associação entre os rituais descritos e o pacto com o demônio, além da citação de quase duas dezenas de feiticeiros.

³⁷ MAIA, Moacir. Uma africana entre dois mundos, p. 226.

³⁸ *Ibid.*, p. 204-206; AEAM, *Livro L-23*, Irmandade do Rosário dos Pretos de Itabira do Campo, 1745-1820, fl. 15-16. Aldair Rodrigues e Moacir Maia publicaram recentemente o termo assinado por Ângela, enquanto rainha da referida irmandade, em 20 de abril de 1772. Ver RODRIGUES, Aldair; MAIA, Moacir (org.). *Sacerdotisas voduns e rainhas do Rosário: Mulheres africanas e Inquisição em Minas Gerais (século XVIII)*. São Paulo: Chão Editora, 2023. p. 62-63.

A primeira denúncia veio de um vizinho contíguo, o vigário local Manuel Ribeiro Soares. Segundo ele, há sete ou oito anos que Ângela era publicamente infamada de feiticeira. O próprio vigário já a havia repreendido por três ou quatro vezes, uma delas a pedido do familiar Miguel Afonso Peixoto. Nestas ocasiões a acusada negou a culpa e o ameaçou, dizendo que “se lhe sucedesse mal que [ele] lhe havia de pagar”.³⁹ Manuel é o denunciante mais próximo de Ângela, daí a importância de seu relato.

FIGURA 6 – Coroação da Rainha negra na festa de Reis



Fonte: JULIÃO, Carlos. *Riscos iluminados de figurinhos de brancos e negros dos uzos do Rio de Janeiro e Serro do Frio*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1960. Plancha XXXVII, p. 53.

Há cinco anos que observava o comportamento de sua vizinha e ouvia todas as noites de terça e sexta-feira após a meia noite “uns calundus do inferno, estrondos horrendos” que faziam tremer a sua casa. Numa sexta-feira à noite de dezembro de 1759 foram “tão horrendas as algazarras e estrondos” vindos da casa da preta courana que, levantando-se da cama e indo até a varanda, o vigário pode ouvir “roncos de porcos medonhos, cavalos rinchando e vários instrumentos do inferno e danças tremendas, e, no fim, gritarias de galinhas que pareciam os mesmos demônios”. Os horrendos barulhos foram percebidos por outras três pessoas: o licenciado Manuel Dias Farinha e sua mulher Quitéria Maria da Silveira, ambos compadres do clérigo, e o minerador João Leite Gomes. A courana ainda teria realizado feitiços a João Alves

³⁹ ANTT, TSO/IL, *Caderno do Promotor n.º 125*, fl. 52.

Penteado, “de que esteve para morrer”, e a Antônio da Silva Lessa.⁴⁰ Este último e João Leite também registraram suas denúncias.

O relato do padre Manuel suscita uma intrigante pergunta: se sua vizinha era bem infamada de feiticeira e ele próprio a observava há alguns anos, por que tamanha demora em denunciá-la? Ele próprio afirma que a repreendera algumas vezes, mas diante da continuidade das ações supostamente demoníacas de Ângela, como explicar sua hesitação? O vigário sabia que poderia ser questionado sobre a demora no registro da denúncia e tenta se justificar, afirmando que precisou de todos aqueles anos para “indagar a realidade do caso”, pois tinha dificuldade em se lembrar dos acontecimentos. Justificativa bastante frágil, uma vez que forneceu informações bem específicas, como dias da semana, datas e detalhes dos eventos que presenciou.

Manuel certamente temia a vizinha, tendo em vista a sua fama pública, notória e constante de feiticeira, bem como os sons assustadores emitidos com frequência da sua casa. Foi ele mesmo quem disse ter sido ameaçado ao menos três vezes pela preta courana. Mas se tinha tanto receio em denunciá-la, o que o fez mudar de ideia? Em fins de 1759 o vigário encontrava-se “gravemente enfermo de cama”, sendo assistido pelos seus compadres. Questionado por um de seus fregueses sobre a origem de sua moléstia, disse que adoecera “por repreender e por querer meter as almas no caminho da salvação”.⁴¹ Depois de sucessivas ameaças, e tendo notícia que a feiticeira fizera mal a outras duas pessoas, Manuel deve ter atribuído a sua condição de enfermo às ações maléficas da vizinha feiticeira. Assim, sua denúncia tardia pode ter sido motivada por seu próprio estado de saúde, sendo vista talvez como um último recurso diante da iminência da morte. Medo, aliás, que paralisou também os outros denunciantes, o que justifica de certa forma o desconhecimento sobre os rituais presididos por Ângela, pois, com exceção do licenciado Manuel Dias, que ameaçou certa vez pular o muro que dividia a casa do vigário e a da feiticeira com a intenção de matá-la, nenhum circunstante arriscou-se a ir até o local daqueles horrendos barulhos.⁴²

Independente da motivação do vigário, era preciso corroborar a sua acusação, ou seja, outras testemunhas precisavam confirmar as práticas demoníacas de Ângela. Quatro testemunhas mencionadas pelo padre, incluso o familiar Miguel Peixoto, registraram suas denúncias. Desperta atenção que as denúncias tenham sido escritas, de forma intercalada, no

⁴⁰ ANTT, TSO/IL, *Caderno do Promotor n.º 125*, fl. 52-52v.

⁴¹ *Ibid.*, fl. 52v, 59v.

⁴² SOUSA, Giulliano. *Minas do ouro e do feitiço*, p. 123.

breve período entre os meses de janeiro e maio de 1760. Assim, tal como sugerido por Moacir Maia, é provável que os acusadores tenham combinado a ação de denunciar a preta courana e outras mulheres libertas ao Santo Ofício.⁴³

O minerador João Leite Gomes escreveu para o familiar Miguel em 17 de fevereiro daquele ano. João se mostrou bastante decidido, pois logo no início de sua acusação requereu ao familiar que ela fosse entregue “aos seus maiores dentro do tempo de oito dias”, caso contrário daria ele mesmo parte “a outro qualquer familiar”.⁴⁴ No final da carta, ele não somente reitera o pedido para que a denúncia chegasse aos superiores do auxiliar inquisitorial, como ainda solicita a confirmação da sua entrega. O minerador apresenta um dos principais motivos, senão o principal, de sua acusação: teria perdido, cerca de dois anos antes, grande número de escravizados por moléstias ignoradas pela medicina. Ele também apresentava problemas de saúde no momento que escrevia ao familiar. De fato, João enfrentava dificuldades na sua lavra de ouro em Cata Branca, com o escasseamento da extração e a morte de alguns escravizados. O nome dele consta numa lista de mineradores de Itabira do Campo feita dois anos antes da acusação contra a preta Ângela. Na lista, analisada por Maia, consta que o serviço de mineração na Cata Branca estava “infeccionado” e nem para os gastos dava.⁴⁵

Maia relaciona a acusação contra Ângela a um contexto de crise da extração aurífera em Itabira do Campo no final da década de 1750, quando a maioria dos mineradores mal tirava para a própria subsistência. Em momentos de crise econômica, pobreza e infortúnios diversos, as doenças, mortes e envenenamentos eram associados à presença dos indivíduos negros, especialmente das mulheres. O medo das práticas mágicas, potenciais causadoras de malefícios, atingia fortemente os senhores, principalmente diante da doença e mortes inesperadas. Ademais, o êxito econômico de muitas forras atraía a atenção dos fregueses, especialmente dos pequenos comerciantes de alimentos, setor da economia em que as libertas se destacavam. De modo oposto, a feitiçaria (real ou imaginária) era acionada pelas mulheres e homens negros como uma forma de resistência e sobrevivência às condições de cativo e liberdade naquela sociedade escravista, conforme o argumento já apresentado de Laura de Mello e Souza.

⁴³ MAIA, Moacir. *Uma africana entre dois mundos*, p. 208.

⁴⁴ ANTT, TSO/IL, *Caderno do Promotor n.º 125*, fl. 59. Moacir Maia também destaca o tom imperativo na denúncia do minerador. MAIA, Moacir. *Uma africana entre dois mundos*, p. 207.

⁴⁵ APM, CMOP, *Lista dos mineiros da freguesia de Itabira do Campo, com o número de escravos que os auxiliam e lista das vendas, com o nome de escravas e pretas forras*, 08/03/1758, cx. 35, doc. 26; MAIA, Moacir. *Uma africana entre dois mundos*, p. 201-204.

Segundo Maia, ao usar ou dissimular o uso da feitiçaria os agentes negros acabavam jogando com o “medo do feitiço”.⁴⁶

Em sua carta ao familiar, João relatou ter conversado com diversas pessoas da freguesia, muitas delas citadas pelo vigário Manuel. De todas teria ouvido sobre a fama pública de Ângela, tida como “fina feiticeira” e “mestra das feiticeiras”. A courana tinha uma camarada, Custódia de Figueiredo, também preta forra. As duas tinham sido vistas de noite com as pernas para cima numa gameleira da região, conforme apresentado no capítulo anterior. Custódia teria matado com feitiços ao menos duas pessoas: seu ex-senhor, o padre Manuel de Gouveia Coutinho, e o licenciado João da Fonseca Figueiredo. Ângela também foi acusada de assassinar Belchior Pires com veneno, além de ter feito malefícios a outros fregueses. Querendo se certificar das diversas notícias que ouvia sobre a preta courana, o minerador resolveu ir dormir na casa do padre Manuel. Lá presenciou os seguintes eventos na noite de 05 de fevereiro de 1760, conforme seu relato:

fui para a dita varanda e ouvi na cozinha ou uma casa que tem para dentro no quintal, já bem tarde de noite, um tal instrumento que lhe não sei dar o nome que me pareciam quando os sombreiros⁴⁷ estão arcando lã ou outras vozes que as não entendia, e só aquele rumor de gente e também os piolhos de galinha ou outra coisa semelhante me estalou [*sic*] pela cara, e em cima do telhado da casa vi um cachorro branco e daí há pouco tempo vieram dois cachorros, um vermelho e outro cinzento, [que] foi para donde estava aquele instrumento de tocar, e o vermelho foi para cima da casa e começou [a] passear por ela, e com a mão arrumava as telhas e olhava para dentro, e que o via por estar a lua muito clara, e daí saltou abaixo e foi pela rua acima, e o cinzento o não vi mais, e ao mesmo tempo apareceu um gato negro muito comprido que me parecia teria quatro palmos, eu não o medi, mas nunca vi gato daquele comprimento e não vi donde ele veio, e foi para donde estava os tocares por cima da casa, e nestes intervalos ouvi dentro na casa da dita Ângela, em meio da cumeeira para a parte do reverendo vigário, uma tal ronca que a primeira foi muito grande e se me arriaram os cabelos, e a segunda foi mais pequena que eu me não sei explicar o modo e não lhe sei dar o nome de tão espantável que era, e daí a um pouco de tempo mais ouvi no meio da casa por dentro uma tal ronca por outro modo que também lhe não sei dar o nome, mas muito medonha, tudo na mesma noite e era quase meia noite, e daí por diante não ouvimos nada na dita casa.⁴⁸

O testemunho de João, assim como dos outros depoentes, é marcado fortemente pela presença do discurso demonológico. André Nogueira chama atenção para a quantidade de elementos da demonologia europeia presentes nas denúncias contra Ângela: “instrumentos do inferno”, cachorro vermelho e gato negro muito comprido, dentre outros. Para o autor, considerando-se a amostragem de casos estudados em sua pesquisa, são nos calundus da preta

⁴⁶ MAIA, Moacir. Uma africana entre dois mundos, p. 204-206.

⁴⁷ Oficiais que fazem chapéus. BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário português*, v. 7, p. 719.

⁴⁸ ANTT, TSO/IL, *Caderno do Promotor n.º 125*, fl. 60.

courana que “os estereótipos da demonologia europeia aparecem de modo mais substancial”. A presença de tais elementos na acusação constitui dessa forma um grande obstáculo para a análise do caso, uma vez que “pela fala das testemunhas (ou nos registros inquisitoriais) excessivamente padronizados e eivados de ‘lugares comuns’, não há meio de saber, afinal, quais eram as práticas rituais efetuadas pela negra courana em seus calundus”.⁴⁹

Em seu relato, João procurava legitimar a denúncia, relatando o que, segundo ele, tinha visto com seus próprios olhos, reiterando desse modo as acusações contra Ângela feitas um mês antes pelo vigário local. À preta courana ele atribuía, principalmente, a morte de seus escravizados e o seu próprio adoecimento. Diante de tamanho infortúnio decidiu interromper as práticas maléficas da feiticeira, pressionando o familiar do Santo Ofício para que a denúncia fosse levada adiante. O minerador tinha tratado do caso com outros amigos e conhecidos da região, como Manuel Afonso da Rocha, Antônio da Silva Lessa, João Alves Penteadado, Manuel Dias Farinha e o próprio vigário vizinho da acusada. Os dois primeiros registraram suas denúncias no início de março daquele ano e ambos solicitaram ao familiar para que as escrevessem.

Destaca-se a quantidade de feiticeiros citados por Antônio Lessa e Manuel Rocha: 12 pelo primeiro e, pasmem, 18 pelo segundo. Antônio não presenciara nada, sempre se referindo a outras pessoas que o teriam informado dos diversos casos envolvendo pretas e pretos feiticeiros da região. Além do já relatado pelos depoentes anteriores, disse que Ângela fora vista desenterrando, juntamente com outras pretas, um defunto no adro da igreja local. As mesmas também foram vistas de noite, à porta da mesma igreja, “dançando bastante com um bode no meio” (confirmando uma vez mais a transposição do imaginário demonológico às ações da preta feiticeira). Sobre os batuques realizados pela acusada, acrescentou que “saíam uns porcos pela porta fora com muitos morcegos em cima”. Antônio ainda acusou um Manuel Mina de ter matado com feitiços dois escravizados seus, enquanto a preta mina Andreza, coartada de Bárbara da Costa Neves, teria sido a responsável pela morte de outras quatro pessoas. Importante destacar que tanto Andreza, quanto Antônia Mina, uma escravizada envolvida com Ângela, tiveram seus nomes registrados na lista de proprietários e trabalhadores das vendas de Itabira do Campo no início de 1758, o que corrobora a ideia de Maia sobre o desconforto que

⁴⁹ NOGUEIRA, André. *Entre cirurgiões, tambores e ervas*, p. 353, 379-380.

as negras vendedoras causavam em boa parte dos fregueses, tendo em vista a disputa econômica pelo pequeno comércio local.⁵⁰

O testemunho de Manuel Rocha não diferiu muito do apresentado por seu colega. Assim como Lessa, contou o que disse ter ouvido a terceiros. Confirmou as histórias acerca de Ângela, Custódia e Andreza, com pequenas variações ou acréscimos. No caso da preta courana, disse ter ouvido que ela “rezava com o rabo para o ar” e que “vendera uma sua negra por ela saber de umas coisas que a dita [Ângela] tinha na caixa”. Manuel arrolou quase duas dezenas de pretos e pretas feiticeiras, que pareciam infestar a freguesia, provocando muitos malefícios e mortes de escravizados e senhores.

O último registro contra Ângela foi escrito pelo familiar Miguel Afonso Peixoto em maio de 1760 e direcionado ao comissário Inácio Correia de Sá. Apesar de Miguel ter sido o responsável pelo registro de duas denúncias contra Ângela (feitas por Antônio Lessa e Manuel Rocha) e ter sido citado pelo vigário Manuel, não se referiu a qualquer dessas testemunhas. Disse apenas ter ouvido de outras pessoas que Ângela e mais duas pretas foram vistas em luas brancas de madrugada fazendo uma roda em torno de uma gameleira. Estranho que o registro mais conciso sobre a acusada tenha sido feito justamente pelo familiar. Será que o auxiliar inquisitorial procurava evitar a denúncia contra Ângela?

A insistência do minerador João para que a denúncia fosse encaminhada ao Santo Ofício o mais breve possível parece indicar uma suspeita com relação à obstinação do familiar em seguir com a acusação contra a preta courana ou os demais feiticeiros e feiticeiras da região. Também desperta atenção o fato de Manuel Rocha referir-se a dois eventos que, segundo ele, teriam sido narrados pelo familiar Miguel. Num deles, o auxiliar do Santo Ofício teria sido ameaçado por um escravizado chamado Agostinho Mina, que prometeu lhe deixar apenas “com um saquinho na mão e que a última coisa havia de ser o seu cavalo”, o que de fato ocorrera, pois perdeu quatro negros numa semana e o seu cavalo escapou por pouco com umas raízes contra feitiços. Assim, o familiar acusava indiretamente um negro feiticeiro, o fazendo por meio da denúncia de outra pessoa.

Se o familiar hesitou ou não diante do encaminhamento do caso ao Santo Ofício, o fato é que o mesmo acabou por enviar as acusações ao comissário. Inácio Correia de Sá não emitiu qualquer opinião sobre aquele conjunto de denúncias. Ele havia coordenado anos antes a diligência contra a preta calundzeira de Casa Branca. Ao final daquele procedimento

⁵⁰ ANTT, TSO/IL, *Caderno do Promotor n.º 125*, fl. 55-56v; APM, CMOP, *Lista das vendas da freguesia de Itabira do Campo em anexo, nomes de pretas forras e escravos*, 02/01/1758, cx. 35, doc. 04.

inquisitorial emitiu sua opinião sobre o caso, colocando em dúvida a credibilidade do depoimento das pretas e pretos que foram convocados. Contudo, os denunciante de Ângela e outras 17 feiticeiras e feiticeiros da região de Itabira do Campo eram homens brancos e livres, dentre os quais se encontravam um padre e um familiar. Desse modo, uma denúncia mais qualificada do ponto de vista da credibilidade dos acusadores. Mas dos cinco homens que registraram suas acusações, apenas dois presenciaram algo diretamente relacionado aos eventos narrados, e ainda assim de forma indireta, ou seja, da casa do vigário Manuel. De fato, nenhum deles chegou a ver as ações praticadas por Ângela, o que pode ter contribuído para o descrédito da denúncia perante o comissário. Independentemente de sua validade ou não, Inácio cumpriu seu papel como autoridade máxima do Santo Ofício nas Minas e encaminhou a acusação à Lisboa. De lá não temos qualquer registro sobre o caso, o que sugere que não tenha despertado a devida atenção do promotor inquisitorial.

Aqui cabe uma reflexão: se os denunciante faziam tanta questão em denunciar Ângela ao Santo Ofício, por que também não acionaram a Justiça Episcopal? Ora, antes da denúncia ao comissário ocorreram ao menos duas visitas em Itabira do Campo, quando a preta courana já era infamada de feiticeira. A freguesia foi visitada em 1753 e 1757, respectivamente, pelos clérigos Antônio de Araújo Carvalho e José dos Santos. Em 1764 outra devassa foi realizada na localidade, desta vez conduzida pelo padre Francisco Ribeiro da Silva. Em nenhuma delas há registro contra Ângela. Sabemos que a Justiça Episcopal e o Santo Ofício eram instituições independentes e as denúncias, em sua quase totalidade, não foram registradas duplamente. Nisso não há qualquer novidade. Mas desperta atenção que, diante da grande preocupação com a fama de feiticeira e os rituais pretensamente diabólicos conduzidos pela acusada, os denunciante não tenham também acionado as autoridades do bispado. O fato é que tanto Ângela como os outros 18 feiticeiros e feiticeiras citados não aparecem em qualquer registro de devassa.

Importante ainda destacar o papel da preta courana como sacerdotisa religiosa, conforme defendido por Maia. Segundo ele, Ângela cultuava o vodum Loko, uma divindade bastante comum na região do golfo do Benim.⁵¹ Para o autor, o fato de Ângela ser liberta lhe conferia “um grau de autonomia e mobilidade suficiente para arregimentar outras religiosas e circular por lavras auríferas e igrejas”. Assim, a condição de forra lhe propiciava as condições necessárias para o exercício da função de autoridade religiosa negra, participando da confraria

⁵¹ MAIA, Moacir Rodrigo de Castro. *De reino traficante a povo traficado: a diáspora dos courás do golfo do Benim para Minas Gerais (América Portuguesa, 1715-1760)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2022. p. 231-232.

do Rosário e coordenando rituais africanos ao lado do vigário local (!). Como forra e autoridade religiosa, devia “negociar o silêncio dos indivíduos que presenciaram suas cerimônias, certamente temendo punições e constrangimentos maiores”.⁵² E, como vimos, essa negociação também ocorria por meio de ameaças. É bastante provável que isso tenha contribuído para a sua proteção diante das denúncias encaminhadas ao Santo Ofício. O que não ocorreu com outras pretas infamadas de feiticeiras não tiveram a mesma sorte. Após a denúncia, Ângela continuou participando da irmandade do Rosário e provavelmente de suas cerimônias religiosas de origem africana, as quais coordenava. Preta, courana e liberta, se afirmava socialmente como uma mulher africana e ex-escravizada numa importante freguesia mineradora daquelas Minas setecentistas.

4.3 Da prisão e tormento nos Estaus até o degredo para Castro Marim: o processo contra Luzia Pinta

Palácio dos Estaus, a “casa negra do Rocio”, sede da Inquisição de Lisboa: eram nove horas da manhã de uma segunda-feira de agosto de 1743. Luzia Pinta,⁵³ preta forra, natural de Angola, e que vivia nas redondezas da Vila de Sabará⁵⁴ até meados do ano anterior, foi chamada pelo inquisidor Manuel Varejão e Távora à casa do tormento, onde eram realizadas as sessões de tortura dos réus processados pelo Santo Ofício. Junto ao inquisidor também se encontravam os deputados Diogo Lopes Pereira e Joaquim Jansen Müller e o notário Alexandre Henrique Arnaut. Chegando ao local, a ré jurou aos Santos Evangelhos e prometeu dizer a verdade e manter segredo sobre aquela sessão. Foi advertida, sendo alertada (ameaçada) que “pela casa em que estava e instrumentos que nela via, facilmente poderia entender quão trabalhosa e rigorosa seria a diligência que com ela se havia de fazer, a qual evitaria se quisesse acabar de confessar as suas culpas”. Em vias de ser torturada, Luzia afirmou que não tinha mais nada a

⁵² MAIA, Moacir. Uma africana entre dois mundos, p. 209.

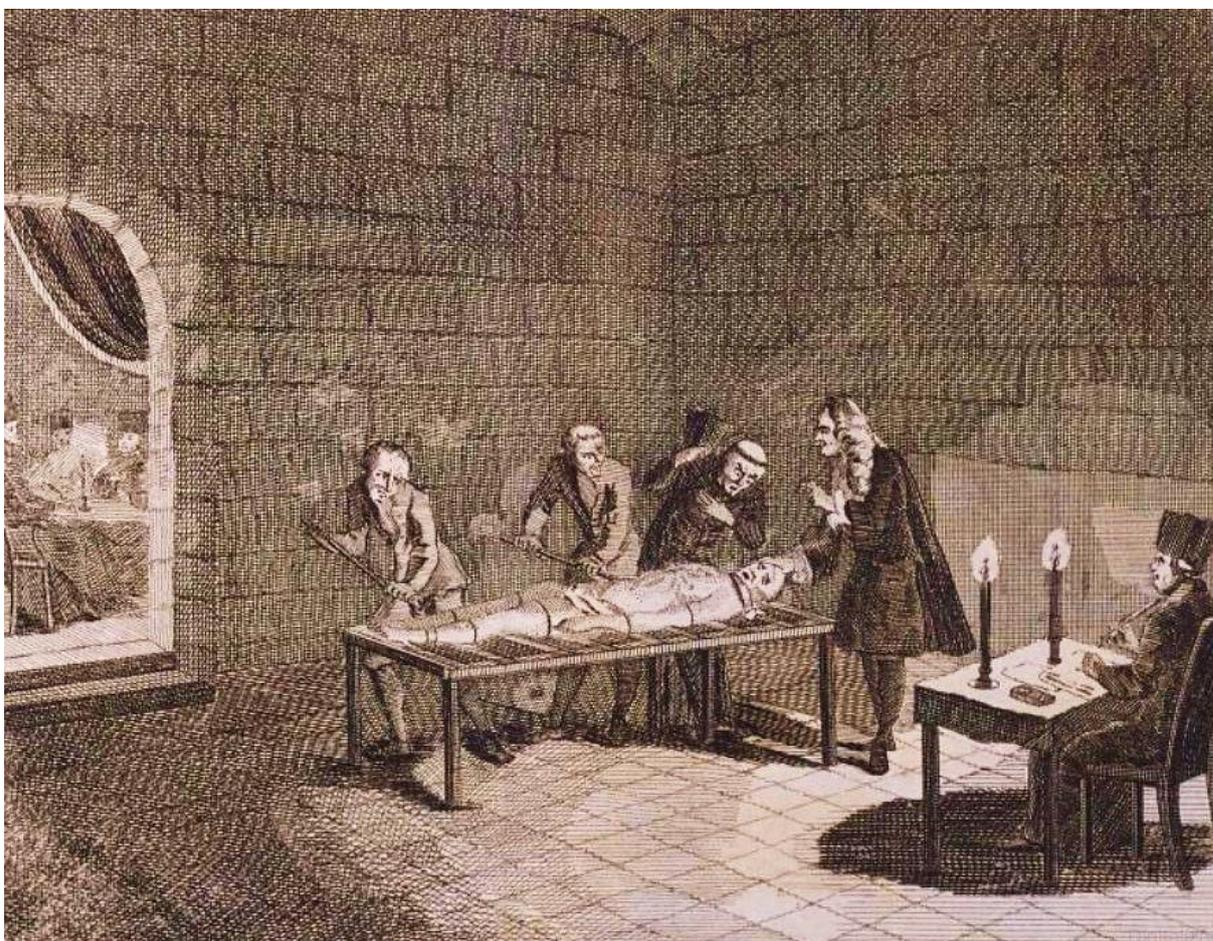
⁵³ Luzia Pinta é referida por duas vezes – no primeiro requerimento do promotor e no mandado de diligência do Santo Ofício – como Luiza (*sic*) Pinta. Contudo, trata-se de erro pontual dos secretários inquisitoriais e não de grafia de forma indistinta, como entendido anteriormente por Laura de Mello e Souza. O nome correto, como consta em outros documentos (Devassas e Cadernos do Promotor), é Luzia Pinta. SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*, p. 352; ANTT, TSO/IL, *Processo n.º 252*, Luzia Pinta, fl. 5, 11-12, *Caderno do Promotor n.º 104*, fl. 265; AEAM, *Devassas Z-1*, fl. 72v.

⁵⁴ Na denúncia apresentada ao comissário Manoel Freire Batalha em setembro de 1739 consta que ela morava na capela de Nossa Senhora da Soledade, nas proximidades de Sabará. Na diligência realizada quase dois anos mais tarde, os depoentes esclarecem que ela residia no Córrego do Cordeiro (localidade não encontrada nos registros cartográficos disponíveis), distrito da capela de Soledade. ANTT, TSO/IL, *Processo n.º 252*, fl. 7, 8, 13-25, *Caderno do Promotor n.º 104*, fl. 265.

dizer e que jamais fizera pacto com o demônio. Então, diante de sua persistência, iniciou-se o tormento, conforme o registro do notário:

foi mandada para baixo e vieram à Mesa os médicos, cirurgião e mais ministros da execução do tormento, os quais juraram aos Santos Evangelhos de bem e fielmente fazerem as suas obrigações, e logo mandaram os ditos senhores se executassem à Ré o tormento a que estava julgada e, despojada dos vestidos que podiam servir de impedimento à execução do tormento, foi lançada no potro e principiada a atar, logo lhe foi protestado por mim notário que, se naquele tormento morresse, quebrasse algum membro ou perdesse algum sentido, a culpa seria sua e não dos senhores inquisidores e mais ministros que julgaram a sua causa segundo o merecimento dela, e sendo atada perfeitamente nas oito partes, lhe foi dado todo o tormento a que estava julgada, então chamava por Santo Antônio e se gastara nele um quarto de hora, o que tudo passou na verdade.⁵⁵

FIGURA 7 – Tortura do potro na Inquisição de Lisboa



Fonte: Gravura atribuída à Boitard. In: COUSTOS, John. *The sufferings of John Coustos, for free-masonry, and for his refusing to turn Roman Catholic, in the Inquisition of Lisbon; where he was sentenc'd, during four years, to the galley*. Londres: W. Strahan, 1746. p. 62.

⁵⁵ ANTT, TSO/IL, *Processo n.º 252*, fl. 75-75v. A transcrição do processo contra Luzia Pinta encontra-se integralmente e fielmente (com a devida atualização ortográfica) publicada em MARCUSSI, Alexandre. *Cativeiro e cura*, p. 455-507 (anexo 1). Contudo, ao longo deste trabalho optamos pela utilização de nossa própria transcrição, tendo em vista algumas divergências pontuais em relação à pontuação e acentuação do texto.

FIGURA 8 - Lithgow no potro em Málaga



Fonte: LITHGOW, William. The totall discourse of the rare adventures & painefull peregrinations of long nineteen years travayles from Scotland to the most famous kingdomes in Europe, Asia and Affrica. Londres: Nicholas Okes, 1632. p. 402.

A sessão de tortura sofrida por Luzia Pinta fez parte de um longo processo de perseguição e violência impetrado contra ela por diversas autoridades religiosas e iniciado em Minas Gerais cerca de quatro anos antes. O tormento ao qual foi submetida não encerrou seu flagelo; pelo contrário. Condenada ao degredo no ano seguinte, dela quase não teremos mais notícia após a sua chegada em Castro Marim, na região de Algarve, onde deveria cumprir sua pena. Mas a condenação imposta pelos inquisidores não deixa dúvidas sobre as difíceis

condições de vida enfrentadas por ela após o auto de fé. O processo de Luzia é bastante ilustrativo com relação aos procedimentos adotados pelo Santo Ofício para averiguação dos crimes sob sua jurisdição. Revela não só o método usado pelos inquisidores, promotores, deputados e demais agentes da Inquisição para a obtenção da confissão da heresia, ou seja, do pacto com o diabo, como também o terror psicológico imposto aos réus.⁵⁶

A vida de Luzia começou a mudar em 07 de setembro de 1739. Esta é a data da primeira acusação contra ela, entregue ao comissário Manuel Freire Batalha. Nela foi acusada de ser pública feiticeira e de ministrar curas com “várias operações diabólicas, invocando o demônio por meio de umas danças, a que vulgarmente chamam calandus [*sic*]”. Cerca de três meses depois foi novamente denunciada, desta vez pelo notário Gonçalo Luís da Rocha, por realizar curas e adivinhações, o que era “público em toda a comarca”. No procedimento divinatório narrado pelo segundo denunciante, Luzia teria se vestido com “certos trajes não usados naquela terra”, dançado ao som de tambores tocados por pretos que a auxiliava, cheirado uns bentinhas e colocado em sua cabeça uma grinalda feita de penas. No decorrer do processo que será aberto contra ela foram especialmente as práticas descritas nesta última denúncia que despertaram a atenção dos inquisidores. Contudo, no requerimento para inquirir judicialmente as testemunhas, o promotor se limitou a repetir parte do trecho da primeira acusação: tratava-se, assim, de um caso de feitiçaria envolvendo danças diabólicas, conhecidas popularmente na América Portuguesa como calundus.⁵⁷

A denúncia à Inquisição não foi, contudo, o primeiro registro de perseguição religiosa contra Luzia. Em 1727, numa devassa à vila de Sabará, foi acusada de consentir desonestidades, expressão comumente utilizada na época para designar a permissão ou o incentivo para que seus escravizados ou familiares se prostituíssem.⁵⁸ Onze anos mais tarde, também numa visita eclesiástica, foi admoestada pelo delito de consentir calundu. Isso mesmo, na pronúncia ela aparece apenas como consentidora e não organizadora daquelas cerimônias. Como não encontramos a denúncia, não sabemos exatamente quais elementos de prova fundamentaram a decisão do visitador. Por fim, em julho de 1742, meses antes do início de seu périplo em Lisboa,

⁵⁶ Em artigo sobre a cristã-nova Ana Rodrigues Antunes, moradora na Bahia durante a segunda metade do século XVI, Angelo Assis aponta como o braço do Santo Ofício poderia alcançar até mesmo os mortos. Mais de dez anos após o seu falecimento, nos cárceres da Inquisição, foi sentenciada e condenada, tendo os seus ossos desenterrados e queimados num auto de fé. ASSIS, Angelo Adriano Faria de. *Morrer mil vezes! As várias mortes de Ana Rodrigues, moradora na Bahia, condenada pela Inquisição.* *Revista M.*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 12, p. 318-330, jul./dez. 2021.

⁵⁷ ANTT, TSO/IL, *Processo n.º 252*, fl. 5, 7-8.

⁵⁸ AEAM, *Devassas 1727-1748*, fl. 38v. Foi o historiador Kalle Kananoja quem chamou atenção para essa denúncia. KANANOJA, Kalle. *Central African Identities and Religiosity in Colonial Minas Gerais.* 2012. 312 f. Thesis (Doctorate in History) – Department of History, Åbo Akademi University, Turku, Finland, 2012. p. 28.

foi denunciada ao comissário José Matias de Gouveia por adivinhação e cura de feitiço.⁵⁹ No processo do Santo Ofício não há, entretanto, qualquer referência a essas acusações anteriores.

Atendendo ao pedido do promotor, os inquisidores ordenaram a realização da diligência contra a preta forra de Sabará, que ficou a cargo do comissário José Matias de Gouveia, vigário colado na freguesia de Raposos. O procedimento de inquirição judicial das testemunhas iniciou-se em 20 de junho de 1741 e foi realizado na casa do familiar Mateus Franco Pereira. Foram convocadas oito testemunhas, sendo todos homens brancos, livres e naturais do Reino, em consonância, assim, com o perfil dos denunciantes apresentado no primeiro capítulo desta tese. Eram dois mineradores, dois negociantes, dois que viviam de suas fazendas e um feitor. Sete assinaram seu depoimento e apenas o feitor Francisco Ribeiro, de 24 anos, assinou com cruz. Todos confirmaram a fama pública de calundzeira atribuída à Luzia, que ministrava curas e adivinhava com ações que mesclavam, entre outras coisas, cânticos e danças ao som de tabaques e o uso de um traje especial. Dos oito convocados pelo comissário, cinco disseram ter presenciado as ações da acusada.⁶⁰

A diligência encerrou-se oito dias após o seu início. Contudo, a resposta do tribunal de Lisboa só foi emitida em março de 1742, passados assim quase nove meses do término da coleta judicial dos testemunhos. Com base nas informações enviadas pelo comissário, o promotor solicitou a prisão da acusada, o que foi atendido pelos inquisidores. Daí em diante não temos mais documentos produzidos pelos funcionários inquisitoriais das Minas sobre a calundzeira de Sabará. Luzia agora passava à custódia do tribunal do Santo Ofício de Lisboa.

Não sabemos exatamente quando o mandado de prisão foi cumprido, mas Luzia foi entregue ao alcaide dos cárceres da custódia da Inquisição de Lisboa em 18 de dezembro de 1742.⁶¹ Ali iniciava-se o seu périplo longe das minas do Sabará. Três meses depois fez sua primeira confissão diante do inquisidor Manuel Távora. Confirmou que atendia muitas pessoas

⁵⁹ AEAM, *Devassas Z-1*, fl. 72v; ANTT, TSO/IL, *Caderno do Promotor n.º 104*, fl. 265.

⁶⁰ ANTT, TSO/IL, *Processo n.º 252*, fl. 11-25.

⁶¹ No auto de entrega consta “cárceres secretos”, contudo em documento posterior foi registrada a ordem para que ela fosse transferida dos cárceres da custódia para os cárceres secretos. ANTT, TSO/IL, *Processo n.º 252*, fl. 4, 38. Segundo Daniela Calainho, os réus eram inicialmente abrigados nos *cárceres da custódia* e, conforme a gravidade do caso, eram transferidos posteriormente para os *cárceres do secreto* até que recebessem a sentença final. O Regimento de 1640 previa junto aos cárceres a existência de “duas ou três casas em que se possam recolher as pessoas, que por assento da mesa forem mandadas por em custódia, enquanto se faz alguma diligência para se ver se devem ser presas nos cárceres secretos”. INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO BRASILEIRO. Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal, ordenado por mandado do ilustríssimo e reverendíssimo senhor Bispo dom Francisco de Castro, Inquisidor-Geral do Conselho de Estado de Sua Majestade – 1640. *Revista IHGB*, Rio de Janeiro, ano 157, n.º 392, p. 693-883, jul./set. 1996, livro I, título II, parágrafo 11, p. 699-700; CALAINHO, Daniela Buono. Morrer nos cárceres do Santo Ofício. *Revista M.*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 12, p. 346-361, jul./dez. 2021, p. 349.

“assim brancas como pretas para efeito de as curar de várias moléstias que padeciam”. As curas que ministrava eram somente papas de farinha com raízes de abutua e pau santo, o que provocava vomitórios nos doentes, aliviando as suas queixas. Informou que não recebia qualquer ganho pelos remédios que ministrava, ganhando apenas alguma retribuição das pessoas que moravam fora, e “sabia que estes [remédios] tinham virtude [para] poder curar os doentes por lhe assim terem ensinado na sua terra, aonde usavam também deles”. Era o que tinha a dizer sobre a acusação que pesava contra si.⁶²

As inquirições da acusada (posteriormente, ré) seriam sempre marcadas por uma admoestação inicial e outra no final da confissão. A primeira advertência consistia em lembrá-la que deveria fazer “uma inteira e verdadeira confissão [...] por ser o que lhe convém para descargo da sua consciência, salvação de sua alma e bom despacho de sua causa”. Ao final repetia-se que a ré deveria examinar melhor a sua consciência e fizesse inteira confissão, para salvar a sua alma “e alcançar a misericórdia que a Santa Madre Igreja costuma[va] conceder aos bons e verdadeiros confitentes”.⁶³

Em 18 de abril de 1743, um mês após a sua primeira confissão, Luzia foi novamente chamada pelo inquisidor, desta vez para a primeira sessão de exame das culpas pelas quais era acusada. Confirmou o que disse anteriormente, não usava de coisas supersticiosas e apenas dizia aos doentes que ministrava os remédios em nome da Virgem Maria. Sobre o fato de ser procurada por algumas pessoas doentes de feitiços, disse ter ouvido a pessoas cujos nomes não lembrava que os mesmos remédios serviam “para fazer vomitar os feitiços”. Como a segunda confissão não revelou as informações que o inquisidor desejava, conforme contido nos testemunhos da diligência realizada na capitania mineira, Luzia foi enviada para os cárceres secretos da Inquisição, passando oficialmente a partir daí à condição de ré.⁶⁴

Dias depois, Luzia compareceu outra vez perante o inquisidor Manuel Távora para falar de sua genealogia e relação com a fé cristã. É por meio desta sessão que temos maiores informações sobre a sua vida. Natural de Angola, era filha de Manuel da Graça, angolano, e Maria da Conceição, nascido no Congo, ambos já falecidos naquela data. Tinha dois irmãos, João e Ângelo, ambos escravizados e residentes em Angola. A ré não sabia ler nem escrever e veio aos 12 anos de idade para a Bahia, onde morou por algum tempo até chegar às Minas. A única descrição física que temos de Luzia consta no termo de sua apresentação ao notário do

⁶² ANTT, TSO/IL, *Processo n.º 252*, fl. 30v-31.

⁶³ *Ibid.*, *ibid.*

⁶⁴ *Ibid.*, fl. 36, 38.

Santo Ofício em Castro Marim. Nele, o funcionário inquisitorial a descreve como uma “preta baça, alta e grossa do corpo, com um sinal mais junto na testa e em cada face outro”, além de possuir cerca de 50 anos de idade.⁶⁵

Luzia não contou sobre a sua trajetória como escravizada e liberta em Sabará, mas conhecemos um pouco mais sobre ela por meio de um outro importante documento: sua carta de alforria. A calundzeira foi alforriada por João Pinto Dias e Manoel Pinto Dias (possivelmente irmãos) em 25 de julho de 1718 pelo valor de 300 oitavas de ouro em pó. Três anos depois Luzia já era dona de três escravizados, o que aponta a sua rápida ascensão social.⁶⁶ Cerca de 16 anos após atravessar o atlântico como escravizada já alcançara a liberdade e se tornara senhora de cativos.

Diversos autores destacam a informação sobre a posse dos três escravizados por Luzia, associando sua ascensão aos serviços curativos e religiosos que prestava na região de Sabará. Segundo Nogueira, a quantidade nada desprezível de cativos e as muitas roupas e paramentos da calundzeira foram obtidos com as oitavas de ouro cobradas dos seus diversos pacientes. Larissa Pereira vai na mesma direção, afirmando que a alforria de Luzia provavelmente foi conquistada com os recursos advindos de suas práticas curativas. Para Daibert Jr., tudo indica que “parte de seu sustento financeiro após a conquista da alforria vinha dos serviços religiosos que ela passou a oferecer em Sabará”.⁶⁷

Sobre a sua relação com a fé católica, Luzia disse que era batizada e crismada, tendo recebido este último sacramento na Igreja de Nossa Senhora da Conceição de Sabará. Citou inclusive o nome de seus padrinhos, ainda que de forma incompleta. Frequentava as igrejas, ouvia missa e pregação, se confessava, comungava e “fazia as mais obras de cristão”. Sabia rezar o Padre Nosso, a Ave Maria, a Salve Rainha, o Creio em Deus Padre e os mandamentos da lei de Deus e da Santa Madre Igreja. Alegou em sua defesa que “falava com toda a casta de gente que se lhe oferecia” e até então nunca tinha sido apresentada ou presa pelo Santo Ofício, nem qualquer de seus parentes. Perguntada se suspeitava o motivo de sua prisão, disse que não sabia ao certo, mas soube que estava presa “por culpas cujo conhecimento pertence ao Santo Ofício”, sendo-lhe dito que os inquisidores não mandavam prender “pessoa alguma sem haver

⁶⁵ ANTT, TSO/IL, *Processo n.º 252*, fl. 41-43, 84.

⁶⁶ A carta de alforria de Luzia foi descoberta pelo historiador Douglas Lima, tendo sido publicada em sua dissertação. LIMA, Douglas. *A polissemia das alforrias: significados e dinâmicas das libertações de escravos nas Minas Gerais setecentistas*. 2014. 156 f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2014. p. 119-124, 150-151.

⁶⁷ NOGUEIRA, André. *A fé no desvio*, p. 125; PEREIRA, Larissa. *Faces do Feitiço*, p. 181; DAIBERT JR., Robert. Luzia Pinta, p. 5.

bastante informação de haver cometido culpas a ela pertencentes, e esta mesma houve para ela ré o ser nos cárceres [daquela] Inquisição”.⁶⁸

No início de junho, Luzia foi novamente inquirida. Agora, porém, o inquisidor passou a se referir diretamente aos fatos relatados pelas testemunhas, mas sem citá-las, obviamente. Diante dos relatos dos denunciante, lidos em forma de pergunta, a calundzeira passou a confirmar as ações descritas. Disse que adivinhava e ministrava curas de feitiços, para as quais se vestia “a modo de anjo”, com uma fita larga amarrada na cabeça e um alfange na mão; montava um altar, cantava e dançava tambores tocados por outros negros; entrava em transe, andava várias vezes em cima dos doentes, lhes esfregava algumas ervas e ministrava uma bebida composta de vinho e plantas medicinais. Tudo isso fazia “por destino que Deus lhe deu”. Era ele quem lhe revelava o que deveria fazer naquelas ocasiões em que lhes vinham “os ventos de adivinhar”.⁶⁹

Luzia não só passou a confirmar a maior parte dos relatos dos denunciante, como também começou a fornecer novas informações. Disse, por exemplo, que passava por cima dos doentes deitados no chão com uma “canoazinha” pequena que tinha encomendado para as tais curas e com a qual, depois de untada com um suco de ervas, esfregava os corpos dos enfermos. Usava alguns pós, colocando-os em sua própria boca e na dos doentes, e cheirava a cabeça das “pessoas que padeciam moléstias, porque assim conhecia se elas padeciam ou não os feitiços de que se queixavam”, confirmando, assim, o depoimento de duas testemunhas sobre este último procedimento. Adivinhava também quando os negros portavam mandingas ou coisas diabólicas, porque nessas ocasiões lhe vinha novamente a doença da sua terra, o calundu, e perdia o juízo.⁷⁰

Quase um mês após a sessão em que confirmou pela primeira vez os relatos dos denunciante, Luzia foi submetida a um novo interrogatório. Desta vez o inquisidor Manuel Távora queria saber sobre o significado dos eventos narrados por ela e se neles havia alguma participação do diabo. Do ponto de vista dos estudos culturais sobre os ritos genericamente chamados de calundu este interrogatório é o mais elucidativo, conforme discutimos no capítulo anterior. A ré não somente explicou o que entendia por calundu, uma doença sobrenatural da sua terra, como o contexto em que o teria contraído. Luzia narrou sua infância em Angola e os acontecimentos místicos que lhe deram o poder da revelação e da cura. Contudo, para frustração

⁶⁸ ANTT, TSO/IL, *Processo n.º 252*, fl. 42-42v.

⁶⁹ ANTT, TSO/IL, *Caderno do Promotor n.º 125*, fl. 45v-46.

⁷⁰ *Ibid.*, fl. 47-48.

de Távora e dos demais oficiais do tribunal de Lisboa, continuou negando o pacto com o demônio.⁷¹

Em 05 de julho, Luzia foi novamente repreendida para que terminasse de fazer sua inteira e verdadeira confissão. Foi comunicada que dos fatos até então confessados resultava a presunção de que ela vivia apartada da fé católica e tinha pactuado com o demônio, por intervenção do qual realizava suas adivinhações e curas. Em seguida, foi alertada pelo inquisidor que aquela seria a última admoestação antes do libelo da justiça:

E porque lhe será melhor e alcançará mais misericórdia se as [culpas] acabar de confessar antes que depois de acusada, de novo a admoesto com muita caridade da parte de Cristo Senhor Nosso que, pondo de parte todos os respeitos humanos que a podem embaraçar, se resolva a acabar de confessar as suas culpas declarando a verdadeira intenção que teve, conforme a presunção de direito, em cometer as que tem confessado, porque se assim o fizer desencarregará a sua consciência, salvará a sua alma e se porá no estado de que com ela se use de misericórdia.⁷²

A ameaça visava a tão desejada confissão do pacto. Mas Luzia negou mais uma vez que em suas ações houvesse qualquer intervenção do diabo. O inquisidor então determinou que o promotor apresentasse o libelo criminal acusatório contra a ré, sendo lido três dias depois. O promotor considerou que Luzia, sendo cristã batizada e, como tal, obrigada a viver conforme os ensinamentos da Igreja Católica, tinha agido de modo contrário, se apartando da fé. Destacou ainda que a ré, mesmo sendo admoestada repetidas vezes, não quis fazer inteira confissão, não merecendo, assim, “que com ela se [usasse] de misericórdia alguma, mas de todo o rigor da Justiça”. E finalizou seu libelo defendendo que a ré fosse “castigada com as maiores e mais graves penas do Direito que por suas culpas merece, feito em tudo inteiro cumprimento da Justiça *omni meliore modo via* [de todas as maneiras melhores] e a forma *juris* [da lei]”.⁷³

Perguntada sobre o libelo do promotor, Luzia se defendeu. Concordou apenas com as partes referentes ao fato de ser cristã batizada e ter sido amoestada muitas vezes para que fizesse verdadeira confissão. Mas contestou todo o restante da acusação, tendo em vista o que confessara até aquele momento. Reafirmava, desse modo, a verdade de suas palavras e a inexistência do pacto.⁷⁴

⁷¹ ANTT, TSO/IL, *Caderno do Promotor n.º 125*, fl. 49-56v.

⁷² *Ibid.*, fl. 58.

⁷³ *Ibid.*, fl. 59v, 61v.

⁷⁴ *Ibid.*, fl. 61v-62. Conforme importante estudo de José Pedro Paiva, apenas 12,6% dos réus da Inquisição portuguesa confessaram ter feito pacto com o diabo. Na opinião do autor, os negros admitiam mais facilmente a aliança demoníaca que os brancos, tendo em vista um “menor enraizamento da crença” entre os primeiros. Daniela Calainho se opõe a esta afirmação. Para esta autora, o número de “negros e mulatos que imediatamente confessaram pacto foi bem pequeno em relação ao conjunto dos processados, sendo a maioria torturados (*sic*)”

Em 11 de julho foi publicada a prova da Justiça contra a ré. Perguntada se era verdade o que estava escrito na publicação, Luzia mais uma vez se defendeu, afirmando que concordava apenas com o conteúdo que estava em conformidade com sua confissão. Sete dias depois os inquisidores apresentaram a conclusão do processo e decidiram pela aplicação do tormento à ré antes do despacho final. Em 13 de agosto, um dia após a sessão de tortura transcrita no início deste tópico, foi lida sua sentença. Para os inquisidores, de forma unânime, ficou evidente a suspeita (uma vez que a ré não confessara) do pacto. Luzia foi condenada por leve suspeita na fé ao degredo para Castro Marim durante quatro anos.⁷⁵ Devia ainda abjurar no auto de fé e cumprir algumas penitências espirituais, além de pagar as custas do processo.⁷⁶

Com a sentença, o tormento da preta calunduzeira de Sabará nos cárceres do Santo Ofício se aproximava do fim. Contudo, apesar da condenação ter sido assinada em agosto de 1743, o auto de fé só ocorreu em 21 de junho do ano seguinte. Ou seja, entre a sentença e a sua leitura pública, se passaram dez meses, permanecendo a ré presa por todo este período. O auto de fé foi celebrado na igreja do convento de São Domingos e contou com a presença de diversas autoridades, entre elas o rei D. João V, o príncipe D. José, os infantes D. Pedro e D. Antônio, os inquisidores, assim como diversos membros da nobreza; além do povo, é claro. Seis dias após o ato público, Luzia recebeu suas penitências: devia rezar toda semana um terço e cinco Padres Nossos e cinco Ave Marias e se confessar quatro vezes ao ano, nas datas de Natal, Páscoa, ressurreição do Espírito Santo e ascensão de Nossa Senhora.⁷⁷

Algum tempo depois de sua chegada a Castro Marim, Luzia foi novamente denunciada, desta vez à Inquisição de Évora, que tinha jurisdição sobre o sul de Portugal. Não se sabe exatamente a data da acusação, mas Marcussi a situa entre agosto de 1744 e 1748. Segundo James Sweet, ela teria ido para Tavira pouco tempo depois de sua chegada ao exílio.⁷⁸ A denúncia se refere a um procedimento curativo realizado em casa de Juliana Maria de Aragão. As práticas usadas pela calunduzeira se assemelham àquelas de Sabará e que lhe custaram anos de prisão e a sentença de desterro. Marcussi nota, contudo, algumas diferenças, como a ausência

justamente para que eles arrancassem esta confissão”. PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição num país sem “caça às bruxas”*, p. 356; CALAINHO, Daniela Buono. Africanos penitenciados pela Inquisição portuguesa. *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, n. 5/6, p. 47-63, 2004, p. 57.

⁷⁵ Segundo a historiadora francesa Charlotte de Castenault-L’Estoile, para Castro Marim eram enviados todos os anos, entre fins do século XVII e início do XVIII, cerca de 100 exilados, dos quais um quarto era de condenados pela Inquisição. CASTENAULT-L’ESTOILE, Charlotte de. *Páscoa Vieira diante da Inquisição: uma escrava entre Angola, Brasil e Portugal no século XVII*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 252.

⁷⁶ ANTT, TSO/IL, *Processo n.º 252*, fl. 65-77.

⁷⁷ *Ibid.*, fl. 80-80v, 83.

⁷⁸ SWEET, James Hoke. *Domingos Álvares, African Healing, and the Intellectual History of the Atlantic World*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2011. p. 185.

da música e da dança, já que em Portugal ela não tinha os três escravizados que a auxiliava tocando atabaques e entoando cânticos.⁷⁹ Segundo Sweet, ela permaneceu foragida no sul de Portugal, “presumably sharing Angolan calundu, as well as other Central African and Brazilian therapies, with Portugal's rural population”.⁸⁰

Como apontamos no início deste tópico, o processo contra Luzia Pinta é bastante elucidativo com relação aos procedimentos investigatórios e ritos processuais do Santo Ofício. Laura de Mello e Souza chama atenção para a rapidez do processo: menos de dois anos após a sua chegada aos Estaus e quase cinco desde o registro da primeira denúncia. Da sua prisão em Lisboa até a leitura da sentença se passaram apenas oito meses. A autora ainda destaca a grande preocupação dos inquisidores em identificar a presença do diabo nas práticas investigadas, conforme denotam as incisivas perguntas feitas à acusada.⁸¹ Para os funcionários inquisitoriais era fundamental obter a confissão da ré com relação ao pacto, o que não afastava, evidentemente, a sua responsabilização penal.

FIGURA 9 - Sentença de Luzia Pinta lida no auto de fé

Num. Idades.		Penas.
PESSOAS, QUE ABJURAM, E NAM LEVAM HABITO.		
ABJURAC, AM DE LEVE.		
2 51	L uzia Pinta, preta forra, solteira, filha de Miguel da Graça, natural do Reino de Angola, e moradora na Villa do Sabará, Bispo do Rio de Janeiro; por culpas de feitiçaria, e presumpção de ter pacto com o demonio.	4. annos para Castrol-Marim, e não entrará mais na Villa de Sabará.
3 33	M aria Duran, alias D. Maria Christina de Etcathão e Pinos, casada com Ignacio Solfoa, Lavrador, natural do Logar de Prulhanes, Bispo de Urgel, Principado de Catalonha, e affilente que foy nesta Corte; por culpas de feitiçaria, e presumpção de ter pacto com o demonio.	Açoutes, e degradação para fóra deste Reino, aonde não entrará mais.
ABJURAC, AM DE VEHEMENTE POR FEITIC, ARIA.		
4 30	M aria Joaõ, solteira, filha de Antonio da Costa, Lavrador, natural da freguezia de Sant-lago de Antas, e moradora na de S. Miguel da Carreira, Arcebispo de Braga; por culpas de feitiçaria, e presumpção de ter pacto com o demonio.	8. annos para Castrol-Marim.

Fonte: ANTT, TSO/IL, *Autos da Fé 1563-1778*, Listas ou Notícias 1563-1750, Lista das pessoas, que saíram, condenações, que tiveram, e sentenças, que se leram no Auto público da Fé, que se celebrou na Igreja do Convento de S. Domingos desta Cidade de Lisboa em 21 de junho de 1744 (recorte do documento).

Luzia jamais confessou ter realizado o pacto, mesmo diante de toda a coação e sofrimento que sofrera em quase dois anos de prisão nos Estaus. Caso confessasse certamente teria sorte muito pior. Laura de Mello e Souza sugere que ela tenha sido instruída sobre o

⁷⁹ MARCUSSI, Alexandre. *Cativeiro e cura*, p. 396-399.

⁸⁰ “presumivelmente partilhando o calundu angolano, bem como outras terapias centro-africanas e brasileiras, com a população rural de Portugal” (tradução nossa). SWEET, James. *Domingos Álvares, African Healing, and the Intellectual History of the Atlantic World*, p. 185.

⁸¹ SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*, p. 352, 355-357.

funcionamento daquele tribunal, tendo em vista a sua resistência em assumir o pacto, mesmo diante dos coercitivos interrogatórios e da tortura no potro.⁸² Mas a negação não parece ter sido somente uma estratégia de defesa. De fato, Luzia não parecia enxergar em suas práticas o concurso do demônio. Pelo contrário, entendia que o poder que tinha de adivinhar, que lhe vinha por meio da doença calundu, era um dom concedido por Deus. E assim se manteve convicta durante todo o processo, mesmo sendo interrogada diversas vezes e submetida à cruel tortura do potro. Por esse prisma, ela saiu de certa forma “vitoriosa”, mesmo considerando a pena do degredo e a proibição de retornar à vila de Sabará, local onde havia se estabelecido como importante autoridade religiosa.

Douglas Lima chama atenção para “a quantidade e a abrangência dos laços sociais engendrados por Luzia”, que chegou a atender até mesmo o ouvidor da comarca do Rio das Velhas. Segundo Lima, as relações sociais construídas pela calundzeira podem ter contribuído para a sua blindagem, por algum tempo, dos tentáculos da Inquisição, tendo em vista que seus rituais eram publicamente conhecidos na região de Sabará. O estabelecimento de algum tipo de relação com homens da elite constituiu uma importante estratégia de proteção e ascensão social, frequentemente acionada pelas mulheres libertas, como fica bem ilustrado no caso da forra Bárbara Gomes de Abreu e Lima, estudada por Eduardo Paiva. Conforme Lima, o papel de Luzia não pode ser resumido à sua atuação como sacerdotisa religiosa, tendo em vista as suas conexões sociais enquanto uma mulher liberta que prestava serviços divinatórios e curativos.⁸³

Na visão de Daibert Jr., Luzia assumiu uma responsabilidade frente aos seus antepassados e à comunidade da qual fazia parte em Sabará. As suas escolhas, “dentro do quadro de possibilidades com as quais ela jogava em seu trânsito pelo mundo atlântico, revelam o recurso à parentela como um elemento central na (re)construção de identidades marcadas pela responsabilidade e respeito pela memória da linhagem”.⁸⁴ Ou seja, a calundzeira não só construiu uma importante rede de relações que garantiam sua proteção e sobrevivência, como o fez por meio de um processo de reconstrução identitária vinculada à memória de sua terra de origem e de seus parentes.

Não podemos negligenciar, contudo, as inúmeras violências sofridas por Luzia desde sua prisão nas Minas até o término do cumprimento de sua pena. Durante todo o curso de seu processo foi constantemente coagida e pressionada a revelar um crime que não havia cometido.

⁸² SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*, p. 354.

⁸³ LIMA, Douglas. *A polissemia das alforrias*, p. 125-126.

⁸⁴ DAIBERT JR., Robert. *Luzia Pinta*, p. 8.

Ao final, acabou sobrevivendo aos longos meses de prisão nos cárceres do tribunal de Lisboa. Mas a sua vida, ao passar pelos Estaus, mudou radicalmente: era o fim dos tempos de calundzeira, ao menos do lado de cá do Atlântico.

4.4 Bárbaras torturas e anos de cárcere: o calvário e a libertação da escravizada Luzia da Silva Soares

“E, portanto, fosse posta na sua liberdade e mandada em paz para onde bem lhe estivesse”.⁸⁵ Assim se encerrava o processo inquisitorial contra Luzia da Silva Soares, preta escravizada e moradora no arraial de Antônio Pereira, próximo à vila de Ribeirão do Carmo. A frase que inicia este tópico consta na parte final do despacho dos inquisidores, assinado em 20 de maio de 1745, mas publicado, assim como o termo de segredo, 11 dias depois. São as últimas informações que temos sobre essa personagem. Mas da prisão nos cárceres dos Estaus em Lisboa em 18 de dezembro de 1742, no mesmo dia que a homônima Luzia Pinta, até a sua absolvição se passaram quase dois anos e meio. Como veremos adiante, a demora no julgamento, em comparação com o da liberta de Sabará, se deve à forma como o processo foi conduzido.

Luzia da Silva Soares, mais conhecida como Luzia Crioula, era escrava do minerador português Domingos Rodrigues de Carvalho. Filha de Damiana Soares e João Massangano, ambos pretos cativos e de nação angola, era casada com Bartolomeu da Silva, preto benguela e também escravizado. Luzia era natural da vila de São Bento, localizada no recôncavo da cidade de Olinda, onde morou até os dez anos de idade. Trazida para as Minas pelo sargento-mor Manuel da Silva Preto, passou pelo domínio de três senhores, morando sucessivamente em Ribeirão do Carmo, Sumidouro, São Caetano e Passagem de Mariana. Retornou depois ao domínio do sargento-mor Manuel Preto, passando a residir em Antônio Dias, de onde fugiu pouco tempo depois com uns pretos quilombolas. Mais adiante passou para o domínio do também sargento-mor José da Silva Preto, irmão de seu último senhor, passando então a viver na freguesia de Antônio Pereira. Alguns anos depois foi entregue a Domingos Rodrigues de Carvalho, genro de José Preto, todos moradores na mesma casa.⁸⁶

Com relação à idade de Luzia não sabemos ao certo. Ao comissário Manuel Freire Batalha disse, em fins de 1738, ter 40 anos. Contudo, quatro anos mais tarde, em sua primeira

⁸⁵ ANTT, TSO/IL, *Processo n.º 252*, fl. 94.

⁸⁶ ANTT, TSO/IL, *Processo n.º 11.163*, Luzia da Silva Soares, fl. 25-25v.

confissão ao inquisidor de Lisboa apresentou-se como dez anos mais nova.⁸⁷ Uma divergência bastante expressiva, de nada menos que 14 anos. Seria desatenção e erro material de um dos escrivães? Pouco provável, considerando-se o cuidado geralmente adotado naqueles procedimentos investigativos e a diferença fonética e ortográfica entre as palavras “trinta” e “quarenta”. Teria Luzia se enganado tanto com relação à sua própria idade? Ou por algum motivo resolveu reduzir sua idade perante os inquisidores? Neste último caso, a mentira com relação ao tempo de vida pode ter sido parte da sua estratégia de defesa. Um corpo mais envelhecido comparado à idade declarada poderia apontar a crueldade dos castigos que sofrera, argumento que, como veremos, será o mote de sua defesa. De todo modo, considerando a sua trajetória de Olinda em Pernambuco até Antônio Pereira nas Minas Gerais é pouco crível que tivesse menos de 40 anos no momento de sua primeira prisão em Ribeirão do Carmo.

Apesar de ter chegado à Lisboa apenas em fins de 1742, a perseguição contra Luzia iniciou-se bem antes. Na verdade, ela encontrava-se presa desde 28 de novembro de 1738, ou seja, quatro anos antes de ser entregue ao tribunal de Lisboa. O primeiro registro contra ela data de sete dias anteriores à sua prisão. Trata-se de uma petição do promotor do Juízo Eclesiástico, Miguel de Carvalho Almeida e Matos, ao vigário da vara, e também comissário, Manuel Freire Batalha. No documento, o promotor enumerou quase duas dezenas de fatos referentes aos crimes de feitiçaria e pacto praticados pela escravizada. Em suas palavras, sendo Luzia cristã e batizada e como tal obrigada a seguir os ensinamentos da Igreja, o fazia “muito pelo contrário, usando de superstições e feitiçarias, com violenta presunção de ter pacto com o demônio”.⁸⁸

Os acontecimentos citados pelo promotor eram bastante graves: malefícios feitos aos seus senhores, enterro de feitiços, embruxamento de recém-nascidos e, por fim, a própria confissão do pacto. Na petição, na qual se solicitava a aceitação da denúncia e a realização de sumário de testemunhas, foram citadas quatro pessoas, todas pertencentes à mesma família: José da Silva Preto (pai), Maria José da Silva (filha), Faustino da Silva Preto (filho) e Domingos Rodrigues de Carvalho (genro). Foram esses que delataram Luzia ao promotor do Juízo.⁸⁹

Como vigário da vara, Manuel Batalha era a autoridade responsável por conduzir tais investigações no âmbito da comarca eclesiástica.⁹⁰ Deferiu o pedido do promotor, acolheu sua

⁸⁷ ANTT, TSO/IL, *Processo n.º 11.163*, fl. 25v, 47v.

⁸⁸ *Ibid.*, fl. 7v.

⁸⁹ O texto da petição do promotor coincide principalmente com o depoimento de José da Silva Preto. ANTT, TSO/IL, *Processo n.º 11.163*, fl. 7v-10, 15v-19.

⁹⁰ Entre as atribuições do vigário da vara, conforme o Regimento do Auditório Eclesiástico, constam o acolhimento de denúncias e a realização de devassas e sumários dos crimes prescritos pelas Constituições Primeiras no âmbito de sua jurisdição episcopal. VIDE, Sebastião. Regimento do Auditório Eclesiástico. In: *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, título IX, parágrafo 400.

denúncia perante juramento e convocou as testemunhas citadas para deporem sobre o caso. Logo no dia seguinte foram convocados na seguinte ordem: Domingos, José e Faustino. A filha de José só seria ouvida dias depois, após a prisão e o depoimento de Luzia.

Aqui cabe uma pergunta: por que Maria José não depôs na mesma data que os demais? Teria sido uma decisão do vigário, de convocá-la apenas após a prisão e o depoimento de Luzia, temendo que a proximidade da testemunha com a acusada poderia comprometer a veracidade da acusação? Acreditamos que isso seja pouco provável, tendo em vista a ausência de tal preocupação nos procedimentos investigatórios eclesiásticos. Considerando-se os recorrentes problemas de saúde que Maria José enfrentava, atribuídos aos malefícios feitos por Luzia, é mais provável que ela estivesse enferma ou impossibilitada de se deslocar até a vila de Ribeirão do Carmo.

Primeiro a depor, Domingos era casado com Maria José, sendo genro, portanto, de José da Silva Preto. Natural de Vila Nova de Barca, bispado de Coimbra, morava no arraial de Bonfim, era minerador e tinha 49 anos. Era o senhor de Luzia há cerca de quatro anos e confirmou todos os acontecimentos citados pelo promotor. Em seguida, temos o depoimento do seu sogro. Natural da Vila de Chaves, arcebispado de Braga, José era casado, minerador e tinha 62 anos. Disse ter comprado Luzia 12 anos antes, passando-a depois para o domínio de Domingos. Confirmou quase todos os itens da acusação; só não soube falar sobre o assassinato de duas crianças, uma delas seu próprio neto, e um feitiço enterrado embaixo da cama de seu genro. Terceiro a depor, Faustino da Silva era pardo, natural da freguesia de Antônio Pereira, vivia da mineração e tinha 24 anos. Conhecia Luzia há nove ou dez anos e confirmou a maior parte das acusações contra ela. Não se manifestou somente sobre dois malefícios feitos à sua irmã, um dos quais lhe causava excessivas dores de cabeça, um outro feito a seu pai, o qual teria sido aquele que ensinara as tais feitiçarias à escravizada. Os três afirmaram ter presenciado os acontecimentos contidos na acusação, bem como nas confissões de Luzia, obtidas mediante repetidas ameaças de castigos.⁹¹

Quatro dias após o depoimento dos denunciadores, e mesmo ainda faltando o testemunho de Maria José, o vigário da vara deu por encerrado aquele procedimento inicial. Em 27 de novembro emitiu a ordem de prisão contra Luzia, compreendida, conforme pronúncia, “no infame crime de fazer feitiçarias e presunção de ter pacto com o demônio”.⁹² No documento, o vigário mencionou o depoimento que ainda faltava e determinou que, após a sua

⁹¹ ANTT, TSO/IL, *Processo n.º 11.163*, fl. 11-22v.

⁹² *Ibid.*, fl. 23.

conclusão, fosse concedido o livramento ou a remessa do caso a outro juízo competente. Então, Luzia foi presa no dia seguinte, sendo levada para à cadeia de Ribeirão do Carmo.

Em 04 de dezembro, menos de uma semana após a sua prisão, Luzia compareceu perante o vigário da vara para depor sobre as acusações que lhe eram imputadas. Se encontravam presentes ainda o promotor Miguel, o secretário Inácio dos Santos Nery e os clérigos Francisco Ribeiro da Silva, Francisco Xavier da Silva e José de Andrade e Moraes. Sendo que a presença desse último será usada posteriormente pela acusada como um dos principais argumentos de sua defesa perante os inquisidores de Lisboa. Inicialmente, respondeu às perguntas sobre “quem era, como se chamava, que estado tinha, onde nascera e assistira” até aquele momento. Em seguida, passou a falar sobre sua relação com a fé católica: foi batizada e criada entre cristãos, rezava, se confessava e ouvia missa, observava a lei de Cristo e nela vivia “fazendo todos os atos [...] que costumam fazer os cristãos”.⁹³

Perguntada sobre o objeto principal da denúncia, ou seja, se ela confirmava ter feito pacto com o diabo, sua resposta foi surpreendente. Segundo Luzia, tudo teria iniciado quatro anos antes por influência do padrinho de seu casamento com o preto escravizado Bartolomeu da Silva. O padrinho se chamava Mateus, um preto de nação monjolo, cativo do mestre de campo José de Queirós. Ele fora quem a persuadiu a ir falar com o demônio de noite numa encruzilhada que ficava entre a lavra e a casa de seu senhor. Foi nesta ocasião que ocorreu o seu primeiro contato com o príncipe das trevas. Conforme relata a acusada, chegando ao local

começara a andar com o corpo para trás, como lhe tinha ensinado o dito preto, e [...] depois de sair neste andar da encruzilhada começara a andar para diante, como lhe tinha também ensinado, e [...] então na parte do mato fronteira vira umas coisas que pareciam ao modo de enxofar [?], assim como vagalumes, e [...] sentira um cheiro de catinga como de bode e ouvira bufar, e logo uma voz lhe perguntou quem ela era, ao que lhe respondera que era Luzia, e [...] a voz se repetira dizendo-lhe estas formais palavras – você é minha – e [...] ela lhe tornara dizendo, e porque ei de ser sua?, ao que lhe respondera que ele lhe havia de ensinar a fazer mezinhas e que para isso ela lhe havia de dar água do seu corpo e que não havia de falar em o senhor grande, nem em Deus, nem em nome de Jesus, e [...] depois desta conversa viera ela depoente para a sua senzala e [...] observara no caminho que de longe a vinha seguindo aquela mesma semelhança de luz que tinha visto no mato, e [...] entrando em casa e fechando a porta sentira à roda da casa algum estrondo e repetição de vozes, e [...] também ouvira empurrar a porta, porém [...] nunca chegara a ver vulto algum.⁹⁴

No domingo seguinte ao ocorrido na encruzilhada, Luzia disse ter tirado um pouco de sangue debaixo de seus dois braços e oferecido ao diabo, que lhe revelou então que “era o vis

⁹³ ANTT, TSO/IL, *Processo n.º 11.163*, fl. 25v.

⁹⁴ *Ibid.*, fl. 26-26v. Na citação suprimimos, na maior parte do trecho, a palavra “que”, substituída por “[...]”, com o propósito de facilitar a leitura do documento.

[sic] Rei Barbado e que quando quisesse alguma coisa chamasse por ele”. Daí em diante, passou a chamar por ele “todas as vezes que se via aflita ou perseguida ou castigada de seus senhores”.⁹⁵ Era o príncipe das trevas quem lhe ensinava os diversos feitiços. Para inchar os pés e provocar dores de cabeça e catarrões a seus desafetos, enterrou três panelas com cabelos, raízes e bichos – uma debaixo da cama de seu senhor, outra em sua própria casa e a terceira na senzala de um seu parceiro chamado José Tembú, negro da mesma casa. Na última panela colocou também os miolos de um filho de sua senhora, que morrera com feitiços colocados na água de banho. O demônio teria desenterrado a criança e pedido à acusada que pegasse um braço, duas pernas, um pouco de casco com cabelos e parte dos miolos e os guardasse num saquinho. Os ingredientes, depois de secos, deviam ser colocados na comida do desafeto ou inimigo, o que a escravizada fizera por duas vezes à Maria José e seu pai, para que fossem definhando. Esses e outros feitiços fazia, segundo a sua confissão, sempre sob a influência do diabo. Luzia negou apenas duas ações que lhe foram imputadas pelas testemunhas: ter entregado o seu próprio sangue ao príncipe das trevas e chupado o sangue do menino de sua senhora, que morreu pouco depois de nascer. Esta última ela confirmou ter confessado perante os seus senhores, mas alegou que o fizera apenas para se livrar dos castigos.⁹⁶

Apesar de confessar a comunicação com o diabo e a realização dos feitiços, o depoimento de Luzia revela um outro ponto importante, que posteriormente será usado por ela como o seu principal argumento de defesa perante os inquisidores de Lisboa. A acusada disse, entre outras coisas, que ouvia vozes, mas como não via ninguém se convenceu de que “estava falando com o demônio, por quem chamava todas as vezes que se via aflita ou perseguida ou *castigada de seus senhores*”. Em certa ocasião, ao provocar fortes dores de cabeça em sua senhora, disse ter sido presa com ferros em um tronco.⁹⁷ Dessa forma, Luzia alegava que era punida rigorosamente pelas suas feitiçarias, ao mesmo tempo em que recorria a elas como forma de se livrar dos mesmos castigos, constituindo, assim, um círculo vicioso.

Os castigos não eram meramente uma invenção de Luzia para amenizar suas ações criminosas perante as autoridades eclesiásticas. Os denunciantes confirmaram as correções que lhe eram aplicadas, já que a ela era imputada a autoria dos malefícios. O minerador Faustino afirmou que em certa ocasião, quando seu pai, irmã e cunhado amanheceram com os ventres

⁹⁵ ANTT, TSO/IL, *Processo n.º 11.163*, fl. 27.

⁹⁶ *Ibid.*, fl. 27-29v.

⁹⁷ *Ibid.*, fl. 27, 28v (grifo nosso).

inchados, a acusada foi colocada numa “cama de vento”,⁹⁸ tortura que também será relatada por Luzia nas sessões de inquirição em Lisboa. O pai e o cunhado confirmaram a informação, se referindo ao objeto de castigo como “girão de vento”. Noutra ocasião, a escravizada recebeu umas pancadas e foi ameaçada com castigo rigoroso, pois sua senhora não conseguia menstruar. Luzia ainda foi agredida no rosto com uma chinela dada pela mesma Maria José.⁹⁹

O único a relativizar os castigos sofridos pela acusada foi o sargento-mor José da Silva Preto. Na ocasião em que a escravizada teria revelado o motivo das fortes dores de cabeça que ele, sua esposa e filha sofriam, disse que a mesma lhe confessou “sem violência alguma”. Ainda assim, não negou a aplicação de castigos à Luzia, pois “*sendo a denunciada castigada* por estes e outros malefícios confessara [...] que tudo fazia com pacto com o demônio” e que “umas vezes por bem e *outras vezes por mal* a tem persuadido para que lhe desfaça os feitiços”.¹⁰⁰

Apesar de Luzia não ter mencionado em sua confissão ao vigário da vara, os feitiços começaram a ser realizados diante da iminência de um castigo que seria aplicado por sua senhora, que relata o ocorrido. Indo castigar a sua escravizada, em meados de julho de 1738, com um instrumento de couro chamado bacalhau, chegando à casa onde ela se encontrava tocou com a mão na porta e imediatamente “lhe caiu a mesma mão sem ficar senhora dela para poder fazer operação alguma sentindo logo umas dores grandes e repentinas pelo braço”.¹⁰¹ O ocorrido foi confirmado pelas outras três testemunhas da casa e teria sido o primeiro feitiço de Luzia, acionado inicialmente por ela como uma forma de proteção diante da violência de seus senhores. Insistimos neste argumento porque a violência física impetrada contra a acusada constituirá o elemento basilar de sua defesa, e futura absolvição, no processo aberto pelo Santo Ofício.

Maria José da Silva depôs cinco dias após a confissão de Luzia e confirmou todos os pontos da denúncia do promotor, não se omitindo sobre qualquer deles. No entanto, pouco falou sobre os castigos físicos impostos à sua escravizada: era preciso assegurar perante o vigário da vara que as confissões de Luzia tinham sido realizadas de forma espontânea e não coercitiva. Poucos dias depois, Manuel Batalha deu por conclusos os autos. Em seu despacho, ordenou que a ré fosse remetida com segurança, juntamente com um traslado da culpa, ao aljube da cidade do Rio de Janeiro e que lhe fosse entregue outra cópia dos autos “para com ele dar conta ao

⁹⁸ Consistia em amarrar o supliciado suspenso pelos pulsos e tornozelos. LARA, Silvia. *Campos da violência*, p. 116.

⁹⁹ ANTT, TSO/IL, *Processo n.º 11.163*, fl. 12-12v, 14v-15, 18v, 22, 31v.

¹⁰⁰ *Ibid.*, fl. 16v-17 (grifos nossos).

¹⁰¹ *Ibid.*, fl. 31.

Tribunal a que privativamente pertence o conhecimento [do] caso”.¹⁰² A documentação foi enviada ao Santo Ofício em janeiro de 1739.

Chama atenção a demora do Santo Ofício em se manifestar sobre a denúncia contra Luzia, principalmente se considerarmos que a acusação ia acompanhada de quatro depoimentos e uma confissão colhidos em diligência conduzida por um vigário da vara. Apesar do farto material inicial, o promotor do Santo Ofício só se manifestou sobre o caso em 09 de abril de 1742, ou seja, mais de três anos após o envio da denúncia. No requerimento apresentado aos inquisidores, foi solicitada a realização de diligência para ratificação dos testemunhos e o envio de Luzia para os cárceres da Inquisição em Lisboa. A petição foi deferida no mesmo dia.

Em outubro daquele ano, pouco mais de seis meses da resposta do tribunal de Lisboa, iniciou-se a diligência requerida pelo promotor. A coleta judicial dos testemunhos foi realizada pelo comissário Francisco Pinheiro da Fonseca¹⁰³ na igreja matriz de Antônio Pereira. Foram ouvidos novamente Domingos, Maria e José, exatamente nesta ordem. O pardo Faustino não depôs, porque há tempos tinha saído da capitania. Na diligência, os depoentes repetiram boa parte das acusações realizadas anteriormente, mas Domingos apresentou uma nova informação. Segundo o genro de José, os feitiços de sua cativa eram direcionados não somente aos senhores da casa, mas também aos escravizados, tendo morrido ao menos dois: um João Mina e um outro João Angola. A informação foi confirmada por Maria e seu pai. Luzia ainda teria confessado que “os ditos feitiços era para matar a ele testemunha, seu sogro e mulher, e ficar ela senhora da fazenda em que [viviam]”.¹⁰⁴ Matar escravizados e senhores e se apropriar do patrimônio senhorial: uma verdadeira inversão daquele ordenamento social escravista, para grande temor e desespero dos proprietários de escravizados/as.¹⁰⁵

Em fins de dezembro de 1742, Luzia e os papéis da diligência chegaram à Inquisição de Lisboa. Presa nos cárceres do Santo Ofício, só foi chamada para a audiência três meses mais tarde. Em seu primeiro depoimento perante o inquisidor Simão José Silvério Lobo, Luzia alegou que tudo o que havia confessado anteriormente, sobre ser feiticeira e ter feito pacto com o demônio, era falso, tendo-o feito somente para escapar dos rigorosos castigos que lhes eram aplicados por seus senhores. A perseguição contra ela teria começado seis anos antes com o

¹⁰² ANTT, TSO/IL, *Processo n.º 11.163*, fl. 34v.

¹⁰³ Este comissário foi também um dos maiores visitantes episcopais, tendo percorrido ao menos 50 localidades em duas devassas realizadas nos anos de 1737 e 1738, conforme apresentado no capítulo 1.

¹⁰⁴ ANTT, TSO/IL, *Processo n.º 11.163*, fl. 41.

¹⁰⁵ Laura de Mello e Souza destaca esta parte da acusação contra Luzia. Para a autora, o crime contra a propriedade constituía, juntamente com o crime contra a integridade física dos senhores, “talvez o ponto mais agudo da contestação do sistema escravista através da feitiçaria”. SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*, p. 209.

adoecimento de sua senhora, que caindo em grande enfermidade, com fortes dores de cabeça e no corpo, e sem alcançar melhoras com os remédios da medicina, passou a suspeitar que tivesse sido enfeitiçada. Para confirmar a suspeita mandou vir um preto curador de Catas Altas chamado Francisco Ferreira, “o qual preto diziam que via as pessoas internamente e conhecia as que estavam enfeitiçadas”. Francisco não só confirmou a suspeita da senhora, como apontou a responsável pelos malefícios: a escravizada Luzia. Mas, segundo o curador, “se ela era quem lhes tinha feito era [ela] quem lhes podia tirar e restituí-la a boa saúde”.¹⁰⁶

Luzia negou ter feito qualquer malefício e alegou ser tudo mentira do curador para “tirar algum dinheiro” à sua senhora, uma vez que não conhecia nem nunca havia usado de feitiçaria para qualquer pessoa.¹⁰⁷ Não convencida, Maria passou então a aplicar, com o auxílio de Domingos e José, severos castigos físicos à sua escravizada. Logo de início,

mandaram vir um braseiro com fogo muito aceso em que puseram duas grandes tenazes de ferro, com as quais, depois de estarem vermelhas como as mesmas brasas, mandando-lhe tirar os vestidos, de sorte que ficou nua sem coisa alguma que a defendesse, a foram atanzando por todo o corpo com as ditas tenazes, o que não só [lhes] causava dores excessivas, mas também [lhes] faziam grandes chagas de que ainda hoje conserva os sinais, como bem se pode ver e examinar em todo o seu corpo, que por então ficou quase todo em carne viva. E vendo-se ela confitante desfalecida e quase desesperada pelas excessivas dores que lhe causavam os ditos tormentos, entendendo que só a deixariam e se veria livre deles se confessasse o que se pretendia, confessou então diante de todas as pessoas que aí se achavam que era verdade em ter ela feito os malefícios que o preto dissera, prometendo que faria logo todas as diligências para os desfazer, para que à dita enferma ficasse restituída a boa saúde que desejava, com a qual promessa a deixaram por então e a não atormentaram mais.¹⁰⁸

Mas, se num primeiro momento Luzia ficou livre daquela tortura após a sua confissão, com a continuidade da enfermidade de sua senhora e de outros membros da casa ela tornou a ser castigada. Pouco depois de ter seu corpo marcado pelas tenazes quentes,

a mandaram primeiro despir de tudo, de sorte que ficou nua, e mandando-lhe que botasse a língua fora da boca, o que com efeito fez, lhe pegou na ponta dela o dito Francisco Ferreira, que estava presente, e apertando-lhe fortemente lhe foi passando com uma agulha enfiada por quatro linhas, o que lhe causava tão grandes dores que caiu desacordada e privada de sentidos, e passado algum tempo depois de tornar a si mandaram vir uma escada de mão na qual a foram atando, de sorte que ficava com os braços soltos e [ileg.] para cima, e pondo debaixo da mesma escada, que ficava levantada do chão dois ou três palmos, uns feixes ou molhos de uma erva muito seca chamada tapuara lhe pegaram fogo, crescendo a chama de sorte que a tostou e queimou por todo o corpo, ficando sem sentidos e quase morta.¹⁰⁹

¹⁰⁶ ANTT, TSO/IL, *Processo n.º 11.163*, fl. 48-48v.

¹⁰⁷ *Ibid.*, fl. 48v.

¹⁰⁸ *Ibid.*, fl. 49v-50.

¹⁰⁹ *Ibid.*, fl. 50-50v.

Luzia descreveu ao inquisidor todas as violências que sofrera e, como prova, arrolou o nome de algumas testemunhas. As torturas eram bem diversificadas e cruéis: atenzamento e queima do corpo, costura da língua, sufocamento, imobilização no tronco, perfuração de olho, esmagamento dos dedos dos pés, espancamento e (pasmem!) infecção por bichos. Os castigos foram tantos que seria até desmedido descrevê-los aqui. Mas não podemos deixar de mencionar as agressões que lhe resultaram na perda da visão de um olho e o “tormento dos bichos” – este último, objeto de curiosidade até mesmo do inquisidor Simão Lobo. Ao encontrarem na casa da acusada uma erva chamada leite de cobra, usada, segundo o preto curador, na fabricação de feitiços, enfiaram-lhe

pela carne ao redor do olho esquerdo pontas agudas de um pau muito rijo que a penetraram de sorte que o olho saiu de seu lugar com dores excessivas, lançando quantidade de sangue de que depois foi curada, e ainda hoje conserva alguns sinais que lhe fizeram as ditas pontas de pau com que a feriram [...] [e] nunca mais ficou vendo do olho esquerdo.¹¹⁰

Com relação ao tormento dos bichos, Luzia o descreveu em sua quarta audiência, no dia 05 de julho de 1743. O nome despertou a atenção de Simão Lobo, que pediu maiores informações sobre aquele tipo de castigo. A acusada então respondeu que

entre tantos castigos e tormentos como foram aqueles em que por tantas vezes a puseram com tão evidente perigo da sua vida, o maior e mais insuportável foi o mandarem-na a açoitar cruelmente por dois negros com uns molhos de varas do mato, de tal sorte que lhe ficava o corpo cheio de muitas grandes chagas de que lhe corria muito sangue, e depois a punham ao sol e lhe atavam as mãos e prendiam os pés para que não pudesse mover-se, e acudindo logo uma grande quantidade de grandes moscas, das muitas que há [no Brasil], se lhe punham a picar nas chagas e feridas causando-lhe excessivas dores, e deixavam nas mesmas chagas uma quantidade de barejas¹¹¹ que, crescendo logo em bichos, lhe roíam toda a carne pisada, fazendo-lhe tão grandes buracos que alguns lhe chegavam aos ossos, e lhe parece que certamente morreria neste tormento se algumas das pessoas de casa movidas de compaixão lhe não fossem tirando os bichos e lavando as feridas, como fazia sempre uma comadre dela declarante chamada Ana da Silva, casada com João, preto escravo do dito sargento-mor, assistente na mesma casa, do que tudo se podem ver e examinar os sinais que conserva em todo o seu corpo, especialmente nas costas e braços, donde carregava a maior força [dos tais] açoites.¹¹²

¹¹⁰ ANTT, TSO/IL, *Processo n.º 11.163*, fl. 54-54v.

¹¹¹ Segundo o dicionário Bluteau, barejas são lêndeads de mosca varejeira. BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário português*, v. 2, p. 50.

¹¹² ANTT, TSO/IL, *Processo n.º 11.163*, fl. 75-76.

Com a descrição de torturas tão cruéis, Luzia alegava em sua defesa que as confissões realizadas diante de seus senhores, comissário e demais testemunhas foram a única saída encontrada para garantir sua sobrevivência. Jamais tinha feito qualquer feitiço ou aliança com o diabo, mas diante da insistência das pessoas da casa, em especial de sua senhora, que a viam como feiticeira, para que confessasse, não lhe restou outra saída senão assumir a autoria dos males que acometiam escravizados e senhores, “o que tudo fez [para] se livrar dos grandes tormentos que lhe faziam e das dores e aflições que estes lhe causavam, obrigando-a por este meio a dizer que fizera o que nunca fez”.¹¹³

A obtenção da confissão de feitiçaria ou pacto mediante castigo não foi incomum nas Minas colonial. Em Vila Rica, no ano de 1745, Veríssimo Dias de Moura informou ter castigado uma sua escravizada para que revelasse o nome de um negro feiticeiro que andava ameaçando o plantel de cativos da região. Em Mariana, quase três décadas mais tarde, o padre Antônio Machado Fagundes amarrou e castigou seu cativo Antônio Mina para que confessasse ser feiticeiro. No arraial de Pouso Alto, o negro Maquinér assumiu, após ser posto “em ferros e a castigos”, ter matado seu senhor com feitiços, enquanto em Santa Bárbara, o escravizado Ventura confirmou, mediante violência física, ter vendido alguns feitiços a um outro negro. Jerônima e Quitéria Courá, referidas no capítulo 2 deste trabalho, foram outras acusadas que confessaram ser feiticeiras perante os seus senhores após sofrerem severos castigos. Esta última negou a culpa diante do visitador episcopal, pois tinha sido “metida por seu senhor em castigos [e] atormentada deles dissera que um negro por nome José lhe dera uma raiz que dera a sua senhora, porém que isto era falso”.¹¹⁴

Mas se as acusações contra Luzia eram falsas, conforme alegava, de onde então vinha o ódio contra ela? Em outras palavras, qual a motivação inicial de seus acusadores? Havia raiva ou inimizade anterior entre eles? Aqui a acusada aponta outros elementos importantes para a sua defesa. Segundo ela, o curador Francisco a tinha cortejado, “persuadindo-a e rogando-a muito para que quisesse ter trato ilícito com ele”. Com a resistência às suas investidas, o preto passou então a tratá-la com má vontade e resolveu vingar-se acusando-a de ser feiticeira. A razão do ódio de sua senhora se dava por motivo semelhante: Maria José tinha ciúmes de seu marido com a escravizada. Ela própria informou que na época dos supostos malefícios não vivia em boa união com o seu marido, “sem que para isso houvesse causa”, o que atribuiu a uns

¹¹³ ANTT, TSO/IL, *Processo n.º 11.163*, fl. 55v.

¹¹⁴ ANTT, TSO/IL, *Caderno 106*, fl. 20, *Caderno 120*, fl. 202, *Caderno 129*, fl. 528v; AEAM, *Devassas Z-11*, fl. 59, *Devassas n.º 23, 1743*, fl. 177v, *Devassas 1748-1750*, fl. 2v.

objetos de feitiços enterrados pela acusada embaixo da cabeceira da cama do casal.¹¹⁵ Desse modo, o argumento apresentado por Luzia desqualificava os testemunhos dos principais denunciadores, que teriam deposto por motivos de ódio, ciúme e vingança, elementos que anulavam a acusação e que eram quase sempre aferidos pelas autoridades religiosas.

Evidentemente, o inquisidor precisava se certificar acerca da veracidade dos depoimentos de Luzia, tendo em vista o testemunho de quatro pessoas próximas e a confissão ao comissário do Santo Ofício. Seria mais crível pensar que a alusão aos tormentos sofridos constituía apenas uma estratégia de defesa da escravizada, considerando a gravidade dos crimes e a pesada sentença que a mesma poderia receber. Afinal, responderia pelos crimes de feitiçaria e pacto explícito com o diabo, podendo ser sentenciada ao relaxamento em carne, ou seja, à morte na fogueira. Porém, três elementos atuavam a seu favor: as marcas físicas em seu corpo, como destacado em seus depoimentos e observado pelo inquisidor; a citação de pessoas que poderiam confirmar a crueldade dos castigos; e por fim, a menção à presença de uma testemunha parente de seus senhores no momento de seu depoimento ao vigário da vara, o que a teria intimidado e impedido de fazer uma verdadeira confissão.

O primeiro elemento, referente às variadas marcas físicas que Luzia trazia em seu corpo, era bem fácil de aferir. Se as torturas foram de fato cruéis como relatado, seus sinais seriam bastante visíveis: olho esquerdo cego e marcas de tenazes quentes, chicotadas e agressões no corpo, rosto e cabeça. Assim, não seria necessário nem mesmo um exame mais minucioso para identificá-las. Mas era preciso se certificar de que aquelas marcas eram mesmo decorrentes dos tormentos que alegava ter sofrido. Simão Lobo perguntou à acusada se os sinais que trazia no corpo não eram os mesmos que os negros daquelas terras costumavam fazer, como uma espécie de adorno. A resposta de Luzia é bastante elucidativa, pois esclarece a diferença entre os sinais rituais africanos referidos pelo inquisidor e as marcas presentes em seu próprio corpo. Os primeiros seriam característicos de pretos gentios do sertão da Costa da Mina e não de pretos crioulos como ela, nascida e criada entre católicos e batizada da mesma forma que os mais brancos, “aos quais seria [injurioso?] o fazer ou trazer os tais sinais”. Além disso,

os sinais de que somente usam os pretos boçais e gentios são umas breves cisuras nas faces e nos braços, feitos com uma agulha ou espinho do mato ou outro sutil instrumento, e também se furam as orelhas e o nariz de que costumam pendurar argolas e fios de várias coisas de que se ornam, porém não são sinais como aqueles que nela declarante se podem ver, faltando-lhe pedaços de carne pelo corpo, o que evidentemente mostra ser tudo causado dos referidos castigos e tormentos.¹¹⁶

¹¹⁵ ANTT, TSO/IL, *Processo n.º 11.163*, fl. 42v, 74v.

¹¹⁶ *Ibid.*, fl. 76-76v.

Desse modo, Luzia esclarecia que as marcas em seu corpo não eram de cunho ritual, mas decorrentes das severas torturas que sofreu até ser presa por ordem do vigário. Mas se não eram marcas rituais, como ter certeza que provinham dos severos castigos aplicados por seus senhores, conforme alegava? Ou como saber se os castigos não foram de fato justificáveis? A escravizada foi então perguntada se teria pertencido a outro senhor ou senhora antes do sargento-mor José e de seu genro Domingos, e como era tratada nas casas onde tinha vivido anteriormente. Por detrás do questionamento do inquisidor vislumbramos duas intenções: verificar se as marcas que Luzia trazia em seu corpo tinham sido provocadas de fato pelos seus últimos senhores e se ela apresentava bom ou mau comportamento como escravizada, considerando a forma como teria sido tratada em outras casas. Neste último caso, percebe-se a inversão da relação de culpa, pois caso a acusada fosse mal tratada por outros senhores a responsabilidade pelos tormentos recebidos seria sua, já que devia apresentar comportamento não-pacífico e condizente com a sua condição de escravizada. Mas Luzia afastou de vez tal possibilidade ao afirmar que “fora sempre tratada com grande amor” nas casas por onde tinha passado e que a sua última senhora dormia com ela na mesma cama como se fosse sua filha.¹¹⁷

O segundo e o terceiro elementos a favor de Luzia só poderiam ser confirmados no Brasil. Assim, em setembro daquele ano os inquisidores Simão Lobo e Manuel Távora determinaram a realização de nova diligência para a averiguação de dois fatos: o rigor dos tormentos e a presença, no momento da confissão ao vigário da vara, do padre José de Andrade e Moraes, tio da senhora Maria José. Contudo, a ordem aos comissários só foi enviada sete meses depois, o que irá atrasar consideravelmente a conclusão do processo.

A diligência requerida pelos inquisidores foi realizada pelo comissário João Barbosa Maciel entre fins de setembro e início de outubro de 1744. Das sete testemunhas indicadas no documento do Santo Ofício, seis foram convocadas, faltando apenas o capitão Manuel Rodrigues Passos, que já havia falecido naquele momento. Além disso, o comissário colheu o depoimento de mais outras três testemunhas. Do total de nove depoentes, apenas três eram mulheres: eram cinco portugueses, três africanas e um moçambicano. Todas as testemunhas confirmaram, por presenciar ou ouvir dizer, que Luzia era castigada por seus senhores para que confessasse o pacto com o diabo. Contudo, somente quatro afirmaram serem os castigos rigorosos, enquanto outros quatro depoentes não souberam precisar a sua intensidade.

¹¹⁷ ANTT, TSO/IL, *Processo n.º 11.163*, fl. 77.

A única testemunha a negar o rigor das violências sofridas por Luzia foi o seu parceiro Domingos da Silva Preto, de nação Moçambique e escravizado da mesma casa. Teria ele ficado com medo de acusar seus senhores ou tinha outras intenções? Não sabemos. Mas as três mulheres pretas depoentes, inclusive uma escravizada da casa, não se omitiram: todas confirmaram a excessiva violência das torturas aplicadas à acusada. Sua xará Luzia da Silva, de nação São Tomé, disse que os castigos eram “gravíssimos”, com açoites “rigorosíssimos”, sendo a acusada “arrastada pela corrente em que estava presa pelo pescoço, atando-lhe os dedos das mãos com cordas de vela”. Teresa da Costa viu a acusada ser açoitada “até correr sangue”, enquanto Teresa Leme afirmou que os senhores a batiam “asperissimamente” (*sic*). O português e minerador João Simões Alves foi a única testemunha masculina e branca a confirmar o rigor dos castigos sofridos pela acusada, porém ressaltou que tinha ouvido “dizer vulgarmente”.¹¹⁸ Ainda que houvesse alguma dúvida com relação ao rigor das torturas sofridas por Luzia, todos confirmaram que ela tinha sido castigada para que confessasse o pacto com o demônio. Ou seja, se os castigos eram rígidos ou não, se provava que as confissões anteriores se deram sob coação.

Importante destacar que o objetivo dos inquisidores em Lisboa não era questionar a aplicação dos castigos à escravizada Luzia. Afinal, constituía um direito e dever dos senhores a correção, de forma moderada, de seus escravizados. Silvia Hunold Lara demonstrou como o castigo exemplar era incontestado na sociedade colonial escravista, constituindo um dos principais pilares dos mecanismos de controle social.¹¹⁹ No século XVIII, as obras dos religiosos Jorge Benci, André João Antonil e Manoel Ribeiro Rocha apontavam o castigo moderado e exemplar para um bom “governo dos escravos”, numa perspectiva de “economia cristã dos senhores”, tal como intitulada a obra de Benci.¹²⁰ Assim, não se questionava a moralidade ou justiça das correções aplicadas aos escravizados, mas sim o seu rigor. Não se tratava necessariamente de um sentimento humanista para com os cativos, mas sim uma preocupação com a manutenção do sistema escravista, pois “o escravo calejado com o castigo não o teme; e, porque o não teme, não lhe aproveita”.¹²¹

Além disso, cabe apontar que o castigo também constituía uma forma de punição legalmente prevista e integrava as penalidades aplicadas no âmbito da justiça religiosa, sendo

¹¹⁸ ANTT, TSO/IL, *Processo n.º 11.163*, fl. 87, 88v-89.

¹¹⁹ LARA, Silvia. *Campos da violência*, p. 82-144.

¹²⁰ BENCI, Jorge. *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos* [1705]. São Paulo: Grijalbo, 1977; ANTONIL, André. *Cultura e opulência do Brasil*; ROCHA, Manoel Ribeiro. *Ethiophe resgatado, empenhado, sustentado, corrigido, instruído e libertado. Discurso theológico-jurídico em que se propõe o modo de comerciar, haver e possuir validamente, quanto a um e outro foro os pretos cativos africanos e as principais obrigações que concorrem a quem deles se servir*. Lisboa: Officina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno, 1758.

¹²¹ BENCI, Jorge. *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos*, p. 138.

prescritas tanto nos regimentos inquisitoriais quanto nas constituições sinodais, conforme discutimos no capítulo 1. Tanto que o licenciado Manoel Oliveira, morador em Catas Altas, assinou termo de culpa se comprometendo a corrigir seu escravizado Garcia todas as vezes que fizesse curas mágicas, “sob pena de ser castigado igualmente com o dito preso”. No Inficionado, um cativo do também licenciado Bernardo Pereira Brasil recebeu, por curar feitiços “fingidamente com enganos”, tirando e chupando com a boca “ossos e outras drogas dos corpos daqueles a quem curava”, a pena de 60 açoites, que deveriam ser dados “por seu senhor na rua mais pública [do] arraial *citra sanguinis efusionem*”, ou seja, com efusão de sangue. E o que dizer da africana Rosa Egipcíaca, açoitada tão severamente no pelourinho de Mariana, por causa de suas visões místicas, que 15 anos depois ainda se achava paralisada da parte direita do corpo?¹²² Dessa forma, o castigo se impunha tanto como uma correção educativa do escravizado pelo senhor, quanto uma punição dos réus plebeus pelos órgãos judiciários.

Com relação à presença do padre José de Andrade e Moraes no momento da confissão da acusada ao vigário da vara, nenhuma das testemunhas soube dizer. Na verdade, o nome do clérigo já constava no auto de perguntas judiciais realizado por Manuel Batalha, como apontamos acima. No documento, ele é referido como advogado do Juízo, sendo nomeado procurador de Luzia, por ser mulher “miserável e escrava”. Mas os inquisidores não sabiam, porque Luzia se equivocou e informou outro nome (Manuel de Andrade), daí a confusão.¹²³ Não obstante, aqui importa destacar que o clérigo referido pela acusada não só estava presente no momento de sua confissão ao vigário da vara, como a representou oficialmente naquele momento.

O vigário (e comissário) Manuel Batalha também depôs sobre o caso. Ele estava em Lisboa em março de 1745 quando foi convocado pelo inquisidor José Lobo. Em seu testemunho, não só confirmou a presença do padre José Moraes no auto de perguntas judiciais feitas à Luzia, como disse ter sido ele quem o requereu por muitas vezes para que tomasse alguma providência sobre a matéria, “a fim de que fosse removida a dita preta da casa do dito senhor aonde estava, entendendo que estando fora dela se veriam livres dos malefícios”. Batalha ainda revelou ter ouvido que Luzia era castigada “asperamente” por seu senhor, “por entender e estar capacitado que ela, com os malefícios que fazia à sua mulher e a outras pessoas de casa, era a causa de que tanto a dita sua mulher como as mais pessoas padecessem as enfermidades

¹²² AEAM, *Devassas 1721-1735*, fl. 33, 46; MOTT, Luiz. *Rosa Egipcíaca: uma santa africana no Brasil*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1993. p. 108.

¹²³ ANTT, TSO/IL, *Processo n.º 11.163*, fl. 24v, 30, 79.

que experimentavam”.¹²⁴ Assim, o vigário confirmava não somente a presença de um parente dos acusadores no momento do depoimento da acusada, quanto o rigor dos castigos sofridos por ela.

Em fins de maio de 1745 os inquisidores concluíram o processo contra Luzia. De forma unânime foi absolvida dos crimes de que era acusada. Apontaram que as testemunhas eram “entre si parentes mui chegados e pessoas da mesma casa e de quem a delata era escrava”, tendo deposto “sem outro algum fundamento [por] entenderem que ela usava de malefícios e tinha feito pacto com o demônio, mais do que o haver-lhe ela assim confessado”, e que a confissão realizada por ela nas Minas teria sido somente para escapar dos “rigorosíssimos castigos” que lhe eram aplicados. Destacaram ainda que a presença do padre José Morais, parente dos denunciantes, na ocasião do depoimento da acusada (e quem a conduzira presa) ao vigário da vara, impediu a realização de uma verdadeira confissão.¹²⁵

Para Laura de Mello e Souza, o caso de Luzia Soares revela o grande poder alcançado pelo Santo Ofício, que se sobrepôs diversas vezes aos interesses dos senhores, prendendo seus escravizados por anos a fio e, em alguns casos, até mesmo libertando-os, como ocorreu com Luzia. A autora sugere que a absolvição desta escravizada revela “certa irritação do Tribunal ante um poder que se levantara *antes* dele – as torturas senhoriais antecederam a própria constituição da devassa episcopal, que (...) não torturava”. Tratava-se, assim, de uma reafirmação do poder inquisitorial, de sua competência para julgar os delitos pelos quais Luzia era acusada.¹²⁶

É inegável o poder alcançado pela Inquisição, bem como os conflitos sociais decorrentes do aumento de suas prerrogativas, mas discordamos da interpretação da autora sobre a absolvição de Luzia, tendo em vista os mecanismos processuais acionados pelos inquisidores. Em nosso entender, a acusada foi absolvida basicamente pelo descrédito dos testemunhos, inclusive de sua própria confissão diante do vigário da vara. E coube a ela apresentar as provas de sua inocência, corroboradas pelas novas diligências demandadas pelas autoridades responsáveis pelo processo. Ao final, Luzia provou a coação sofrida para que

¹²⁴ ANTT, TSO/IL, *Processo n.º 11.163*, fl. 92v-93.

¹²⁵ *Ibid.*, fl. 94-94v.

¹²⁶ SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e Terra de Santa Cruz*, p. 285, 351 (grifo da autora). A autora retoma esta ideia em artigo recentemente publicado pela Folha de São Paulo. SOUZA, Laura de Mello e. Luzia da Silva transformou o sofrimento da tortura em resistência no século 18. *Folha de São Paulo*, 11 ago. 2023. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2023/08/luzia-da-silva-transformou-o-sofrimento-da-tortura-em-resistencia-no-seculo-18.shtml>>. Acesso em: 02 out. 2023.

confessasse o que não fizera; da mesma forma que o parentesco e inimizade com os denunciadores, o que determinou o descrédito dos depoimentos.

Essa interpretação se coaduna com uma leitura historicamente crítica sobre o papel da Inquisição, vista durante muito tempo como uma instituição extremamente repressora, cruel e deslocada de seu próprio tempo histórico. Para o historiador João Moreira, apesar de atribuir a absolvição de Luzia a uma posição humanista dos inquisidores, o processo contra Luzia rompe “com a noção de monstro irracional, atribuída em muitos trabalhos, à postura do Santo Ofício e recupera-se sua dimensão histórica”. Nas palavras deste autor, o caso constitui “mais uma prova de que a Inquisição, tida sempre como monstro de irracionalidade, fora também uma instituição composta por homens no tempo e esteve inserida em um contexto histórico”.¹²⁷ Segundo Isabela Corby, “alguns juristas construíram um senso comum equivocado sobre a Inquisição, sustentando um suposto caráter medieval e irracional (...), sem contextualizar os recortes tanto temporais como territoriais”.¹²⁸

Segundo André Nogueira, o caso de Luzia revela a diferença de olhar entre os agentes eclesiásticos coloniais e metropolitanos diante do crime de feitiçaria. Inseridos em contextos sociais distintos, funcionários do mesmo tribunal (comissário e inquisidores) chegaram a conclusões bem diferentes sobre as acusações que pesavam contra a escravizada. Para Nogueira, o processo de Luzia indica “como as crenças no magismo demoníaco e na produção de malefícios se fazem mais presentes no universo mineiro quando comparados à ação repressiva da Inquisição, principalmente no correr da década de quarenta do século XVIII”.¹²⁹

Após meses de cruéis e variadas torturas e mais de seis anos de prisão, dois dos quais nos cárceres do Santo Ofício em Lisboa, Luzia finalmente alcançou a liberdade. Se considerarmos a idade que declarou inicialmente ao vigário da vaga, devia estar com aproximadamente 47 anos no momento de sua soltura. O que fez daí em diante não sabemos. Retornou à região de Antônio Pereira? Pouquíssimo provável, tendo em vista as enormes violências sofridas ali e uma possível retaliação de seus antigos senhores. Contudo, retornar à terra ou à casa de seus antigos senhores não era algo inimaginável naquela época. Condenada pelo crime de bigamia e exilada em Castro Marim no início do século XVIII, a preta angola Páscoa Vieira solicitou a redução de sua pena pelo fato de se achar “com pouca saúde e

¹²⁷ MOREIRA, João. *Feitiçaria e escravidão*, p. 102, 139.

¹²⁸ CORBY, Isabela. Minas setecentista, inquisição e denúncias de feitiçaria: os cadernos do promotor por uma perspectiva histórico-jurídica (1700-1774). *Contraponto* – Revista do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História do Brasil da UFPI. Teresina, v. 9, n. 1, p. 93-115, jan./jun. 2020, p. 105.

¹²⁹ NOGUEIRA, André. *A fé no desvio*, p. 106.

desamparada em terra estranha, e porquanto se quer passar para a Bahia *onde tem seu Senhor para lhe acudir com o sustento e mais necessário*".¹³⁰ Mas este não parece ter sido o destino de nossa Luzia, tendo em vista as terríveis condições de vida na casa de seus antigos senhores.

Decidiu retornar para Olinda, onde tinha nascido e vivido até os dez anos de idade, sendo tratada como filha por sua senhora? Ou resolveu permanecer em Portugal? Não sabemos. De todo modo, não podemos imaginar que suas condições de vida fossem menos duras que no cativeiro; afinal, era uma preta crioula, ex-escravizada, beirando os 50 anos de idade e possivelmente com várias sequelas e problemas de saúde decorrentes das muitas torturas e dos anos de cárcere. Mas ao menos encontrava-se liberta da escravidão e do domínio violento de seus ex-senhores. O que só alcançou após enfrentar os longos anos de prisão, a travessia do Atlântico e o demorado processo em Lisboa. Por esse prisma, ainda que jamais tenha sido sua intenção, ter confessado inicialmente que era feiticeira e tinha pactuado com o diabo acabou lhe rendendo a tão sonhada liberdade.¹³¹

4.5 Calundzeira ou embusteira? A acusação contra a preta Rita no findar do Setecentos

Rita era uma preta forra de nação mina, que vivia de sua agência e morava numa paragem chamada Roberto, nas proximidades do distrito de Santa Ana dos Ferros, freguesia de Guarapiranga (atual cidade de Piranga/MG), termo de Mariana. Das mulheres pretas protagonistas desse capítulo, é a única cujo sobrenome não sabemos, pois na documentação produzida contra ela, da qual falaremos em seguida, foi citada na maior parte das vezes apenas como "preta Rita". Também não sabemos sua idade e nem o seu destino após o último registro na documentação inquisitorial no início de 1799. Temos apenas notícia de que, após a sua prisão, castigo e soltura, mudara-se para uma outra localidade chamada Turvo, próxima de Barra do Bacalhau, e depois para uma fazenda no Sumidouro. Além disso, não encontramos estudos historiográficos sobre ela, sendo praticamente desconhecida pelos pesquisadores da Inquisição e da feitiçaria na América Portuguesa.¹³²

¹³⁰ ANTT, TSO/IL, Processo n.º 10.026, fl. 98 *apud* CASTENAULT-L'ESTOILE, Charlotte de. *Páscoa Vieira diante da Inquisição*, p. 254 (grifo nosso).

¹³¹ Para João Moreira, o caso de Luzia "representa um processo de resistência extremamente complexo, perpetrado por uma negra em busca de melhores condições de sobrevivência". Porém, o autor se equivoca na análise do processo, afirmando que a ré confessou ter recorrido ao diabo e realizado feitiços, quando, na verdade, negou todas as acusações a ela imputadas. Dessa forma, não faz qualquer sentido a sua afirmação de que a absolvição de Luzia tenha sido o reconhecimento e a reparação de uma injustiça por parte do Santo Ofício, onde a "magia e o pacto assumiram posição secundária, e o desespero de Luzia tornou-se, então, o foco da sentença". MOREIRA, João. *Feitiçaria e escravidão*, p. 81, 137-139.

¹³² ANTT, TSO/IL, *Processo n.º 11.853*, Sumário contra a preta chamada Rita de nação de Minas moradora no lugar do Roberto, comarca de Vila Rica, fl. 3. O documento foi revelado por Maria Leônia Resende e Rafael Sousa.

Rita atuava como curadora na região e foi acusada no final da década de 1780 de ser embusteira, fingindo adivinhar e curar feitiços por meio de falsos desmaios. Ao contrário também dos demais casos analisados neste trabalho, os primeiros registros contra ela não se deram no âmbito da autoridade eclesiástica, como geralmente acontecia nas denúncias de feitiçaria e superstição. A primeira acusação contra Rita se deu no âmbito de um sumário de testemunhas realizado pelo capitão Antônio Fernandes Guimarães, comandante de Santa Ana dos Ferros, em primeiro de novembro de 1789, atendendo à ordem do Intendente Geral da Polícia da comarca de Vila Rica, Pedro José de Araújo Saldanha. Uma cópia do sumário foi enviada anos depois ao pároco de Guarapiranga, o vigário Lino Lopes de Matos, que a remetera às autoridades inquisitoriais de Lisboa. De lá veio, também anos mais tarde, a ordem para a realização de três diligências para averiguação da denúncia contra Rita. A ordem fora cumprida pelo vigário, mas a acusação não prosperou no âmbito do Santo Ofício.

O caso de Rita desperta atenção não somente pela origem da denúncia, mas principalmente pela data em que ocorreu – a última década do século XVIII –, refletindo, deste modo, tanto a alteração da legislação inquisitorial com relação ao crime de feitiçaria a partir do Regimento de 1774, quanto à mudança do imaginário popular sobre as práticas mágicas consideradas demoníacas. É particularmente sobre este ponto que pretendemos nos debruçar neste tópico.

No sumário policial realizado pelo capitão Antônio Guimarães foram ouvidos oito indivíduos, sendo todos homens e moradores em Santa Ana dos Ferros ou em Barra do Bacalhau. Ao menos sete eram brancos e não havia nenhum preto dentre eles, sendo que quatro desempenhavam alguma função nas ordens ou regimentos militares daquela região. Tinham entre 25 e 52 anos e a maior parte vivia da roça ou da mineração; encaixando-se, dessa forma, no perfil geral dos denunciadores de feitiçaria às autoridades religiosas, conforme temos apontando ao longo deste trabalho. Acrescenta-se neste caso o fato de quase metade dos depoentes exercerem algum cargo de natureza militar, o que se justifica plenamente se considerarmos a natureza do inquérito e a função dos seus executores.

A acusação dos homens brancos contra a preta Rita centrava-se em seus procedimentos curativos, apontados por eles como falsos. O agricultor José Francisco da Silva informou que a acusada vivia continuamente de seus embustes, “persuadindo as almas fracas e mal instruídas

RESENDE, Maria; SOUSA, Rafael. *Em nome do Santo Ofício*, p. 231. Encontramos apenas duas referências à Rita em pesquisas historiográficas, mas tratam-se de mera citação do caso. MOREIRA, João. *Feitiçaria e escravidão*, p. 80, 138; PEREIRA, Larissa. *Faces do Feitiço*, p. 133.

a que [cressem] nas suas embustices, do que [resultavam] muitas desordens e [...] falta de religião [e] perdição dos escravos”, pois era “amotinadora do povo”.¹³³ De modo geral, os procedimentos curativos de Rita resumiam-se à realização de uma oração inicial, seguida por um desmaio, despertar e, finalmente, pela revelação do malefício. O sargento Bernardino José de Sena é quem melhor resume os procedimentos da acusada. Segundo ele, a preta fazia

mil adivinhações, como é público ter feito a vários para descobrir por meio de revelação as culpas que este ou aquele tem. Como, por exemplo, para saber quem fez os feitiços a este seu curado, põem-se em oração de joelhos e da mesma forma os consultantes que ali se acham presentes, recebendo primeiro meia pataca de ouro de cada um destes crédulos que pretendem dela remédio e querem assistir à sua diabólica embustice, e que no meio desta finge um desmaio, no meio do qual finge também não ser natural, e é levada em braços à cama pelos seus assistentes que ali se acham, e ficam esperando que ela desperte do suposto letargo para saberem a qualidade das suas moléstias (que todas são feitiços) e quem os fez, e que acordando a dita preta Rita então declara as moléstias e o malfeitor e a causa por quê fez os feitiços.¹³⁴

Os depoimentos variam um pouco, mas coincidem na referência aos elementos rituais presentes nas curas ministradas por Rita. Apesar de não ter sido feita qualquer menção à palavra, os procedimentos da preta curadora (ou embusteira) parecem compor muito concretamente um calundu: rito coletivo marcado por evocações de santos ou espíritos (orações), possessão ritual (desmaio), revelação e promessa de cura ou fortuna. O cabo de esquadra Patrício da Costa Pereira assistiu ocultamente ao procedimento de cura de uma enferma. A riqueza de detalhes de seu relato confirma a nossa suspeita: de fato, tratava-se de um calundu. A cerimônia curativa presenciada por Patrício se deu da seguinte forma:

Preparada uma mesa e coberta com sua toalha, nela se pôs uma imagem; junto a esta mesa estava posta a enferma sentada em uma esteira; sobre a dita mesa também se pôs um balainho com certos pós; rodeavam a enferma os circunstantes que ali se achavam para espectadores; tudo isto assim preparado, apareceu [a] preta Rita curadeira [*sic*] com uma bengalinha na mão, fazendo mil viragens e falando ao mesmo tempo pela sua língua, que é mina, e levantando de vez em quando a dita bengalinha para o ar. Depois disto, deitou a doente de costas e lhe esfregou a barriga com a bengalinha, sentando-se também em cima da barriga da enferma; e no meio destes seus embustes afetou uma oração e nela fingiu um desmaio, [e] logo pegaram nela os circunstantes e a levaram para uma cama, onde dormiu ou fez que dormia por algum tempo; e passado este, saiu dizendo que a moléstia que aquela enferma tinha eram feitiços [...], declarando então quem lhes tinha feito [...]; e que aqueles pós do balainho, postos sobre a mesa com a imagem, por último foram lançados sobre as fezes excrementícias de uma crioulinha, a quem ela fizera lançar, e afinal repartidos imundamente por todos os seus assistentes.¹³⁵

¹³³ ANTT, TSO/IL, *Processo n.º 11.853*, fl. 4v.

¹³⁴ *Ibid.*, fl. 5v.

¹³⁵ *Ibid.*, fl. 7.

O relato do cabo Patrício se aproxima daqueles acerca das cerimônias presididas por Luzia Pinta nas imediações de Sabará. As semelhanças são muitas: mesa coberta com toalha, imagens de santos católicos, esteira, balainho, pós, bengalinha, falas em línguas africanas, doentes deitados no chão, revelação dos malefícios, assim como a prática de esfregar a barriga dos enfermos. Não há menção nos calundus de Pinta aos desmaios (mas que remetem, na verdade, a uma forma de possessão ritual) e aos pós misturados com fezes humanas (e repartidos entre os assistentes da preta Rita). Este último elemento é o mais peculiar e estranho de todos: não encontramos nenhuma outra referência nas centenas de casos de práticas mágicas que pesquisamos.¹³⁶

Apesar da descrição - mais ou menos detalhada - dos procedimentos curativos de Rita, os depoentes não pareciam acreditar que ela pudesse manipular forças sobrenaturais para restituir a saúde aos doentes. Tanto que sobressai de praticamente todos os testemunhos a descrença na eficácia das práticas curativas da acusada. Segundo o agricultor Joaquim Gomes Martins, poucos recuperavam a saúde de fato, “por serem mais os que ficam estroídos [*sic*] com as ditas curas, dos que os que saram”. Para o furriel José da Silva Costa, ficavam “os doentes em pior estado”; mesma opinião do alfaiate Joaquim de Santa Rita, para quem a preta deixava “os seus curados, se não morrem, em pior estado do que estavam”. O depoente sargento Bernardino chegou a dizer que o lugar onde ela curava servia mais “de matadouro aos viventes do que de remédio aos concorrentes a ele”, enquanto na opinião do capitão José Reis eram “mais os prejudicados do que os que [alcançavam] melhoras”.¹³⁷

Nesse sentido, é bastante reveladora a frequência com que as palavras “embuste” e “fingimento” são usadas pelas testemunhas. Segundo o furriel José, a acusada usava “de uma afetada e embusteira oração, no meio da qual fingia um desmaio”, mas não sem antes levar “tanto ou quanto de ouro a cada um dos que ali estavam”. Para o agricultor José Francisco da Silva, a preta Rita “se metia a adivinhadora usando para isso dos embustes [...] e fingindo um

¹³⁶ Encontramos apenas uma outra referência ao uso de fezes humanas em práticas curativas, mas sem qualquer menção à ingestão dos excrementos. Trata-se do preto Gabriel de Oliveira, o Papudo, morador em Sabará e infamado de curar feitiços “aos negros atando-lhe fezes”. AEAM, *Devassas 1727-1748*, fl. 34. Não obstante a ausência de fontes relacionadas às práticas mágicas, o uso de fezes humanas em práticas curativas não era estranho ao universo colonial, nem europeu. Segundo a historiadora Ana Carolina de Carvalho Viotti, as fezes e urinas humanas e de animais, embora “utilizadas em muitas curas ritualísticas e dotadas de um sentido mágico (...) também encontraram seu espaço na medicina oficial”. A autora chega a citar uma farmacopeia escatológica de Paullini, onde foram sistematizadas as diferentes terapêuticas de uso dos excrementos, entre elas a ingestão. VIOTTI, Ana Carolina de Carvalho. *As práticas e os saberes médicos no Brasil colonial (1677-1808)*. 2012. 179 f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Franca, 2012. p. 103.

¹³⁷ ANTT, TSO/IL, *Processo n.º 11.853*, fl. 4v-5v, 6v.

desmaio no meio da sua afetada oração”. Já na opinião do cabo Patrício, os procedimentos curativos da acusada eram “cheios de embustes e de mil invenções ridículas”. De modo que o único a não se referir diretamente às adivinhações de Rita como um mero artifício para obtenção de oitavas de ouro foi o minerador Domingos Tenório, que teria ouvido dizer que a acusada vivia de “mandráculas, que em si envolvem artes diabólicas”.¹³⁸

A descrença generalizada nos procedimentos curativos e divinatórios realizados por Rita explica, de certa forma, porque a denúncia se deu inicialmente ao Intendente Geral da Polícia e não a uma autoridade religiosa da região. Se Rita era embusteira, e não curadora ou feiticeira, o crime seria julgado mais apropriadamente na esfera cível. No entanto, se a acusada não detinha conhecimentos mágicos, nem usava de artes diabólicas, de que forma ameaçava a população daquele pequeno distrito de Santa Ana dos Ferros e seus arredores? Em outras palavras, que prejuízos sociais poderiam trazer uma embusteira que se passava como curadora de feitiços?

No encaminhamento da cópia do sumário policial ao vigário Lino Matos, o escrivão Inácio Ferreira da Cunha justificou sua ação, alegando o peso que recaía em sua consciência ao saber de ações “supersticiosas, embusteiras, cheias de prestígios e contrapostas à [...] religião”. Da mesma forma, para que não passasse livre e impunemente a superstição e os “ridículos embustes”, dizendo ainda que a acusada era escandalosa e insuportável aos que somente acreditavam “nas saudáveis instruções da Santa Madre Igreja”.¹³⁹ A denúncia contra Rita partiu de uma queixa de Antônio Ferreira de Oliveira Armonde¹⁴⁰ ao comandante do Turvo. O autor da reclamação procurou a acusada para descobrir a causa da moléstia de seu cunhado. Contudo, a mesma apontou a mulher do tal Armonde como a autora dos malefícios, o que levou ao referido cunhado a querer matá-la, provocando, dessa forma, um grave conflito familiar. As acusações de feitiçaria serviam, conforme já amplamente demonstrado, tanto para ordenar quanto para desestruturar as diversas relações sociais. A revelação de Rita com relação à autoria

¹³⁸ ANTT, TSO/IL, *Processo n.º 11.853*, fl. 4, 5, 6v. Ao que tudo indica, a palavra “mandrácula” constitui uma variação do termo “mandraca”, que significa, entre outras coisas, trabalho de feiticeiro, bruxaria e beberagem usada em feitiçaria. EDITORA MELHORAMENTOS. *Michaelis Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa*. Disponível em: <<https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/mandraca/>>. Acesso em: 02 out. 2023.

¹³⁹ ANTT, TSO/IL, *Processo n.º 11.853*, fl. 3-3v.

¹⁴⁰ Filho de Antônio Ferreira Armonde e sobrinho de Francisco Ferreira Armonde. Os Ferreira Armonde constituíram uma das mais ricas, influentes e poderosas famílias de Minas Gerais entre os séculos XVIII e XIX. LACERDA, Antônio Henrique Duarte. *Negócios de Minas: família, fortuna, poder e redes de sociabilidades nas Minas Gerais – a família Ferreira Armonde (1751-1850)*. 2010. 504 f. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010. p. 58-59.

do malefício provocou um sério problema no seio de uma família bastante importante na capitania e com grande influência nos espaços institucionais de poder.

Esse tipo de contenda sobressai de alguns depoimentos contra a preta Rita. Por exemplo, adoecendo uma filha de Alexandre da Costa e suspeitando que a doença fosse provocada por feitiço, recorreu aos serviços curativos e divinatórios de Rita, sendo que a mesma não só confirmou a origem da enfermidade como também apontou um moço chamado Francisco José como o responsável. A revelação provocou a fuga do incriminado por temer “a sublevação que os parentes da dita moça doente contra ele armavam, dizendo queriam matá-lo”. O conflito social decorrente da identificação do autor ou autora dos malefícios, parte dos procedimentos curativos da acusada, foi destacado por diversas testemunhas. Para o denunciante Joaquim Martins, a incriminação de pessoas da localidade pela preta curadora acabava provocando “mil desordens, amotinando as almas fracas”. Opinião semelhante à de José Silva, para quem as revelações de Rita não passavam de embustes, atuando como “amotinadora do povo” e persuadindo “as almas fracas e mal instruídas”, o que resultava em muitas desordens, falta de religião e perdição dos escravizados.¹⁴¹

O fato da preta Rita reunir grande número de acólitos e enfermos em seus calundus, nos quais, segundo os depoentes, não curava e ainda provocava discórdia entre vizinhos e familiares, despertava a preocupação dos moradores e, especialmente, das forças policiais. Isso fica evidente na aflição do secretário Inácio Cunha diante de um outro curador daquelas paragens, o preto Antônio de Sousa, que assistia em Ponte Nova. Contra ele também foi emitida uma ordem de prisão, mas fugiu e apareceu posteriormente “protegido de umas poucas [...] novilhas espalhadas pelos seus devotos apaixonados”, as quais alegavam que o mesmo tinha autorização civil e religiosa para realizar seus procedimentos curativos.¹⁴² Neste caso, a proteção social ao curador impediu que um mandado de prisão fosse cumprido, colocando de certa forma em descrédito as autoridades policiais da região.

Além da preocupação com o ordenamento social, os depoentes expressam outros temores com as práticas de Rita, como o aumento da descrença nos remédios da medicina e o fato da acusada amealhar ganhos financeiros por meio de suas curas. Segundo o alfaiate Joaquim, os procedimentos de Rita faziam os enfermos se esquecerem dos remédios apropriados às doenças naturais; mesma opinião do sargento Bernardino, para quem os

¹⁴¹ ANTT, TSO/IL, *Processo n.º 11.853*, fl. 4v.

¹⁴² *Ibid.*, fl. 3.

enfermos se esqueciam da causa natural de suas moléstias, “deixando-as correr à rédea solta”, do que resultava “pagarem muitos com a vida a sua credulidade”.¹⁴³

Nesse contexto, se as práticas da acusada de fato não curavam, como alegam os denunciantes, isso poderia provocar um sério problema de saúde pública naquela região, com o possível aumento do número de mortes e, conseqüentemente, desagregação familiar e econômica dos fregueses. Com relação aos pagamentos recebidos pela acusada, nota-se o desconforto dos depoentes com o fato dela amear ouro dos enfermos em troca de seus falsos procedimentos curativos. A finalidade econômica das práticas de Rita foi destacada por mais da metade dos denunciantes.

Percebe-se ainda uma motivação religiosa por parte de alguns depoentes, uma vez que as práticas de Rita atentavam contra a fé cristã e os dogmas da Igreja. Quem deixou bastante manifesta essa preocupação foi o denunciante José Costa. Para ele, os rituais da acusada eram prejudiciais ao país

por aumentar o partido do diabo com estes embustes e derrancar os dogmas da nossa santa fé católica, e alucinar os moradores, que, por não terem fortaleza nas coisas de Deus e na doutrina da nossa Igreja, se deixam persuadir das obras do inimigo comum, pervertendo por esta forma a brancos crédulos e a pretos rudes.¹⁴⁴

O sargento Bernardino fez coro às preocupações do furriel. Disse que Rita alucinava os fiéis, que passavam a crer mais nela que na doutrina da Igreja, enchendo “o país de abusos”, com “povos mal instruídos”, sendo “muito prejudicial não só aos brancos mal doutrinados, mas também aos pretos, que [eram] inclinados [àquelas] ridículas novidades”.¹⁴⁵ Nota-se, assim, tanto a preocupação com a saúde espiritual dos fiéis, quanto a concepção racista acerca da população preta, vista como naturalmente rude e propensa às ações contrárias aos ensinamentos cristãos. Concepção essa que perpassava todos os agentes coloniais, inclusive os eclesiásticos, conforme temos apontado ao longo do nosso estudo.

Após a realização do sumário em novembro de 1789, Rita foi presa e castigada pela polícia de Vila Rica, sendo solta cerca de duas semanas mais tarde. Porém, a cópia da diligência policial só chegou às mãos do vigário de Guarapiranga em 30 de janeiro de 1793, ou seja, três anos depois. Não sabemos quando o clérigo enviou a denúncia à Lisboa, mas o primeiro registro de lá data de 18 de abril de 1796. Trata-se do pedido do promotor para coletar judicialmente o

¹⁴³ ANTT, TSO/IL, *Processo n.º 11.853*, fl. 6.

¹⁴⁴ *Ibid.*, fl. 5.

¹⁴⁵ *Ibid.*, fl. 5v-6.

depoimento das testemunhas e averiguar o seu crédito, bem como a opinião sobre o comportamento da acusada. Justificou a solicitação afirmando que a preta, ao praticar curas supersticiosas, com orações e adivinhações, se aproveitava “da inocência dos povos” e fomentava “uma cega credulidade, fazendo dar crédito às suas fingidas embustices e adivinhações que tanto arruinam a fé cristã e prejudicam o sossego espiritual e temporal das almas”.¹⁴⁶ Ou seja, os embustes da falsa curadora afetava a saúde espiritual do rebanho. Não há, assim, qualquer preocupação com possíveis poderes sobrenaturais, feitiços e pacto com o diabo. O funcionário inquisitorial comungava, dessa forma, da mesma interpretação dos colonos sobre as práticas da acusada.

O pedido do promotor foi deferido no mesmo dia, porém os mandados do inquisidor Joaquim José Guião só foram emitidos em maio do ano seguinte. Guião ordenou que fossem realizadas três diligências: uma sobre a denúncia propriamente dita, outra sobre o crédito das testemunhas e a última referente ao procedimento, vida e costumes da acusada. Neste caso, transparece a preocupação dos funcionários do tribunal em coletar, de forma judicial, não somente os testemunhos, mas averiguar sua credibilidade assim como o comportamento da acusada.¹⁴⁷

As diligências foram realizadas pelo mesmo vigário Lino Matos na freguesia de Guarapiranga, entre junho de 1798 e janeiro de 1799. Na primeira, sobre a denúncia contra Rita, foram convocadas 11 testemunhas, sendo oito homens e três mulheres: eram dez indivíduos brancos e um pardo. Das testemunhas que compareceram nesta diligência, sete já tinham prestado depoimento no sumário policial. Os outros quatro eram Inácio Cunha, o escrivão do sumário, e três filhas de Alexandre da Costa, já falecido, que teriam presenciado uma cura ministrada pela acusada.

Os depoentes no sumário policial reiteraram os seus ditos ao vigário, praticamente repetindo as informações já fornecidas anteriormente. Inácio Cunha, por exemplo, depôs a partir do que tinha ouvido e anotado como escrivão do sumário, baseando-se principalmente no testemunho de Patrício Pereira, filho de Alexandre da Costa. As novidades couberam às irmãs de Patrício: Ana, Isabel e Leonarda, sendo que essa última foi curada de uma enfermidade na cabeça. Contudo as três mulheres afastaram a acusação que imputava à Rita o uso de superstições e embustes. As vertigens que Leonarda sentia foram curadas com ervas, cristéis (clisteres), pós – remédios naturais – e com orações católicas, como o Padre Nosso, o Credo e

¹⁴⁶ ANTT, TSO/IL, *Processo n.º 11.853*, fl. 2.

¹⁴⁷ *Ibid.*, fl. 9.

o Ato de Contrição – realizadas de joelhos diante de imagens sacras. O único procedimento mais heterodoxo nessa cura foi o frango aberto (e ainda vivo) colocado na cabeça da enferma, conforme relatado por Ana.¹⁴⁸

O afastamento das acusações que pesavam contra a preta Rita pode ter sido uma estratégia das irmãs para que não fossem implicadas na denúncia, tendo em vista que recorreram aos procedimentos curativos da acusada. Mas desperta atenção, mais uma vez, o depoimento de mulheres em defesa de suas congêneres. Seria uma forma de solidariedade entre essas mulheres (brancas e livres) e a acusada (uma preta forra de nação mina)? Pouco provável; afinal, o universo social e econômico dessas mulheres se distanciava de forma significativa. Nesse caso, talvez estivesse presente o sentimento de gratidão pela cura alcançada, tendo em vista que Leonarda foi curada das grandes vertigens que sentia, que por pouco não a deixaram louca.

A primeira diligência inquisitorial trouxe mais uma informação importante: nos ritos curativos de Rita se realizavam folguedos, com tambores, danças e cânticos ao modo de sua terra, elementos típicos do calundu. Patrício informa que tais danças foram realizadas “todas as noites no tempo em que ela [esteve] em casa de seu pai por ocasião da cura, [...] a que assistiam os seus escravos e [os] da vizinhança”.¹⁴⁹ Restava saber se Rita, nesses folguedos que organizava, estava sóbria ou em seu perfeito juízo.

Essa informação deve ter contribuído para o desinteresse dos responsáveis pela análise da denúncia em Lisboa, pois a maioria dos depoentes confirmou que Rita encontrava-se bastante embriagada durante aquelas cerimônias curativas. Segundo Ana, a acusada era costumada a beber licores e na ocasião em que curou sua irmã “chegou a ir [ao] chão”. A enferma também reparou que a curadora estava “tão bêbada que dormiu um dia inteiro”. O alfaiate Joaquim informou que naquelas ocasiões iam vasilhas de cachaça para a casa de Rita, mas não soube precisar se a bebida era para ela ou para os demais presentes. Para Isabel, no momento da cura de sua irmã, a acusada “não estava em seu juízo perfeito, porque a esse tempo estava bebendo com os outros aguardente [...] que lhe tirava todo o acordo”.¹⁵⁰

O uso de bebidas alcoólicas nos calundus era bastante comum, aparecendo com frequência nas denúncias sobre tais cerimônias. Assim, a menção ao uso de cachaça pela preta Rita não é nada excepcional. Mas desperta atenção o fato das testemunhas terem destacado o

¹⁴⁸ ANTT, TSO/IL, *Processo n.º 11.853*, fl. 13v-15v.

¹⁴⁹ *Ibid.*, fl. 19.

¹⁵⁰ *Ibid.*, fl. 14, 15, 16, 18.

elevado grau de embriaguez da curadora naquelas ocasiões, o que não ocorre nas denúncias contra as outras calundzeiras deste tópico.

Na segunda diligência, acerca do procedimento, vida e costumes de Rita, foram ouvidas mais oito testemunhas: sete homens e uma mulher, sendo cinco brancos e três pardos. Quatro depoentes se manifestaram de forma favorável à acusada, atestando seu comportamento enquanto boa cristã e seguidora da doutrina da Igreja. Segundo o agricultor Miguel Leal, a delata “ouvia missa, rezava e tinha imagens de santos [...] com asseio”. Para ele, Rita não era feiticeira, pois curava apenas com ervas, como fizera a um seu cativo que se queixava de um dor no joelho, “porque repetindo ao mesmo enfermo depois de um ano a tal dor, ele andou procurando umas ervas para se curar, dizendo que eram as com que a dita Rita tinha curado”. Opinião semelhante a de Serafim Gonçalves Vieira, que a via assistir missa na ermida de seus pais e cumprir os preceitos da quaresma, trazendo ainda ao pescoço um rosário de Nossa Senhora. O pardo forro Manuel da Assunção também confirmou o bom procedimento da curadora: portava um rosário, ouvia missa e saudava as pessoas com palavras cristãs. Segundo ele, Rita curava apenas com ervas naturais, pois assim tratara a quebra-dura de seu escravizado. Notou, porém, um comportamento estranho: ela deixava uma imagem sacra virada com o rosto para a parede. Mas, em sua opinião, isso não desabonava o bom procedimento da curadora.¹⁵¹

Outro a depor em favor de Rita foi o agricultor português Domingos Ferreira da Silva, dono das terras em que ela vivia, no Turvo, no momento daquela diligência. Era o local onde Rita plantava alguns alimentos para sua subsistência, mercê que Domingos lhe concedera “por ser ela uma pobre e doente de uma perna”. O reinol conhecia a acusada há cerca de quatro anos e informou que ela vivia no seu rancho com recolhimento e sem barulho algum, falava sempre em Deus, respondia com saudações católicas e cumpria anualmente os preceitos da quaresma, indo algumas vezes à própria capela de Santa Ana dos Ferros, apesar da sua velhice e enfermidade.¹⁵²

A última inquirição, realizada entre fins de 1798 e início de 1799, tratou apenas da credibilidade das testemunhas que depuseram na primeira diligência. Os cinco homens brancos e casados convocados pelo vigário confirmaram o crédito e bom procedimento dos primeiros depoentes. Além disso, não apontaram a existência de qualquer inimizade ou ódio entre as

¹⁵¹ ANTT, TSO/IL, *Processo n.º 11.853*, fl. 38v, 40, 41.

¹⁵² *Ibid.*, fl. 39-39v.

testemunhas e a acusada. Assim, o vigário se certificava, conforme requerido pelo inquisidor, da veracidade dos testemunhos contra a preta Rita.¹⁵³

Os papéis das três diligências chegaram às mãos do promotor fiscal em 14 de outubro de 1799. Este é o último registro que temos do caso. Assim como muitas outras denúncias de feitiçaria ou superstição, a acusação contra a preta Rita não prosperou. Mas neste caso, diante das fartas evidências contra a acusada, uma calundzeira que amotinava muitos fregueses nas imediações de Santa Ana dos Ferros, sobressai uma nova postura do tribunal, decorrente da alteração do regimento inquisitorial que distinguiu feitiçaria da heresia, retirando da alçada do Santo Ofício a autoridade sobre as práticas mágicas, até então consideradas diabólicas. A mudança na legislação, que reflete o avanço do processo de secularização a partir especialmente do último quartel do século XVIII, irá também impactar no imaginário popular sobre a feitiçaria, tal como se observa no sumário policial contra a preta Rita. Tivesse a denúncia ocorrido três ou quatro décadas mais cedo, provavelmente o destino da nossa curadora seria bem diferente, se juntando, quiçá, àquela outra preta forra e calundzeira das partes de Sabará, degredada para sempre das Minas.

Quatro africanas e uma crioula: cinco mulheres pretas que despertaram de alguma forma a atenção dos agentes do Santo Ofício. Vivendo em diferentes regiões e em épocas mais ou menos distantes, compartilhavam além da cor e da experiência da escravidão o fato de terem sido apontadas como feiticeiras. As quatro libertas eram também calundzeiras e atuavam como importantes lideranças religiosas nas localidades onde residiam. A única escravizada deste capítulo não parece ter se envolvido com ritos e cerimônias religiosas, mas sabia da importância das práticas mágicas no contexto daquela sociedade colonial escravista. No geral, todas foram mais ou menos perseguidas por vizinhos, conhecidos, parentes e até mesmo familiares, além das autoridades religiosas e civis da época. E sofreram, em menor ou maior escala, as várias violências resultantes dessa perseguição. Rita deu “sorte” por exercer suas práticas curativas ilícitas no findar do século XVIII: vivenciou uma lenta mudança dos tempos, com o declínio dos processos institucionais religiosos de repressão à feitiçaria.

Mas as histórias dessas mulheres pretas não as unificam apenas nas agruras e tragédias que enfrentaram, como também nas interessantes estratégias adotadas para a sua libertação e o

¹⁵³ ANTT, TSO/IL, *Processo n.º 11.853*, fl. 26-31. A convocação exclusiva de homens brancos na diligência referente ao crédito das testemunhas corrobora a ideia de Jaime Gouveia sobre o descrédito do depoimento feminino nesse tipo de procedimento investigatório. Conforme o autor, a mulher não era reconhecida como “idônea e credível para servir como testemunha nas inquirições sobre o crédito do acusado e da acusante”. GOUVEIA, Jaime. *Costelas de Adão*, p. 228.

reordenamento, ainda que sempre precário e instável, das relações de poder. E foi por meio dessas estratégias que obtiveram suas alforrias, adquiriram escravizados/as, joias, roupas, casas, utensílios diversos e o reconhecimento entre os seus pares.

Assim, se a feitiçaria as condenava, o seu uso, fosse real ou fingido, também as recolocava como agentes e protagonistas naquelas Minas. E foi por meio desse entendimento que conseguiram sobreviver às diversas ameaças, castigos, torturas e punições, para desespero de muitos senhores e senhoras, vítimas preferenciais dos feitiços das escravizadas e libertas. Evidentemente, tratava-se sempre de um precário equilíbrio, como temos destacado ao longo desse trabalho, onde medo e violência se imbricavam e contrabalanceavam o tempo todo. Coube também àquelas mulheres a análise estratégica das suas condições materiais bem como das relações de poder que as perpassavam, imprescindíveis para o exercício de suas práticas mágicas e as ameaças que, direta ou indiretamente, representavam.

AFINAL, AONDE CHEGAMOS?

Algumas considerações finais sobre gênero, raça e escravidão nas Minas Gerais colonial

Mulheres pretas ou mestiças, africanas, crioulas ou mestiças, escravizadas ou forras: estas eram as agentes acusadas de feitiçaria nas Minas Gerais colonial. Tidas, havidas e infamadas por feiticeiras, foram perseguidas pelos colonos e pelas instituições eclesiásticas e inquisitorial durante quase todo o século XVIII e início do XIX, acompanhando o processo de ocupação e desenvolvimento da capitania mineira, marcado por uma economia mineradora e agrícola, pela nucleação urbana, controle político-administrativo, forte crescimento demográfico, assim como pela importação de milhares de africanos e africanas escravizadas. Nesse sentido, as dinâmicas econômicas e sociais desenvolvidas na região, com a expansão das atividades econômicas urbanas, como o comércio e a prestação de variados serviços, propiciaram o surgimento de uma ampla camada de negras libertas ou livres que se tornaram com o tempo um importante segmento populacional das Minas, conforme tem sido amplamente apontado pela demografia histórica bem como pelos estudos da escravidão colonial.

À expansão econômica e populacional da capitania sobreveio todo o aparato estatal e eclesiástico de controle social e moral dos colonos. O crescimento da Igreja nas Minas, com a criação de centenas de capelas e igrejas, o estabelecimento de paróquias, a chegada de inúmeros clérigos e a designação de funcionários e autoridades religiosas, integrou o processo de domínio sobre os corpos e almas. Num momento em que o debate jurídico-teológico no Reino sobre a feitiçaria e sua intrínseca relação com o diabo se tornava dominante, passando a nortear as ações de repressão no âmbito das instituições diocesanas e do Tribunal do Santo Ofício da Inquisição. E ao mesmo tempo em que o imaginário coletivo sobre as feiticeiras e feiticeiros incorporava a associação dos indivíduos de tez preta, provenientes de diversas regiões africanas, às forças malignas e contrárias à Santa Fé Cristã, encontrando terreno bastante fértil em terras coloniais, especialmente nas Minas.

Em nosso estudo sobre a relação entre as mulheres negras e a feitiçaria, partimos de um duplo olhar sobre as práticas, reais ou imaginárias, bem como as suas praticantes. De um lado encontram-se as práticas, relatadas quase sempre por terceiros na condição jurídica de testemunhas: são os denunciantes. Do outro, temos as autoras, as acusadas. São os denunciantes que se incomodavam diante de alguns comportamentos de determinados agentes ou se sentiam obrigados a delatar às autoridades os delitos que consideravam relevantes. Não era, contudo,

um movimento simplesmente espontâneo. Os aparatos eclesiásticos e inquisitoriais fomentavam as denúncias, incentivando, convencendo ou coagindo os fiéis para que descarregassem suas consciências e alcançassem a salvação de suas almas. E havia instrumentos para que os cristãos pudessem cumprir com seus deveres: confissões, visitas, correspondências e denúncias “secretas”.

No entanto, nenhum instrumento serviria se não houvesse a cooperação dos colonos, parte fundamental da engrenagem de repressão religiosa característica daqueles tempos. Se as práticas eram reveladas pelos acusadores, conhecê-los se torna imprescindível ao esforço de compreensão das práticas mágicas e suas agentes. E agora sabemos quem eram os delatores dos feiticeiros e feiticeiras das Minas: homens brancos, livres e originários do Reino. Os indícios já existiam, mas agora temos dados concretos sobre o perfil desses indivíduos, o que ilumina as tensões e conflitos sociais presentes na capitania mineira durante o período colonial.

Do outro lado temos as mulheres negras acusadas de uma série de delitos mágicos, associados quase sempre à feitiçaria. Não podemos esquecer que se tratavam geralmente de acusações e não confissões ou vereditos, ao menos na maioria dos documentos históricos que analisamos. De modo geral, exceto quando foram processadas ou recorreram de suas sentenças primárias ao Juízo Eclesiástico, as pretas e mestiças denunciadas não foram ouvidas. Contudo, não bastava somente comparecer perante uma autoridade eclesiástica ou inquisitorial para incriminar alguém. Ainda que o rito processual das devassas em nada se assemelhe ao que entendemos atualmente como processo judicial, havia uma série de instrumentos normativos que regulavam os depoimentos. Daí muitas acusações não terem sido levadas adiante por descrédito, ódio, inimizade ou relação de parentesco entre denunciante e denunciado.

Ainda que diversas acusações tenham sido infundadas, a maior parte das práticas não surgiu simplesmente do imaginário dos denunciantes. Muitas delas eram comuns a outras partes da Colônia e do vasto império português, sendo também compartilhadas pelos colonos europeus. Não temos qualquer dúvida sobre a existência de numerosos ritos e crenças mágico-religiosas nas Minas Gerais. O maior problema das práticas mágicas não é a incerteza sobre a sua realidade histórica, mas o seu profundo imbricamento às representações cristãs sobre a feitiçaria, atreladas ao maligno, ao diabo do universo católico.

Nesse sentido, desembaraçar práticas mágicas e feitiçaria ainda constitui um dos maiores desafios da historiografia sobre o tema, tendo em vista o complexo processo de identificação e classificação de crenças e ritos estranhos à doutrina cristã a partir de uma representação profundamente racista, classista e misógina, que infelizmente continua se

reproduzindo nos dias de hoje e notoriamente no estudo do passado histórico. Daí o fato de usarmos, ao longo desse trabalho, os termos “práticas mágicas” e “feitiçaria” de forma indistinta, dadas as dificuldades de sua separação.

A partir do momento em que eram denunciadas, as práticas eram enquadradas no universo simbólico-cultural cristão e se tornavam feitiçaria. Mas ao retornarem para as suas praticantes, nas ocasiões em que foram punidas, elas de alguma forma se desintegravam, num processo extremamente violento de colonização cultural dos corpos. A metáfora do “intricado jogo de espelhos” usada por Laura de Mello e Souza, ainda que sob outras perspectivas e premissas teóricas, para explicar a demonização das “práticas sexuais constitutivas do universo cultural africano”,¹ parece se aplicar perfeitamente à análise do processo que resultou na construção da feitiçaria enquanto um comportamento condenável, obscuro e perverso das mulheres pretas.

Porém, como temos insistido, havia também o lado das agentes e de suas práticas. As mulheres pretas ou mestiças, fossem libertas ou escravizadas, lançaram mão de conhecimentos e ritos mágicos como mecanismos ambíguos e coexistentes de adaptação bem como resistência às formas de escravismo implementadas na capitania mineira, tal como nos aponta Dick Geary. As negras “feiticeiras” descobriram as inúmeras possibilidades de uso das práticas mágicas como instrumentos concretos de reordenamento das relações de poder, conquista de afetos, indução de vontades, sobrevivência econômica, proteção e mobilidade social. Por esse viés, as práticas mágicas passam a ser compreendidas não apenas por meio de seu significado simbólico-religioso, mas também, e, principalmente, por suas finalidades concretas no cotidiano daquelas mulheres. Dessa forma, os feitiços das negras escravizadas ou libertas assumem um outro sentido no âmbito das relações de poder, abrindo novas possibilidades de análise histórica para além da encruzilhada da origem e mestiçagem, adaptação e resistência, definida pelos debates historiográficos realizados nas últimas décadas.

E não podemos nos esquecer jamais das inúmeras violências presentes no processo colonial de escravização das mulheres negras. Reconhecemos que não se tratava de um sistema inerte e inflexível. Os novos estudos sobre a escravidão reconstituíram a sua historicidade, dando vida e protagonismo aos sujeitos históricos. Até porque não é possível imaginar um sistema econômico, político e social tão longo sem mecanismos de adaptação a diferentes realidades e contextos históricos. Mas isso não apaga o caráter profundamente violento das relações sociais escravistas no mundo colonial. As mulheres negras foram infamadas,

¹ SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*, p. 260.

perseguidas, presas, torturadas, degredadas e violentadas das mais diversas formas. A persistência e obstinação de boa parte dessas mulheres revelam justamente a dureza e a crueldade das relações de poder instituídas na capitania mineira. As histórias de Teresa Rodrigues, Quitéria Courá, Luzia Pinta e Luzia da Silva Soares, entre tantas outras, revelam as inúmeras violências a que essas mulheres negras estavam sujeitas.

“Tidas e havidas por feiticeiras”: assim foram chamadas muitas mulheres pretas ou mestiças na capitania mineira ao longo do século XVIII e início do XIX. Trata-se de uma repetição com valor enfático, ou seja, tais agentes eram vistas e consideradas publicamente como detentoras de conhecimentos mágicos ilícitos. Elas se comunicavam e estabeleciam intercursos sexuais com o diabo, que as concedia em troca poderes sobrenaturais contra os senhores. Mas afinal, por que as feiticeiras eram mulheres negras? A resposta não é tão simples, mas o caminho para encontrá-la pode estar na própria descrição dessas agentes: eram MULHERES, PRETAS, MESTIÇAS, ESCRAVIZADAS e LIBERTAS.

REFERÊNCIAS

a) Fontes Manuscritas

I. *Arquivo Arquiocesano de Belo Horizonte (AABH), Belo Horizonte/MG, Brasil:*

Visitas Pastorais, Paróquia de Sabará, 1734.

II. *Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana (AEAM), Mariana/MG, Brasil:*

Devassas 1721-1735

Devassas 1722-1723

Devassas 1722-1723(1º)

Devassas 1726

Devassas 1726-1743

Devassas 1727-1748

Devassas 1730(1º)

Devassas 1730(2º)

Devassas 1730-1731(1º)

Devassas 1730-1731(2º)

Devassas 1730-1731(3º)

Devassas 1731(1º)

Devassas 1731(2º)

Devassas 1731(3º)

Devassas 1733(1º)

Devassas 1733(2º)

Devassas 1733(3º)

Devassas 1733(4º)

Devassas 1733(5º)

Devassas 1733-1734

Devassas 1734(1º)

Devassas 1734(2º)

Devassas 1737-1738

Devassas 1742-1743

Devassas 1742-1794

Devassas 1743

Devassas 1748

Devassas 1748-1750

Devassas 1750-1753

Devassas 1752-1760

Devassas 1754

Devassas 1764-1769

Devassas 1776-1788

Devassas 1800

Devassas 1821

Devassas W-02

Devassas Z-1

Devassas Z-2

Devassas Z-3

Devassas Z-4

Devassas Z-5

Devassas Z-6

Devassas Z-7

Devassas Z-8

Devassas Z-9

Devassas Z-10

Devassas Z-11

Devassas Z-12

Devassas Z-13

Devassas Z-14

Devassas, Resíduos, cx. 30, doc. 13, 22, 23, 24

Devassas, Resíduos, cx. 30, doc. avulso, Visita à freguesia de Carijós e Borda do Campo, 1757

Juízo Eclesiástico 1736-1747

Juízo Eclesiástico 1740-1749

Juízo Eclesiástico 1748-1765

Juízo Eclesiástico 1765-1784

Juízo Eclesiástico 1784-1830

Juízo Eclesiástico, Resíduos, cx. 29A

Livro L-1, Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, Casa Branca (Glaura), 1739-1805

Livro L-23, Irmandade do Rosário dos Pretos de Itabira do Campo, 1745-1820

Processo n.º 4.457, Antônio Martins Ferreira

III. *Arquivo Histórico do Museu da Inconfidência (AHMI), Ouro Preto/MG, Brasil:*

Devassa por feitiçaria, cx. 449, doc. 9470, ofício 1º, 1791

IV. *Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), Lisboa, Portugal:*

Tribunal do Santo Ofício/Inquisição de Lisboa (TSO/IL):

Autos da Fé 1563-1778, Listas ou Notícias 1563-1750, Lista das pessoas, que saíram, condenações, que tiveram, e sentenças, que se leram no Auto público da Fé, que se celebrou na Igreja do Convento de S. Domingos desta Cidade de Lisboa em 21 de junho de 1744

Caderno do Promotor n.º 73, Livro 267

Caderno do Promotor n.º 88, Livro 281

Caderno do Promotor n.º 91, Livro 284

Caderno do Promotor n.º 97, Livro 290

Caderno do Promotor n.º 102, Livro 295

Caderno do Promotor n.º 104, Livro 296
Caderno do Promotor n.º 105, Livro 297
Caderno do Promotor n.º 106, Livro 298
Caderno do Promotor n.º 107, Livro 299
Caderno do Promotor n.º 108, Livro 300
Caderno do Promotor n.º 109, Livro 301
Caderno do Promotor n.º 110, Livro 302
Caderno do Promotor n.º 112, Livro 304
Caderno do Promotor n.º 113, Livro 305
Caderno do Promotor n.º 114, Livro 306
Caderno do Promotor n.º 115, Livro 307
Caderno do Promotor n.º 116, Livro 308
Caderno do Promotor n.º 117, Livro 309
Caderno do Promotor n.º 120, Livro 312
Caderno do Promotor n.º 121, Livro 313
Caderno do Promotor n.º 124, Livro 818
Caderno do Promotor n.º 125, Livro 315
Caderno do Promotor n.º 126, Livro 316
Caderno do Promotor n.º 128, Livro 317
Caderno do Promotor n.º 129, Livro 318
Caderno do Promotor n.º 130, Livro 319
Caderno do Promotor n.º 131, Livro 320
Caderno do Promotor n.º 134, Livro 322
Caderno do Promotor n.º 1731-1739, Livro 324
Documentação Dispersa, cx. 1576, doc. 13551
Documentação Dispersa, cx. 1578, doc. 13690
Documentação Dispersa, cx. 1581, doc. 13932

Documentação Dispersa, cx. 1585, doc. 14183

Documentação Dispersa, cx. 1588, doc. 14338

Documentação Dispersa, cx. 1591, doc. 14539, 14584

Documentação Dispersa, cx. 1593, doc. 14639

Documentação Dispersa, cx. 1594, doc. 14685, 14721, 14722

Documentação Dispersa, cx. 1595, doc. 14742, 14760, 14763, 14795, 14796, 14800, 14807, 14809, 14810, 14818, 14831, 14836

Documentação Dispersa, cx. 1596, doc. 14887

Documentação Dispersa, cx. 1600, doc. 15042

Documentação Dispersa, cx. 1604, doc. 15136, 15138

Documentação Dispersa, cx. 1605, doc. 15178, 15200

Documentação Dispersa, cx. 1611, doc. 15442

Documentação Dispersa, cx. 1612, doc. 15533, 15551

Documentação Dispersa, cx. 1615, doc. 15823

Documentação Dispersa, cx. 1616, doc. 15843

Documentação Dispersa, cx. 1618, doc. 15987, 15989

Documentação Dispersa, cx. 1624, doc. 16393

Documentação Dispersa, cx. 1628, doc. 16653, 16698

Documentação Dispersa, cx. 1629, doc. 16710, 16711, 16734, 16753

Documentação Dispersa, cx. 1630, doc. 16807, 16813, 16814, 16829

Documentação Dispersa, cx. 1634, doc. 16919

Documentação Dispersa, cx. 1635, doc. 16954

Documentação Dispersa, cx. 1636, doc. 16985

Documentação Dispersa, cx. 1640, doc. 17095, 17096

Documentação Dispersa, cx. 1641, doc. 17219, 17230, 17238

Documentação Dispersa, cx. 1643, doc. 17458

Documentação Dispersa, cx. 1644, doc. 17587

Documentação Dispersa, cx. 1646, doc. 17736

Documentação Dispersa, cx. 1649, doc. 17851

Documentação Dispersa, cx. 1650, doc. 17922

Documentação Dispersa, cx. s/n, doc. 13496, 14723, 15484

Processo n.º 252, Luzia Pinta

Processo n.º 1.551, Auto de corpo de delito e cópia de sumário de uma diligência

Processo n.º 5.630, Jacinto

Processo n.º 6.682, Pedro Teixeira

Processo n.º 6.699, Matias Carneiro

Processo n.º 9.738, Antónia Maria

Processo n.º 11.163, Luzia da Silva Soares

Processo n.º 11.853, Sumário contra a preta chamada Rita de nação de Minas moradora no lugar do Roberto, comarca de Vila Rica

Processo n.º 13.378, Denúncia contra Inácia dos Santos

Tribunal do Santo Ofício/Inquisição de Évora (TSO/IE):

Caderno do Promotor n.º 70, Livro 271

V. Arquivo Público Mineiro (APM), Belo Horizonte/MG, Brasil:

CMOP, *Lista dos mineiros da freguesia de Itabira do Campo, com o número de escravos que os auxiliam e lista das vendas, com o nome de escravas e pretas forras*, 08/03/1758, cx. 35, doc. 26

CMOP, *Lista das vendas da freguesia de Itabira do Campo em anexo, nomes de pretas forras e escravos*, 02/01/1758, cx. 35, doc. 04

b) Fontes Impressas

ANTONIL, André João. *Cultura e opulência do Brasil* [1711]. 3. ed. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1982.

BENCI, Jorge. *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos* [1705]. São Paulo: Grijalbo, 1977.

BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário português, e latino, áulico, anatômico, arquitetônico, bélico, botânico...*: autorizado com exemplos dos melhores escritores portugueses, e latinos; e oferecido a El Rei de Portugal D. João V. Coimbra, Colégio das Artes da Companhia de Jesus: Lisboa, Oficina de Pascoal da Silva, 1712-1728. 8 v.

COUSTOS, John. *The sufferings of John Coustos, for free-masonry, and for his refusing to turn Roman Catholic, in the Inquisition of Lisbon; where he was sentenc'd, during four years, to the galley*. Londres: W. Strahan, 1746.

FURTADO, Júnia Ferreira (org.); FERREIRA, Luís Gomes. *Erário mineral*. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, Centro de Estudos Históricos e Culturais; Rio de Janeiro: Fundação Oswaldo Cruz, 2022.

INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO BRASILEIRO. Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal, ordenado por mandado do ilustríssimo e reverendíssimo senhor Bispo dom Francisco de Castro, Inquisidor-Geral do Conselho de Estado de Sua Majestade – 1640. *Revista IHGB*, Rio de Janeiro, ano 157, nº 392, p. 693-883, jul./set. 1996.

JULIÃO, Carlos. *Riscos illuminados de figurinhos de brancos e negros dos uzos do Rio de Janeiro e Serro do Frio*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1960.

LAPA, José Roberto do Amaral (org.). *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará: 1763-1769*. Petrópolis: Vozes, 1978.

LITHGOW, William. *The totall discourse of the rare adventures & painefull peregrinations of long nineteen years travayles from Scotland to the most famous kingdomes in Europe, Asia and Affrica*. Londres: Nicholas Okes, 1632.

PEREIRA, Nuno Marques. *Compêndio narrativo do peregrino da América* [1728]. Rio de Janeiro: ABL, 1939. 2 v.

ROCHA, Manoel Ribeiro. *Ethiope resgatado, empenhado, sustentado, corrigido, instruído e libertado. Discurso theológico-jurídico em que se propõe o modo de comerciar, haver e possuir validamente, quanto a um e outro foro os pretos cativos africanos e as principais obrigações que concorrem a quem deles se servir*. Lisboa: Officina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno, 1758.

SAINT-HILAIRE, August. *Viagem pelas províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1975.

SILVA, Antonio de Moraes. *Diccionario da lingua portugueza composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e acrescentado por Antonio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro*. 1. ed. Lisboa: Simão Tadeu Ferreira, 1789. 2 v.

SPIX, Johann Baptist von; MARTIUS, Carl Friedrich Philipp von. *Viagem pelo Brasil* (1817-1820). Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2017. v. 1.

VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia: feitas e ordenadas pelo ilustríssimo e reverendíssimo D. Sebastião Monteiro da Vide* [1707]. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2007.

c) Bibliografia

ABREU, Jean Luiz Neves. *O corpo, a doença e a saúde: o saber médico luso-brasileiro no século XVIII*. 2006. 302 f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2006.

ASSIS, Angelo Adriano Faria de. *Macabeias da colônia: criptojudáismo feminino na Bahia*. São Paulo: Alameda, 2012.

_____. *Morrer mil vezes! As várias mortes de Ana Rodrigues, moradora na Bahia, condenada pela Inquisição*. *Revista M.*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 12, p. 318-330, jul./dez. 2021.

BACELLAR, Carlos de Almeida Prado. *Viver e sobreviver em uma vila colonial: Sorocaba, séculos XVIII e XIX*. São Paulo: Annablume, Fapesp, 2001.

BAINES, Stephen Grant. A fronteira Brasil-Guiana e os povos indígenas. *Revista de Estudos e Pesquisas*, FUNAI, Brasília, v. 1, n. 1, p. 65-98, jul. 2004.

BERGAD, Laird W. *Escravidão e história econômica: demografia de Minas Gerais, 1720-1880*. Bauru: EDUSC, 2004.

BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália – séculos XV-XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

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

_____. *Racismos: das Cruzadas ao século XX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

BORGES, Célia Maia. *Escravos e libertos nas irmandades do Rosário: devoção e solidariedade em Minas Gerais – séculos XVIII e XIX*. Juiz de Fora: Editora da UFJF, 2005.

BOSCHI, Caio César. As visitas diocesanas e a Inquisição na Colônia. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v.7, n. 14, p. 151-184, mar./ago. 1987.

BURKE, Peter. Abertura: a Nova História, seu passado e seu futuro. In: BURKE, Peter (org.). *A Escrita da História*. São Paulo: Unesp, 1992. p. 7-38.

CALAINHO, Daniela Buono. Africanos penitenciados pela Inquisição portuguesa. *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, n. 5/6, p. 47-63, 2004.

_____. *Agentes da fé: familiares da Inquisição portuguesa no Brasil Colonial*. Bauru: Edusc, 2006.

_____. *Metrópole das mandingas: religiosidade negra e Inquisição portuguesa no antigo regime*. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.

_____. *Morrer nos cárceres do Santo Ofício*. *Revista M.*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 12, p. 346-361, jul./dez. 2021.

CAMILO, Débora Cristina de Gonzaga. *As donas da rua: comerciantes de ascendência africana em Vila Rica e Mariana (1720-1800)*. Ouro Preto: Editora UFOP, 2015.

CAMPOS, Pedro Marcelo Pasche de. *Inquisição, magia e sociedade: Belém, 1763-1769*. 1995. 157 f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1995.

CANDIDO, Mariana P. O limite tênue entre liberdade e escravidão em Benguela durante a era do comércio transatlântico. *Afro-Ásia*, n. 47, p. 239-268, 2013. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/afro/a/Y9gzvRBrhkpTWNptDgcCJVL/?lang=pt#>>. Acesso em: 04 out. 2023.

CASTENAULT-L'ESTOILE, Charlotte de. *Páscoa Vieira diante da Inquisição: uma escrava entre Angola, Brasil e Portugal no século XVII*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

CARVALHO, Igor Guedes de. *Lavras enfeitiçadas – curadores, benzedores, adivinhos e feiticeiros nas Minas setecentistas*. 2013. 120 f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2013.

CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. *Índios cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1769)*. 2005. 407 f. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005.

CERCEAU NETTO, Rangel. *Um em casa de outro: concubinato, família e mestiçagem na comarca do Rio das Velhas (1720-1780)*.

CORBY, Isabela. Minas setecentista, inquisição e denúncias de feitiçaria: os cadernos do promotor por uma perspectiva histórico-jurídica (1700-1774). *Contraponto – Revista do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História do Brasil da UFPI*. Teresina, v. 9, n. 1, p. 93-115, jan./jun. 2020.

COSTA, Ana Paula Pereira da. Mobilidade, compadrio e clientela no Antigo Regime: interações entre escravas, forras e elites na Comarca de Vila Rica, século XVIII. *Anos 90*, Porto Alegre, v. 26, p. 1-18, 2019.

COSTA, Antônio Gilberto *et al.* *Cartografia das Minas Gerais: da capitania à província*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.

COSTA, Iraci del Nero da. Vila Rica: casamentos (1727-1826). In: LUNA, Francisco Vidal; COSTA, Iraci del Nero da; KLEIN, Herbert S. *Escravidão em São Paulo e Minas Gerais*. São Paulo: EDUSP, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2009. p. 595-607.

DAIBERT JUNIOR, Robert. Luzia Pinta: experiências religiosas centro-africanas e Inquisição no século XVIII. *Religare*, v. 9, n. 1, p. 3-16, mar. 2012. Disponível em: <<https://www.periodicos.ufpb.br/index.php/religare/article/view/15802/9047>>. Acesso em: 15 jul. 2020.

DENICOURT, Jérémie. “Así nos tocó vivir”. Práctica de la comunidad y territorios de reciprocidad em la Sierra Mixe de Oaxaca, *TRACE*, n. 65, p. 23-36, jun. 2014.

DIEHL, Isadora Talita Lunardi. *Carijós, mulatas e bastardos: a administração indígena nos Campos de Viamão e na Vila de Curitiba durante o século XVIII*. 2016. 208 f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2016.

EDITORA MELHORAMENTOS. *Michaelis Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa*. Disponível em: <<https://michaelis.uol.com.br/>>. Acesso em: 02 out. 2023.

EVARISTO, Conceição. *Poemas de recordação e outros movimentos*. 3. ed. Rio de Janeiro: Malê, 2017.

FARIA, Sheila de Castro. *Sinhás pretas, damas mercadoras: as pretas minas nas cidades do Rio de Janeiro e de São João Del Rey (1700-1850)*. 2004. 278 f. Tese (Professor Titular) – Departamento de História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2004.

FEITLER, Bruno. Poder episcopal e ação inquisitorial no Brasil. In: VAINFAS, Ronaldo; FEITLER, Bruno; LIMA, Lana Lage da Gama (org.). *A inquisição em xeque: teses, controvérsias e estudos de caso*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2006. p. 33-45.

_____. A ação da Inquisição no Brasil: uma tentativa de análise. In: FURTADO, Júnia Ferreira; RESENDE, Maria Leônia Chaves de (org.). *Travessias inquisitoriais das Minas Gerais aos cárceres do Santo Ofício: diálogos e trânsitos religiosos no império luso-brasileiro (sécs. XVI-XVIII)*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013. p. 29-45.

FERNANDES, Neusa. *A Inquisição em Minas Gerais no século XVIII*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2000.

FIGUEIREDO, Betânia Gonçalves. *A arte de curar: cirurgiões, médicos, boticários e curandeiros no século XIX em Minas Gerais*. 2. ed. Brasília: CAPES; Belo Horizonte: Argumentum, 2008.

FIGUEIREDO, Luciano. *Barrocas famílias: vida familiar em Minas Gerais no século XVIII*. São Paulo: HUCITEC, 1997.

_____. *O avesso da memória: cotidiano de trabalho da mulher em Minas Gerais no século XVIII*. 2. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1999.

_____. *Peccata mundi: a “pequena inquisição” mineira e as devassas episcopais*. In: RESENDE, Maria Efigênia Lage de; VILLALTA, Luiz Carlos (org.). *História de Minas Gerais: as Minas setecentistas*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007. v. 2. p. 109-128.

_____. Mulheres nas Minas Gerais. In: DEL PRIORE, Mary (org.); PINSKY, Carla Bassanezi (coord. de textos). *História das mulheres no Brasil*. 10. ed. São Paulo: Contexto, 2013. p. 141-188.

_____; SOUSA, Ricardo Martins de. Segredos de Mariana: pesquisando a Inquisição mineira. *Acervo*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 1-18, jul./dez. 1987.

FLECK, Eliane Cristina Deckmann. A morte no centro da vida: reflexões sobre a cura e a não-cura nas reduções jesuítico-guaranis (1609-75). *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 3, p. 635-660, set./dez. 2004.

FONSECA, Cláudia Damasceno. *Arraiais e vilas d'el rei: espaço e poder nas Minas setecentistas*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2011.

FOUCAULT, Michel. *Las redes del poder*. Buenos Aires: Prometeo, 2014.

FRAGOSO, João. Efigênia Angola, Francisca Muniz forra parda, seus parceiros e senhores: freguesias rurais do Rio de Janeiro, século XVIII. Uma contribuição metodológica para a história colonial. *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 21, p. 74-106, dez. 2010.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 51. ed. São Paulo: Global, 2006.

FUENTE, Alejandro de la; GROSS, Ariela J. *Becoming free, becoming black: race, freedom, and law in Cuba, Virginia, and Louisiana*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.

FURTADO, Júnia Ferreira. *Chica da Silva e o contratador dos diamantes: o outro lado do mito*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. As mulheres nas Minas do ouro e dos diamantes. In: RESENDE, Maria Efigênia Lage de; VILLALTA, Luiz Carlos (org.). *História de Minas Gerais: as Minas setecentistas*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007. v. 2. p. 481-504.

_____. Doenças de africanos, doença africana: transformações da quijila, entre a África centro-ocidental e as Minas Gerais, Brasil, séculos XVII e XVIII. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, v. 30, p. 1-21, 2023.

GEARY, Dick. Accommodation and resistance: slaves in Brazil, 1780-1850. *Studia Historica: Historia Antigua*, v. 25, p. 577-594, 2007.

GINZBURG, Carlo. O inquisidor como antropólogo: uma analogia e as suas implicações. In: GINZBURG, Carlo; CASTELNUOVO, Enrico; PONI, Carlo. *A micro-história e outros ensaios*. Lisboa: Difel, 1989. p. 203-214.

_____. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

GODELIER, Maurice. Community, society, culture: three keys to understanding today's conflicted identities. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 16, n. 1, p. 1-11, mar. 2010.

GODOY, Silvana; GUEDES, Roberto. Filhos de brancos, bastardos e mamelucos em famílias mestiças (São Paulo, séculos XVI e XVII): notas. *Acervo*, v. 30, n. 1, p. 18-33, jan./jun. 2017.

GOMES, Veronica de Jesus. *Vício dos clérigos: a sodomia nas malhas do Tribunal do Santo Ofício de Lisboa*. 2010. 225 f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010.

GONÇALVES, Andréa Lisly. *As margens da liberdade: estudo sobre a prática de alforrias em Minas colonial e provincial*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2011.

GOUVEIA, Jaime Ricardo. Costelas de Adão: a desacreditação dos depoimentos femininos na Inquisição Portuguesa. *Mátria Digital*, n. 5, p. 221-247, nov. 2017/out. 2018. Disponível em: <<https://eg.uc.pt/bitstream/10316/45915/1/Costelas%20de%20Ad%c3%a3o.pdf>>. Acesso em: 08 ago. 2019.

GROSSI, Ramon Fernandes. *O medo na capitania do ouro: relações de poder e imaginário sobrenatural – século XVIII*. 1999. 162 f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1999.

_____. O caso de Ignácio Mina: tensões sociais e práticas “mágicas” nas Minas. *Varia História*, Belo Horizonte, n. 20, p. 118-131, mar. 1999.

_____. Uma leitura do viver nas Minas setecentistas a partir do imaginário da doença e da cura. *Episteme*, Porto Alegre, n. 19, p. 81-98, jul./dez. 2004.

GUEDES, Roberto. *Egressos do cativo: trabalho, família, aliança e mobilidade social (Porto Feliz, São Paulo, c.1798-c.1850)*. Rio de Janeiro: Mauad X; FAPERJ, 2008.

_____. Senhoras pretas forras, seus escravos negros, seus forros mulatos e parentes sem qualidades de cor: uma história de racismo ou de escravidão? (Rio de Janeiro no limiar do século XVIII). In: DEMETRIO, Denise Vieira; SANTIROCCHI, Ítalo; GUEDES, Roberto (org.). *Doze capítulos sobre escravizar gente e governar escravos: Brasil e Angola – séculos XVII-XIX*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2017. p. 17-50.

_____; SOARES, Márcio de Sousa. Tensões, comportamentos e hábitos de consumo na sociedade senhorial da América portuguesa. In: FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima (org.). *O Brasil colonial 1720-1821*. v. 3. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014. p. 523-594.

JESUS, Nauk Maria de. *Saúde e doença: práticas de cura no centro da América do Sul (1727-1808)*. 2001. 183 f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, 2001.

KANANOJA, Kalle. *Central African Identities and Religiosity in Colonial Minas Gerais*. 2012. 312 f. Thesis (Doctorate in History) – Department of History, Åbo Akademi University, Turku, Finland, 2012.

KLEIN, Herbert S. A experiência afro-americana numa perspectiva comparativa: a situação atual do debate sobre a escravidão nas Américas. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 45, p. 95-121, 2012.

KOWALSKI, Fernando Marcel. As possibilidades da semântica na análise histórica: ilegitimidade e bastardia no Brasil colônia. *Revista Vernáculo*, n. 11/12/13, p. 61-70, 2004.

LACERDA, Antônio Henrique Duarte. *Negócios de Minas: família, fortuna, poder e redes de sociabilidades nas Minas Gerais – a família Ferreira Armonde (1751-1850)*. 2010. 504 f. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010.

LAHON, Didier. Inquisição, pacto com o demônio e “magia” africana em Lisboa no século XVIII. *Topoi*, v. 5, n. 8, p. 9-70, jan./jun. 2004.

LARA, Silvia Hunold. *Campos da violência: escravos e senhores na capitania do Rio de Janeiro, 1750-1808*. 2. ed. Campinas: UNICAMP/IFCH/CECULT, 2023.

_____. *Fragmentos setecentistas: escravidão, cultura e poder na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

LEWKOWICZ, Ida. Concubinato e casamento nas Minas Setecentistas. In: RESENDE, Maria Efigênia Lage de; VILLALTA, Luiz Carlos (org.). *História de Minas Gerais: as Minas setecentistas*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007. v. 2. p. 531-547.

LIBBY, Douglas Cole. As populações escravas das Minas Setecentistas: um balanço preliminar. In: RESENDE, Maria Efigênia Lage de; VILLALTA, Luiz Carlos (org.). *História de Minas Gerais: as Minas setecentistas*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007. v. 1. p. 407-438.

LIMA, Douglas. *A polissemia das alforrias: significados e dinâmicas das libertações de escravos nas Minas Gerais setecentistas*. 2014. 156 f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2014.

LIMA, Lana Lage da Gama. O Tribunal do Santo Ofício da Inquisição: o suspeito é o culpado. *Revista de Sociologia e Política*, Curitiba, n. 13, p. 17-21, nov. 1999.

LOPES, Luiz Fernando Rodrigues. *Indignos de servir: os candidatos rejeitados pelo Santo Ofício português (1680-1780)*. 2018. 309 f. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal de Ouro Preto, Mariana, 2018.

LOZARES, Carlos. La teoría de redes sociales. *Papers*, n. 48, p. 103-126, 1996.

LUNA, Francisco Vidal; COSTA, Iraci del Nero da. Devassa nas Minas Gerais: do crime à punição. *Boletim do CEPEHIB*, São Paulo, n.3, p. 2-7, 1980.

_____. *Minas colonial: economia & sociedade*. São Paulo: Fundação Instituto de Pesquisas Econômicas; Livraria Pioneira, 1982.

_____. Algumas características do contingente de cativos em Minas Gerais. In: LUNA, Francisco Vidal; COSTA, Iraci del Nero da; KLEIN, Herbert S. *Escravidão em São Paulo e Minas Gerais*. São Paulo: EDUSP, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2009. p. 17-32.

MAIA, Moacir Rodrigo de Castro. Uma africana entre dois mundos. In: BAETA, Alenice; PILÓ, Henrique (org.). *Arêdes: recuperação ambiental e valorização de um sítio histórico-arqueológico*. Belo Horizonte: Orange Editorial, 2016. p. 198-217.

_____. *De reino traficante a povo traficado: a diáspora dos courás do golfo do Benim para Minas Gerais (América Portuguesa, 1715-1760)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2022.

MARCUSSI, Alexandre Almeida. *Cativeiro e cura: experiências religiosas da escravidão atlântica nos calundus de Luzia Pinta, séculos XVII-XVIII*. 2015. 510 f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

_____. Utopias centro-africanas: ressignificações da ancestralidade nos calundus da América portuguesa nos séculos XVII e XVIII. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 38, nº 79, p. 19-40, set./dez. 2018.

MATTOS, Yllan de. *A última Inquisição: os meios de ação e funcionamento da Inquisição no Grão-Pará pombalino (1763-1769)*. 2009. 233 f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2009.

MAXWELL, Kenneth. *A devassa da devassa: A Inconfidência Mineira, Brasil – Portugal, 1750-1808*. 5. ed. São Paulo, Paz e Terra, 2001.

MENDONÇA, Pollyanna Gouveia. *Sacrílegas famílias: conjugalidades clericais no bispado do Maranhão no século XVIII*. 2007. 168 f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2007.

MOREIRA, João Antônio Damasceno. *Feitiçaria e escravidão: as artes mágicas como mecanismo de resistência nas Minas Gerais (1700-1821)*. 2016. 146 f. Dissertação (Mestrado em História) – Departamento de Ciências Sociais, Políticas e Jurídicas, Universidade Federal de São João del-Rei, São João del-Rei, 2016.

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

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

_____. O calundu-angola de Luzia Pinta (Sabará - 1739). *Revista do Instituto de Arte e Cultura*, Ouro Preto, nº 1, p. 73-82, dez. 1994.

_____. *Bahia: inquisição e sociedade*. Salvador: EDUFBA, 2010.

NERY, Vanda Cunha Albieri. Rezas, crenças, simpatias e benzeções: costumes e tradições do ritual de cura pela fé. *Anais do XXIX Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação*, Brasília, p. 1-15, set. 2006. Disponível em: <<http://www.portcom.intercom.org.br/pdfs/120415399193864084132347838529996558992.pdf>>. Acesso em: 01 nov. 2023.

NICHOLSON, Linda. Interpretando o gênero. *Revista de Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 8, n. 2, p. 9-43, jan. 2000.

NOGUEIRA, André Luís Lima. *A fé no desvio: cultos africanos, demonização e perseguição religiosa – Minas Gerais, século XVIII*. 2004. 189 f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2004.

_____. *Entre cirurgiões, tambores e ervas: calunduzeiros e curadores ilegais em ação nas Minas Gerais (século XVIII)*. Rio de Janeiro: Garamond, 2016.

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

NOVINSKY, Anita. O tribunal da Inquisição em Portugal. *Revista da Universidade de São Paulo*, São Paulo, n. 5, p. 91-99, jun. 1987.

_____. *Cristãos novos na Bahia: a Inquisição no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.

_____. *Inquisição: prisioneiros do Brasil, séculos XVI a XIX*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2009.

OLIVEIRA, Alcilene Cavalcante. *A ação pastoral dos bispos da diocese de Mariana: mudanças e permanências (1748-1793)*. 2001. 240 f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.

OLIVEIRA, Irene Dias de. Saúde e doença na cosmovisão bantu. *Fragmentos Culturais*, Goiânia, v. 13, n. 1, p. 155-160, jan./fev. 2003.

PAIVA, Eduardo França. *Escravidão e universo cultural na Colônia: Minas Gerais, 1716-1789*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

_____. *Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII: estratégias de resistência através dos testamentos*. 3ed. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: PPGH-UFMG, 2009.

_____. *Dar nome ao novo: uma história lexical da Ibero-América entre os séculos XVI e XVIII (as dinâmicas de mestiçagens e o mundo do trabalho)*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição num país sem “caça às bruxas” – 1600-1774*. Lisboa: Notícias Editorial, 1997.

PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

PEREIRA, Larissa Freire. *Faces do Feitiço: os feiticeros e suas práticas mágicas nas Minas setecentistas (1748-1821)*. 2016. 232 f. Dissertação (Mestrado em História) – Departamento de Ciências Sociais, Políticas e Jurídicas, Universidade Federal de São João del-Rei, São João del-Rei, 2016.

PIERONI, Geraldo. Documentos e historiografia: uma trajetória da Inquisição – Portugal e Brasil Colonial. *Tuiuti: Ciência e Cultura*, Curitiba, n. 28, FCHLA 04, p. 187-206, mar. 2002.

PINHEIRO, Fernanda Domingos. *Em defesa da liberdade: libertos, coartados e livres de cor nos tribunais do Antigo Regime português (Mariana e Lisboa, 1720-1819)*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2018.

_____; MAIA, Ludmila de Souza. Cativas do corpo, libertas pelo trabalho: casos de mulheres de cor nas fronteiras entre escravidão e liberdade (Mariana, séculos XVIII e XIX). *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 50, e175011, 2017.

PIRES, Maria do Carmo. *Juízes e infratores: o Tribunal Eclesiástico do Bispado de Mariana (1748-1800)*. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: PPGH/UFMG; Fapemig, 2008.

PRAXEDES, Vanda Lucia. Mulheres forras, chefes de domicílio em Minas Gerais, Brasil (1770-1880). *The Latin Americanist*, v. 56 (4), p. 11-32, dez. 2012.

RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro*. 2. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940.

REGINALDO, Lucilene. *Os Rosários dos Angolas: irmandades de africanos e crioulos na Bahia Setecentista*. São Paulo: Alameda, 2011.

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

REIS, Liana Maria. *Crimes e escravos na capitania de todos os negros (Minas Gerais, 1720-1800)*. São Paulo: Hucitec, 2008.

REIS, Marcus Vinicius. *Descendentes de Eva: práticas mágico-religiosas e relações de gênero a partir da Primeira Visitação do Santo Ofício à América portuguesa (1591-1595)*. Curitiba: CRV, 2019.

RESENDE, Maria Leônia Chaves de. Minas Gerais *sub examine*: inventário das denúncias nos Cadernos do Promotor da Inquisição de Lisboa (século XVIII). In: FURTADO, Júnia Ferreira; RESENDE, Maria Leônia Chaves de (org.). *Travessias inquisitoriais das Minas Gerais aos cárceres do Santo Ofício: diálogos e trânsitos religiosos no império luso-brasileiro (sécs. XVI-XVIII)*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013. p. 415-475.

_____; SOUSA, Rafael José de. *Em nome do Santo Ofício: cartografia da Inquisição nas Minas Gerais*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015.

REZENDE, Rodrigo Castro. *As “Nossas Áfricas”*: população escrava e identidades africanas nas Minas setecentistas. 2006. 187 f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2006.

_____. *Crioulos e crioulizações em Minas Gerais: designações de cor e etnicidades nas Minas sete e oitocentistas*. 2013. 406 f. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2013.

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

ROCHA, Carolina. *O sabá do sertão: feiticeiras, demônios e jesuítas no Piauí colonial (1750-1758)*. Jundiaí: Paco Editorial, 2015.

RODRIGUES, Aldair Carlos. *Sociedade e Inquisição em Minas Colonial: os familiares do Santo Ofício (1711-1808)*. 2007. 229 f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

_____. Formação e atuação da rede de comissários do Santo Ofício em Minas colonial. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 29, n. 57, p. 145-164, 2009.

_____. Inquisição e sociedade: a formação da rede de familiares do Santo Ofício em Minas Gerais colonial (1711-1808). *Varia História*, Belo Horizonte, v. 26, n. 43, p. 197-216, jan./jun. 2010.

_____. *Poder eclesiástico e Inquisição no século XVIII luso-brasileiro: agentes, carreiras e mecanismos de promoção social*. 2012. 374 f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

_____. A Inquisição na comarca do Rio das Mortes: os agentes. In: FURTADO, Júnia Ferreira; RESENDE, Maria Leônia Chaves de (org.). *Travessias inquisitoriais das Minas Gerais aos cárceres do Santo Ofício: diálogos e trânsitos religiosos no império luso-brasileiro (sécs. XVI-XVIII)*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013. p. 105-127.

_____; MAIA, Moacir (org.). *Sacerdotisas voduns e rainhas do Rosário: Mulheres africanas e Inquisição em Minas Gerais (século XVIII)*. São Paulo: Chão Editora, 2023.

RODRIGUES, Flávio Carneiro. *Cadernos Históricos do Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana: Segunda coletânea das visitas pastorais do século XVIII no Bispado de Mariana*. Mariana: D. Viçoso, 2004. v. 2.

RUSSELL-WOOD, Anthony John R. *Escravos e libertos no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

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

SANSI, Roger. Feitiço e fetiche no Atlântico moderno. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 51, n. 1, p. 123-153, jan. 2008.

SANTOS, Gislene Aparecida dos. Selvagens, exóticos, demoníacos. Ideias e imagens sobre uma gente de cor preta. *Estudos afro-asiáticos*, Rio de Janeiro, ano 24, n. 2, p. 275-289, 2002.

SANTOS, Patrícia Ferreira dos. O Tribunal Eclesiástico à época de Dom Frei Manuel da Cruz: a afirmação da jurisdição episcopal (1748-1764). In: FURTADO, Júnia Ferreira; RESENDE, Maria Leônia Chaves de (org.). *Travessias inquisitoriais das Minas Gerais aos cárceres do Santo Ofício: diálogos e trânsitos religiosos no império luso-brasileiro (sécs. XVI-XVIII)*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013. p. 47-77.

SANTOS, Vanicléia Silva. *As bolsas de mandinga no espaço Atlântico: século XVIII*. 2008. 256 f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

SCHWARTZ, Stuart. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação e Realidade*, Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 71-99, jul./dez. 1995.

SHARPE, Jim. A História vista de baixo. In: BURKE, Peter (org.). *A Escrita da História*. São Paulo: Unesp, 1992. p. 39-63.

SILVA, Marco Antônio Nunes da. *O Brasil holandês nos cadernos do Promotor: Inquisição de Lisboa, século XVII*. 2003. 407 f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.

SILVA, Rosa da Cruz e. Benguela e o Brasil no final do século XVIII: relações comerciais e políticas. In: PANTOJA, Selma; SARAIVA, José Flávio Sombra (org.). *Angola e Brasil nas rotas do Atlântico Sul*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999. p. 127-142.

SILVEIRA, Marco Antônio. *O universo do indistinto: Estado e sociedade nas Minas setecentistas (1735-1808)*. São Paulo: Hucitec, 1997.

SIQUEIRA, Sonia Aparecida de. *A inquisição portuguesa e a sociedade colonial*. São Paulo: Ática, 1978.

SOARES, Franquelim Neiva. Medicina popular e feitiçaria nas visitas da Arquidiocese de Braga nos séculos XVI e XVII. *Revista de Guimarães*, n. 103, p. 67-97, 1993.

SOARES, Márcio de Sousa. Médicos e mezinheiros na Corte Imperial: uma herança colonial. *História, Ciências, Saúde — Manguinhos*, v. VIII (2), p. 407-438, jul./ago. 2001.

_____. Cirurgiões negros: saberes africanos sobre o corpo e as doenças nas ruas do Rio de Janeiro durante a primeira metade do século XIX. *Locus: revista de História, Juiz de Fora*, v. 8, n. 2, p. 43-58, 2002.

_____. *A remissão do cativo: a dádiva da alforria e o governo dos escravos nos Campos dos Goitacases, 1750-1830*. Rio de Janeiro: Apicuri, 2009.

SOUSA, Giulliano Gloria de. *Minas do ouro e do feitiço: negros curandeiros e feiticeiros em Minas Gerais, 1748-1800*. Rio de Janeiro: Multifoco, 2018.

_____. Uma preta forra e calunduzeira nos Cadernos do Promotor: Maria Gonçalves Vieira, escravidão e universo cultural em Minas Gerais (1717-1812). RESENDE, Maria Leônia Chaves de; ASSIS, Angelo Adriano Faria de (org.). *Pecatta Mundi: estudos inquisitoriais nas travessias entre Minas Gerais e Portugal*. Rio de Janeiro: Autografia, 2021. p. 43-71.

SOUZA, Alexandre Rodrigues de. *A prostituição em Minas Gerais no século XVIII: “mulheres públicas, moralidade e sociedade*. 2018. 239 f. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2018.

SOUZA, Giselly Kristina Muniz de. *Mandingueiros nas Minas: travessias e trânsitos culturais (1724-1805)*. 2018. 133 f. Dissertação (Mestrado em História) – Departamento de Ciências Sociais, Políticas e Jurídicas, Universidade Federal de São João del-Rei, São João del-Rei, 2018.

SOUZA, Grayce Mayre Bonfim. *Para remédio das almas: comissários, qualificadores e notários da Inquisição Portuguesa na Bahia (1692-1804)*. 2009. 259 f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2009.

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

_____. As devassas eclesiásticas da Arquidiocese de Mariana: fonte primária para a história das mentalidades. In: *Norma e conflito: aspectos da história de Minas no século XVIII*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999. p. 19-29.

_____. Revisitando o calundu. In: GORENSTEIN, Lina; CARNEIRO, Maria Luiza Tucci (org.). *Ensaio sobre a Intolerância: Inquisição, marranismo e anti-semitismo*. São Paulo: Humanitas; FAPESP, 2002. p. 295-320.

_____. *Desclassificados do ouro: a pobreza mineira no século XVIII*. 5. ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2017.

_____. Luzia da Silva transformou o sofrimento da tortura em resistência no século 18. *Folha de São Paulo*, 11 ago. 2023. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2023/08/luzia-da-silva-transformou-o-sofrimento-da-tortura-em-resistencia-no-seculo-18.shtml>>. Acesso em: 02 out. 2023.

SOUZA, Marina de Mello e. Catolicismo negro no Brasil: santos e *minkisi*, uma reflexão sobre miscigenação cultural. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 28, p. 125-146, 2002.

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

_____. *Domingos Álvares, African Healing, and the Intellectual History of the Atlantic World*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2011.

TORRE, Angelo. “Faire communauté”. Confréries et localité dans une vallée du Piémont (XVII^e - XVIII^e siècle). *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, v. 62, n. 1, p. 101-135, jan./fév. 2007.

TRINDADE, Raimundo. *Arquidiocese de Mariana: subsídios para a sua história*. São Paulo: Escolas Profissionais do Liceu Coração de Jesus, 1928. v. 1.

VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. Moralidades brasílicas: deleites sexuais e linguagem erótica na sociedade escravista. In: SOUZA, Laura de Mello e (org.). *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América Portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. v. 1. p. 221-274.

_____. (dir.). *Dicionário do Brasil Colonial: 1500-1808*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

VELLASCO, Ivan de Andrade. O labirinto das ocupações: uma proposta de reconstrução da estrutura social a partir de dados ocupacionais. *Varia historia*, n. 32, p. 190-210, jul. 2004.

VIANA, Andréa Lopes. *Visitações episcopais: processos de Devassa ocorridos no Arraial do Tijuco, Capitania de Minas Gerais, 1750*. 2017. 126 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) – Faculdade Interdisciplinar em Humanidades, Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri, Diamantina, 2017.

VILLALTA, Luiz Carlos. *A torpeza diversificada dos vícios: celibato, concubinato e casamento no mundo dos letrados de Minas Gerais*. 1993. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1993.

_____. O cenário urbano em Minas Gerais setecentista: outeiros do sagrado e do profano. In: DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA (UFOP). *Termo de Mariana: história e documentação*. Mariana: Imprensa Universitária da UFOP, 1998. p. 67-85.

VIOTTI, Ana Carolina de Carvalho. *As práticas e os saberes médicos no Brasil colonial (1677-1808)*. 2012. 179 f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Franca, 2012.

WADSWORTH, James. *Agents of orthodoxy: inquisitional power and prestige in colonial Pernambuco, Brazil*. Ph.D dissertation, University of Arizona, 2002.

WITTER, Nikelen Acosta. Curar como Arte e Ofício: contribuições para um debate historiográfico sobre saúde, doença e cura. *Tempo*, Rio de Janeiro, n. 19, p. 13-25, jul. 2005.

ANEXO I

Sumário dos Livros de Devassas Eclesiásticas (AEAM/AABH)

LIVRO*	TERMO	LOCALIDADES VISITADAS (FÓLIOS)	DATA	VISITADOR(ES)	FÓLIOS
1721-1735	culpa	Camargos (51-112); Catas Altas (2-14, 21); Inficionado (14-20, 22-50); São Sebastião (113-144v)	1721	Paulino Pestana e Sousa	147
1722-1723	culpa	Camargos (37-55v); Catas Altas (60-77); Inficionado (56-59); Morro Grande (104-115); Santa Bárbara (83-103v); São Caetano (2-17v); São Miguel do Piracicaba (78-82); São Sebastião (18-36v)	1730	Manuel da Rosa Coutinho	115
1722-1723(1º)	testemunha	Antônio Pereira (170-174v); Camargos (34-42); Catas Altas (3-20v); Furquim (103-127v); Guarapiranga (151-169v); Inficionado (20v-33); Passagem (Mariana, 175-196v); Ribeirão do Carmo (42-66); São Caetano (85-102v); São Sebastião (67v-84); Sumidouro (128-150)	1722-1723	Henrique Moreira de Carvalho João Vaz Ferreira	197
1726	testemunha	Antônio Pereira (124-130); Guarapiranga (1-12, 131-137v); Localidade não identificada (78-82); Ribeirão do Carmo (83-123v); Sumidouro (13-44); Vila Rica (45-77)	1726	Antônio de Guadalupe José da Fonseca Lopes	137
1726-1743	culpa/testemunha	Antônio Dias (16v); Borda do Campo (3-3v, 4v, 9); Caeté (38-46v); Carijós (6v-8v, 9v, 14); Congonhas do Sabará (57-65); Itaverava (10-12); Localidade não identificada (31-37v); Ouro Branco (12v-13v); Raposos (48-56); Registro (4, 5); Rio Acima (65v-77); Rio das Pedras (78-83v); Roça da Ressaca (5v); São Miguel do Mato Dentro (23-29); São Miguel do Piracicaba (22); Vila Rica (14-16, 17-21v)	1726-1763	Antônio de Guadalupe José dos Santos	83

* Ordenamos os livros por ordem alfabética dos títulos e não por cronologia das visitas. Importante destacar que a data descrita em boa parte dos títulos dos livros não coincide com o período histórico abrangido pelos mesmos.

1727-1748	testemunha	Caeté (9-26); Congonhas do Campo (135-142v); Morro Grande (1-8); Nossa Senhora da Conceição do Serro do Frio (Vila do Príncipe, 78-94v); Pitangui (122-134); Roça Grande (111-121); Sabará (27-62); Santo Antônio de Mouraria do Arraial Velho (63-77); Vila do Príncipe (95-110)	1727	Antônio de Guadalupe	220
1730(1º)	culpa	Aiuruoca (40-66); Baependi (35-39v); Borda do Campo (1-34v); Carrancas (68); São João del Rei (46v-47, 66v-67v, 68v, 69v-104v); São José del Rei (69, 105-121v)	1730	Manuel Freire Batalha	123
1730(2º)	culpa	Antônio Pereira (60-61); Furquim (98-121v); Guarapiranga (62-76v); Ribeirão do Carmo (1-59); Sumidouro (77-97)	1730-1731	Manuel da Rosa Coutinho	121
1730-1731(1º)	testemunha	Camargos (31-45); Catas Altas (56-75); Inficionado (46-55); Morro Grande (97-108); Nossa Senhora do Bonsucesso (Caeté, 109-127); Raposos (127v-131); Santa Bárbara (82-96); São Caetano (2-17); São Caetano (Caeté, 109-127); São Miguel do Piracicaba (76-81v); São Sebastião (18-30)	1730-1731	Manuel da Rosa Coutinho	131
1730-1731(2º)	testemunha	Cachoeira (109v-117v); Carijós (63-75v); Casa Branca (119-123); Congonhas do Campo (89-101v); Itabira do Campo (102-109); Itaverava (76-81v); Ouro Branco (82-88v); Prados (48-62); São Bartolomeu (123v-131v); São José del Rei (2-46)	1730-1731	Manuel Freire Batalha Manuel de Andrade Warnek	131
1730-1731(3º)	culpa	Cachoeira (101-105); Carijós (47-58); Congonhas do Campo (82v-96); Itabira do Campo (96v-101); Itaverava (58v-71v); Ouro Branco (72-82); Prados (31-46v); Santo Antônio do Campo (106-109); São Bartolomeu (109v-116v); São João del Rei (2-2v, 9v-10v, 17-25); São José del Rei (3-9, 11-16, 17-30v); Vila Rica (117-122v)	1730-1731	Manuel Freire Batalha	123
1731(1º)	testemunha	Antônio Dias (2-38v); Itatiaia (39-53v); Vila Rica (54-81)	1731	Manuel de Andrade Warnek	81

1731(2º)	culpa	Congonhas do Sabará (fl. 96-100); Raposos (101-103v); Rio Acima (104-117v); Rio das Pedras (118-135); Sabará (1v-95v)	1731	Manuel da Rosa Coutinho	135
1731(3º)	culpa	Itatiaia (1-1v); São Pedro e São Paulo da Paraiba (106v-107); Vila Rica (2-106)	1731	Manuel de Andrade Warnek	107
1733(1º)	testemunha	Caeté (1-14v); Congonhas do Sabará (52-58v); Curral del Rei (59-75); Raposos (46-51v); Recolhimento das Macaúbas (109-113); Rio Acima (35v-45v); Rio das Pedras (15-35); Roça Grande (85-108v); Santo Antônio de Mouraria do Arraial Velho (75v-84v)	1733-1734	Lourenço José de Queiroz Coimbra	114
1733(2º)	testemunha	Borda do Campo (47-70v); Carijós (31v-46v); Itaverava (9-30); São João del Rei (71-107); São José del Rei (108-158)	1733	Domingos Luís da Silva	158
1733(3º)	testemunha	Cachoeira (1-14); Congonhas do Campo (15-35); Itatiaia (44-58v); Ouro Branco (36-43); Vila Rica (59-123)	1733-1734	Manuel da Rosa Coutinho	124
1733(4º)	culpa	Borda do Campo (16v-36v); Carijós (10v-16); Itaverava (1-10v); Lagoa Dourada (80-81); Prados (37v-38, 72v-80); São João del Rei (39-46v); São José del Rei (36v-37v, 46v-72v)	1733	Domingos Luís da Silva	82
1733(5º)	culpa	Cachoeira (35-56v); Congonhas do Campo (57-81); Itatiaia (85-97v); Ouro Branco (82-84v); São Bartolomeu (2-34v)	1733	Manuel da Rosa Coutinho	98
1733-1734	culpa	Caeté (30v-75); Morro Grande (23-30); Rio das Pedras (75v-80); Santa Bárbara (9-22v); São Miguel do Piracicaba (1v-8)	1733-1734	Lourenço José de Queiroz Coimbra	80
1734(1º)	culpa	Antônio Dias (2-26v, 27v-38, 39); Vila Rica (27, 38v, 39v-103)	1734	Manuel da Rosa Coutinho	104
1734(2º)	testemunha	Andrequicé (94-101v); Mato Dentro (102-132v); Tijuco (58v-93v); Vila do Príncipe (4-58v)	1734	André Moreira de Faria	133

1737-1738	culpa	<p>Antônio Dias (16-17v); Borda do Campo (2-5); Cachoeira (207-208v); Caeté (189v-204); Camargos (104-107v); Carijós (5-5v); Catas Altas (114-114v, 116-123); Conceição do Mato Dentro (141v-151v); Furquim (93-98); Guarapiranga (83v-86); Inficionado (108-113v); Itatiaia (12-16); Itaverava (5v-8v); Morro Grande (134-141v); Ouro Branco (9-11v); Prados (209); Sabará (204v-206v, 208); Santa Bárbara (127v-130v, 131v-133v); Santo Antônio do Campo (206v-207); Santo Antônio do Mato Dentro (126v-127v, 130v-131); São Caetano (98-103v); São Miguel do Piracicaba (123v-126); São Sebastião (115-116); Sumidouro (86-92v); Vila do Carmo (54-83); Vila do Príncipe (152-189); Vila Rica (17v-53v)</p>	1737-1738	Francisco Pinheiro da Fonseca	210
1742-1743	culpa	<p>Antônio Dias (27-28v, 59-107v); Antônio Pereira (54v-56); Barra Longa (42v-43); Borda do Campo (1-6); Caeté (173-191); Camargos (130-131); Carijós (6v-13); Catas Altas (133-141v); Furquim (39-42); Guarapiranga (33v-37v); Inficionado (131-133); Itatiaia (28v-33); Itaverava (13v-15v); Ouro Branco (16-26v); Santa Bárbara (142-160v); São Caetano (43-49); São Miguel do Piracicaba (161-172v); São Sebastião (49v-54); Sumidouro (37v-38v); Vila do Carmo (108-130); Vila Rica (56-58v)</p>	1742-1745	Manuel Freire Batalha	191
1742-1794	culpa	Mariana (1-84v)	1749-1794	<p>Geraldo José de Abranches José dos Santos Manuel Cardoso Frasão Castelo Branco Teodoro Ferreira Jácome Francisco Xavier da Rua Francisco Pereira de Santa Apolônia José Justino de Oliveira Gondim Inácio Correia de Sá</p>	87

				Inácio de Sousa Ferreira José Botelho Borges	
1743	testemunha	Catas Altas (1-6); Santa Bárbara (7-11v)	1743	João da Cruz	11
1748	culpa	Conceição do Mato Dentro (1-43v)	1748	Alexandre Nunes Cardoso Miguel de Carvalho Almeida e Matos	43
1748-1750	culpa	Andrequicé (13); Catas Altas (106-114v); Congonhas do Campo (80-106); Congonhas do Sabará (50v-59); Curral del Rei (27v-31); Gouveia (13-13v); Itabira do Campo (67v-80); Macaúbas (39v-40v); Mariana (144-145); Paraopeba (Curral del Rei, 25v-27); Pitangui (14-25); Raposos (45A-50v); Rio Acima (59-62v); Rio das Pedras (62v-67v); Roça Grande (30v-32v, 43v); Santa Luzia (33-39v, 41-43); São João del Rei (114v-143v); Tijuco (2-5v); Vila do Príncipe (6-12v)	1748-1750	Miguel de Carvalho Almeida e Matos	145
1750-1753	testemunha	Capela de Nossa Senhora da Conceição (79-102); Conceição do Mato Dentro (64v-73); Gouveia (79-102); Itambé (55-58); Morro de Gaspar Soares (Conceição do Mato Dentro, 60v-64v); Nossa Senhora da Conceição do Serro Frio (Vila do Príncipe, 4-24v); Pitangui (102); Rio Abaixo (58-60v); Santo Antônio da Tapera (Conceição do Mato Dentro, 73v-79); São Gonçalo (79-102); Tapanhuacanga (79-102); Tijuco (79-102); Vila do Príncipe (24-52)	1750-1753	Miguel de Carvalho Almeida e Matos Manuel Ribeiro Taborda	102
1752-1760	culpa	Aiuruoca; Antônio Dias; Baependi; Barra Longa; Borda do Campo; Cachoeira; Camargos; Campanha; Carijós; Casa Branca; Congonhas do Campo; Furquim; Itabira do Campo; Itaverava; Lagoa Dourada; Mariana; Ouro Branco; Passagem (Mariana); Pouso Alto; Prados; Santa Ana do Sapucaí; São Bartolomeu; São Bento do Tamanduá; São João del Rei; São José del Rei; Sumidouro; Vila Rica	1756-1760	José dos Santos	94

1754	testemunha	Barra Longa (11v-17v); Camargos (4-?); Furquim (?-11); Inficionado (1-3v); São Caetano (18-18v)	1754	Amaro Gomes de Oliveira	18
1764-1769	culpa	Antônio Dias (10-12, 13-17v); Baependi (20-20v, 22-25v); Campanha (19-19v); Carrancas (18-18v); Catas Altas (26-26v); Catas Altas da Noruega (Itaverava, 26v-29); Congonhas do Campo (1-1v); Furquim (30v); Guarapiranga (29v-30); Itatiaia (3v-5); Mariana (32v-37); Ouro Branco (2-3); São Sebastião (31-32); Serranos (21-21v); Vila Rica (5v-9v, 12v)	1764-1769	Francisco Ribeiro da Silva	38
1776-1788	culpa	Baependi (10v-11v); Campanha (13v-14); Carrancas (10); Congonhas do Campo (2v-5); Itabira do Campo (1-2); Mariana (90-110v); Pouso Alto (11v-13v); Prados (5-5v); São João del Rei (5v-6v); São José del Rei (6v-9v)	1746-1793	Manuel de Pinho Cardido Francisco Xavier da Rua	110
1800	culpa	Aiuruoca (6-6v); Baependi (6v-7); Barbacena (3-5v); Caeté (12-13); Campanha (9-9v); Catas Altas (11v); Curral del Rei (13); Guarapiranga (1v-3); Itabira do Campo (13v); Itatiaia (11); Mariana (11-11v, 13v); Morro Grande (11v-12); Ouro Branco (10v); Pouso Alto (7-7v); Prados (10); Queluz (3); Raposos (13-13v); São Gonçalo (Campanha, 8-9); São João del Rei (9v-10); São José del Rei (10); São Miguel do Piracicaba (11v); Serranos (5v-6); Vila Nova da Princesa (7v-8)	1800-1801	Quintiliano Alves Teixeira Jardim	13
1821	testemunha	Barra Longa; Camargos; Furquim; Guarapiranga; Inficionado; Mercês; Ponte Nova; São Caetano; São João Batista do Presídio; São Miguel da Pomba e Peixe; São Sebastião; Sumidouro	1821-1823	Inácio José de Sousa Ferreira	56
Visitas Pastorais, Paróquia de Sabará, 1734**	culpa	Sabará (1-120)	1733-1734	Lourenço José de Queiroz Coimbra	120

** Este livro encontra-se no Arquivo Arquidiocesano de Belo Horizonte (AABH).

W-02	testemunha	Vila Rica (2-61)	1734	Manuel da Rosa Coutinho	61
Z-1	testemunha	Aiuruoca (151-157); Baependi (143v-151); Cachoeira (105-109); Carrancas (157-160v); Casa Branca (100v-104v); Congonhas do Campo (114v-120); Congonhas do Sabará (83-88); Curral del Rei (13v-23v); Itabira do Campo (109v-114); Macaúbas (34-36); Pitangui (3-13v); Pouso Alto (137v-143); Prados (120v-125); Raposos (78v-83); Recolhimento das Macaúbas (32-34); Rio Acima (88-92v); Rio das Pedras (92v-96); Roça Grande (24-32, 36-38v); Sabará (38v-72v); Santo Antônio de Mouraria do Arraial Velho (73-78); São Bartolomeu (96v-100v); São João del Rei (160v-177); São José del Rei (125-137v)	1738	Francisco Pinheiro da Fonseca	178
Z-2	culpa/testemunha	Aiuruoca (20-34); Arraial de Nossa Senhora da Conceição (20-34); Baependi (20-34); Cachoeira (109-128); Campanha (20-34); Casa Branca (129-138v); Congonhas do Campo (9-18v, 77-82v); Congonhas do Sabará (69-76v); Curral del Rei (59-68); Itabira do Campo (100-108v); Ouro Branco (9-18v); Pitangui (35-58); Pouso Alto (20-34); Rio Acima (83-91); Rio das Pedras (92-99); Sabará (2-8v); Santa Ana das Lavras do Funil (20-34); Santa Bárbara (139-142v); São João del Rei (20-34)	1727-1764	Antônio de Guadalupe Francisco Ribeiro da Silva José dos Santos Manuel de Pinho Cardido	142
Z-3	testemunha	Morro de Gaspar Soares (Conceição do Mato Dentro, 15v-54v); Santo Antônio de Rio Abaixo (Conceição do Mato Dentro, 15v-54v); São Miguel do Piracicaba (3-10)	1747-1748	Manuel Mendes Ramos Alexandre Nunes Cardoso	54
Z-4	testemunha	Aiuruoca (187-196); Baependi (201v-210); Campanha (210-218); Carrancas (179-187); Congonhas do Campo (127-150); Congonhas do Sabará (80-90v); Curral del Rei (40v-51); Itabira do Campo (111v-126v); Pitangui (24-40); Pouso Alto (196-201v); Prados (150-166v); Raposos (66v-80); Rio Acima (90v-100v); Rio das Pedras (100v-111); Roça Grande (51v-64v); São João del Rei (218-232); São José del Rei (166v-179); Tapanhuacanga (6-23v)	1748-1749	Miguel de Carvalho Almeida e Matos	233

Z-5	culpa	Caeté; Mateus Leme; Raposos; Rio Alonso; Roça Grande; Sabará; Santa Bárbara; Santa Luzia; Santo Antônio do Bom Retiro; São João do Alonso Grande; Vila do Príncipe	1756-1757	Teodoro Ferreira Jácome	48
Z-6	testemunha	Cachoeira (20-29v); Casa Branca (12-19); Itabira do Campo (31-44v); Congonhas do Campo (45-61); Carijós (62-73v); Itaverava (74-84v); Ouro Branco (85-93); Itatiaia (93v-104); Vila Rica (105-124); Antônio Dias (125-135v); Mariana (136-158); São Bartolomeu (2-11v)	1753	Antônio de Araújo Carvalho	158
Z-7	testemunha	Catas Altas (9v-17); Inficionado (17v-18v); São Caetano (1-9v)	1754	Amaro Gomes de Oliveira	18
Z-8	testemunha	Andrequicé (61v-62v); Antônio Dias Abaixo (São Miguel do Piracicaba, 207-217v); Betim (Curral del Rei, 84-101); Caeté (173-183v); Capela de Nossa Senhora da Penha (Sabará, 160-172v); Cocais (Morro Grande, 184-200v); Conceição do Mato Dentro (13-19); Congonhas do Sabará (101-110); Gouveia (58-61v); Itambé (Conceição do Mato Dentro, 4-7); Itambé da Vila (43v-45); Jaguará (Roça Grande, 140v-160); Lagoa (Roça Grande, 140v-160); Lapa (Sabará, 160-172v); Macaúbas (140v-160); Mateus Leme (81-84); Nossa Senhora da Aparecida dos Córregos (Conceição do Mato Dentro, 19-23v); Nossa Senhora da Boa Viagem (Curral del Rei, 84-101); Nossa Senhora da Piedade (Curral del Rei, 84-101); Nossa Senhora do Pilar (Conceição do Mato Dentro, 11v-13); Onça (Pitangui, 66v-69v); Paraúna (Conceição do Mato Dentro, 25-29v); Pitangui (69v-80); Raposos (131-140); Rio Acima (119v-131); Rio das Pedras (111-119v); Rio Preto (47v-49); Roças Novas (Sabará, 160-172v); Santa Ana do Inhay (49v-52); Santa Bárbara (201-202, 218-226v); Santa Luzia (140v-160); Santo Antônio de Tapera (Conceição do Mato Dentro, 23v-25); Santo Antônio do Rio Abaixo (Conceição do Mato Dentro, 7-11v); Santo Antônio do Rio Manso (46v-47v); São Gonçalo da Contagem (Curral del Rei, 84-101); São Gonçalo do Rio Abaixo (204-207); São Gonçalo do Rio das Pedras (Vila do Príncipe, 45-46v); São José da Lagoa, (São Miguel	1756-1757	Teodoro Ferreira Jácome	226

		do Piracicaba, 207-217v); Socorro (Morro Grande, 184-200v); Tapanhuacanga (31v-34); Tijuco (52-58); Vila do Príncipe (34-43)			
Z-9	testemunha	Baependi (170-178v); Caeté (100-106v); Campanha (159-169v); Carrancas (148-158v); Conceição de Mato Dentro (32-44v); Congonhas do Sabará (114-121v); Cural del Rei (67v-74); Morro Grande (24v-32); Pitangui (58-67); Raposos (107-113); Rio Acima (122-127v); Rio das Pedras (128-133v); Roça Grande (86-99); Sabará (75-85); Santa Bárbara (18v-24); São João del Rei (134-146v); São Miguel do Piracicaba (7-18); Vila do Príncipe (44v-57v)	1759-1760	José dos Santos	179
Z-10	testemunha	Antônio Dias (106-118); Baependi (134v-140); Cachoeira do Campo (8-13v); Campanha (127v-134v); Capela de São Gonçalo da Ponte (Congonhas do Campo, 31-36v); Carrancas (119v-127); Casa Branca (13v-20v); Congonhas do Campo (36v-64v); Itabira do Campo (21-30v); Itatiaia (74v-78v); Passagem (Ouro Branco, 65-73v); São Bartolomeu (3v-8); Vila Rica (78v-105v)	1764-1765	Francisco Ribeiro da Silva	140
Z-11	testemunha	Alagoa (Aiuruoca, 37-52v); Baependi (63-71); ampanha (30-36v); Porto (Aiuruoca, 37-52v); Pouso Alto (53-62v); Santa Ana das Lavras do Funil (22-29); São João del Rei (3-21); Serranos (37-52v)	1763-1764	José dos Santos	71
Z-12	testemunha	Caeté (73-80); Conceição do Mato Dentro (31-38v); Congonhas do Sabará (97-104v); Cural del Rei (55-62); Morro Grande (24-30); Pitangui (63-72); Raposos (89-96v); Rio Acima (105-109); Rio das Pedras (110-113v); Roça Grande (46v-54); Sabará (81-88); Santa Bárbara (14-23); São Bento de Tamanduá (114-118); São Miguel do Piracicaba (2-13v); Vila do Príncipe (39-45v)	1777-1778	José Justino de Oliveira Gondim	118
Z-13	testemunha	Antônio Pereira (170v-175); Baependi (40-46v); Cachoeira (167-170v); Camargos (105-110v); Casa Branca (167-170v); Catas Altas (117-122v); Catas Altas de Noruega (9v-16); Congonhas do Sabará (158v-163); Cural del Rei (154-	1800-1801	Cipriano de São José	176

158v); Guarapiranga (2-9); Inficionado (111-117); Itatiaia (101-104v); Morro Grande (133v-138v); Nossa Senhora do Bonsucesso (138v-144); Ouro Branco (94-100v); Pouso Alto (47-54); Prados (81-87); Queluz (16-23); Rio Acima (163-167); Rio das Pedras (163-167); Sabará (149v-154); Santa Ana das Lavras do Funil (61v-68); Santa Bárbara (128v-133); Santa Luzia (144v-149); São Bartolomeu (170v-175); São João del Rei (68v-74v); São José del Rei (75-81); São Miguel do Piracicaba (123-128); Suassuí (Congonhas do Campo, 87v-94); Turvo (Aiuruoca, 32-39v); Vila de Barbacena 23v-31v); Vila Nova da Princesa (54v-61)

Z-14	testemunha	Barra Longa (8-13v); Furquim (8-13v); São Sebastião (4-7v); Sumidouro (2-3v)	1802	Cipriano de São José	13
------	------------	--	------	----------------------	----

ANEXO II

Relação dos denunciados por práticas mágicas

<i>N.º</i>	<i>DENUNCIADO/A*</i>	<i>COR/ QUALIDADE</i>	<i>CONDIÇÃO JURÍDICA**</i>	<i>ORIGEM/ ETNIA</i>	<i>COMARCA</i>	<i>ANO</i>	<i>FONTE***</i>
1	[ileg.] de Amorim	-	livre	-	V. Rica	1726	AEAM, <i>Devassas 1726</i> , fl. 132
2	Adivinhador branco	branca	livre	-	V. Rica	1727	AEAM, <i>Devassas</i> , Resíduos, cx. 30, doc. 13, fl. 23, 25v
3	Agostinha Rodrigues Pinto [Pinta]	negra/preta	forra	Mina	R. Velhas	1756/1759/ 1760	AEAM, <i>Devassas Z-9</i> , fl. 7v, 8, 9, 10-10v, 17v, <i>Juízo Eclesiástico 1748-1765</i> , fl. 106; ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 121</i> , fl. 75-75v
4	Agostinho	negra	escrava	-	R. Velhas	1749/1751	AEAM, <i>Devassas Z-4</i> , fl. 104; ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 110</i> , fl. 381-381v
5	Agostinho Mina	preta	escrava	Mina	V. Rica	1760	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 125</i> , fl. 57v
6	Águeda Maria	parda	-	-	V. Rica	1731	AEAM, <i>Devassas 1731(1º)</i> , fl. 4, 5
7	Águeda Maria do Rosário	crioula	forra	-	V. Rica	1760	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 125</i> , fl. 54, 57
8	Albano de Andrade Silva	-	livre	-	V. Rica	1730	AEAM, <i>Devassas 1730(2º)</i> , fl. 25
9	Alberto Dias de Carvalho	-	livre	-	R. Mortes	1730	AEAM, <i>Devassas 1730(1º)</i> , fl. 22v-24, <i>Devassas 1730-1731(3º)</i> , fl. 17
10	Aldonça [Alfonça]	parda	-	-	V. Rica	1753	AEAM, <i>Devassas Z-6</i> , fl. 21v
11	Alexandre	-	livre	-	V. Rica	1805	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1630, doc. 16814, fl. 1-2
12	Alexandre	negra	escrava	-	R. Velhas	1759	AEAM, <i>Devassas Z-9</i> , fl. 10-10v, 11v, 17v
13	Alexandre de Oliveira Silva	parda	forra	-	V. Rica	1801	AEAM, <i>Devassas Z-13</i> , fl. 167v-168, <i>Devassas 1800</i> , fl. 13v

* Optamos por atualizar a grafia dos nomes, referidos com a mesma forma ortográfica usada ao longo do trabalho.

** Atribuímos a condição de livre a todos os denunciados que não tiveram sua cor/qualidade e condição jurídica informadas nos documentos.

*** Os fólhos referem-se à numeração posteriormente inserida nos documentos, sempre quando existente, tendo em vista os diversos problemas com a numeração original.

14	Alexandre Fernandes de Santa Marinha	-	livre	-	V. Rica	1730	AEAM, <i>Devassas 1730-1731(1º)</i> , fl. 33v, 41v, 44v; <i>Devassas 1730-1731(3º)</i> , fl. 96v; <i>Devassas 1730-1731(2º)</i> , fl. 109
15	Alexandre Pedro de Sousa	-	livre	-	S. Frio	1756	AEAM, <i>Devassas Z-8</i> , fl. 5, 30v
16	Amaro	negra	forra	-	V. Rica	1722	AEAM, <i>Devassas 1722-1723(1º)</i> , fl. 37
17	Amaro Gomes	branca	livre	-	V. Rica	1758	AEAM, <i>Devassas 1752-1760</i> , fl. 72v
18	Amaro Vieira	branca	livre	-	R. Mortes	1756	AEAM, <i>Devassas 1752-1760</i> , fl. 4v
19	Amatildes da Silva Pinto	-	livre	-	R. Mortes	1763	AEAM, <i>Devassas Z-11</i> , fl. 54-55v, 58-61, 62
20	Ambrósio	negra/preta	-	-	V. Rica	1753	AEAM, <i>Devassas Z-6</i> , fl. 50, 52
21	Ana	negra	forra	-	R. Velhas	1777	AEAM, <i>Devassas Z-12</i> , fl. 77v, 80
22	Ana	negra/preta	escrava	Courá	R. Velhas	1747	ANTT, TSO/IL, <i>Processo n.º 1.551</i> , fl. 1-14
25	Ana	mulata	forra	-	R. Velhas	1792	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1604, doc. 15138, fl. 3-6
23	Ana	negra	escrava	-	V. Rica	1722	AEAM, <i>Devassas 1722-1723(1º)</i> , fl. 11v
24	Ana	preta	escrava	Mina	R. Velhas	1794	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1576, doc. 13551, fl. 1
26	Ana Carvalha [a Repolha]	preta	-	Mina	S. Frio	1738	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 102</i> , fl. 40
27	Ana Courá	negra	forra	Courá	R. Velhas	1747	ANTT, TSO/IL, <i>Processo n.º 1.551</i> , fl. 1-14
28	Ana de Sousa Bodovalha	preta	forra	-	R. Velhas	1752	AEAM, <i>Juízo Eclesiástico 1748-1765</i> , fl. 53v-54
29	Ana Delgada	negra/preta	-	Mina	S. Frio	1748	AEAM, <i>Devassas Z-4</i> , fl. 18v-19
30	Ana Maria	mulata	escrava	-	V. Rica	1760	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 125</i> , fl. 57-57v
31	Ana Maria da Trindade	-	livre	-	R. Velhas	1778	AEAM, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 130</i> , fl. 54
32	Ana Maria das Mercês	-	livre	-	R. Velhas	1774	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 128</i> , fl. 311-314
33	Ana Moreira	preta	forra	Angola	V. Rica	1751	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 112</i> , fl. 262-262v

34	Ana Quitéria da Luz [dona]	-	livre	-	V. Rica	1798	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1591, doc. 14584, fl. 21
35	Ana Rodrigues	-	livre	-	V. Rica	1790	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1594, doc. 14722, fl. 1
36	Ana Teixeira	-	livre	-	V. Rica	-	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 130</i> , fl. 389v
37	Anastácio Francisco Vieira	-	livre	-	R. Mortes	1797/1800	AEAM, <i>Devassas Z-13</i> , fl. 20v-21v, 23; ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1628, doc. 16698, fl. 19-20
38	André	negra	escrava	-	S. Frio	1734	AEAM, <i>Devassas 1734(2º)</i> , fl. 113v
39	André de Freitas	-	livre	-	R. Velhas	1734	AABH, <i>Visitas Pastorais, Paróquia de Sabará</i> , 1734, fl. 86v; AEAM, <i>Devassas 1733(1º)</i> , fl. 59v, 61, 75
40	Andreza Mina [Saború]	preta	coartada	Mina/Saború	V. Rica	1760	AEAM, <i>Livro L-23, Irmandade do Rosário dos Pretos de Itabira do Campo</i> , 1745-1820; ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 125</i> , fl. 55, 57v-58
41	Ângela Maria Gomes	preta	forra	Courá	V. Rica	1760	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 125</i> , fl. 52-60v
42	Ângelo	negra	escrava	Mina	R. Velhas	1759	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 121</i> , fl. 200-200v
43	Ângelo Pinto	-	livre	-	R. Mortes	1760	AEAM, <i>Devassas Z-9</i> , fl. 153v
44	Anice de Jezus	negra	forra	-	V. Rica	1726	AEAM, <i>Devassas 1726</i> , fl. 70
45	Antônia	negra	escrava/ forra	-	R. Mortes	1799	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1595, doc. 14796, fl. 1
46	Antônia	preta	escrava	-	V. Rica	1722	AEAM, <i>Devassas 1722-1723(1º)</i> , fl. 11v, 13v, 19
47	Antônia [a Quinhentas]	preta	escrava	Mina	V. Rica	1723/1726	AEAM, <i>Devassas 1722-1723(1º)</i> , fl. 60, 61, 63v-64, 65-65v, 175-176, 184, 185, 186, 187-187v, 191, 194v, 196v, <i>Devassas 1726</i> , fl. 110v, 118
48	Antônia Carijó	carijó	-	-	S. Frio	1750	AEAM, <i>Devassas 1750-1753</i> , fl. 35
49	Antônia da Mota	mulata/parda	-	-	R. Velhas	1744/1749	AEAM, <i>Devassas 1742-1743</i> , fl. 180v, <i>Devassas Z-4</i> , fl. 74
50	Antônia da Silva	mulata	-	-	V. Rica	1745	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 106</i> , fl. 13-13v

51	Antônia da Silva Leal [dona]	-	livre	-	V. Rica	1770	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 129</i> , fl. 230-230v
52	Antônia Maria de Almeida	parda	forra	Minas Gerais	R. Velhas	1794	ANTT, TSO/IL, <i>Processo n.º 9.738</i> , fl. 1-74
53	Antônia Mina	preta	escrava	Mina	V. Rica	1760	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 125</i> , fl. 54, 57
54	Antônia Soares	-	livre	-	V. Rica	1727	AEAM, <i>Devassas Z-2</i> , fl. 100v-101, 102, 104, 106, 107, 108-108v
55	Antonica	-	forra	-	R. Velhas	1750	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1585, doc. 14183, fl. 3-5
60	Antônio	negra	escrava	-	V. Rica	1730	AEAM, <i>Devassas 1730-1731(1º)</i> , fl. 60v
56	Antônio	negra	escrava	Mina	V. Rica	1772	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 129</i> , fl. 528-528v
57	Antônio	negra	escrava	-	V. Rica	1742	AEAM, <i>Devassas</i> , Resíduos, cx. 30, doc. 22, fl. 120-121
58	Antônio	crioula	escrava	-	R. Velhas	1756	AEAM, <i>Devassas Z-8</i> , fl. 96, 100
59	Antônio	negra	forra	Courá	R. Velhas	1747	ANTT, TSO/IL, <i>Processo n.º 1.551</i> , fl. 1-14
63	Antônio	negra	escrava	Mina	R. Velhas	1742	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 104</i> , fl. 246
67	Antônio	negra	escrava	Angola	R. Velhas	1727	AEAM, <i>Devassas 1727-1748</i> , fl. 27, 30v, 31
65	Antônio	preta	escrava	-	S. Frio	1748	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 106</i> , fl. 243
68	Antônio	negra	escrava	Mina	R. Velhas	1756/1759	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 121</i> , fl. 75-75v
61	Antônio	negra	escrava	-	V. Rica	1743	AEAM, <i>Devassas 1743</i> , fl. 5
70	Antônio	crioula	-	-	V. Rica	1763	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 126</i> , fl. 413-413v
62	Antônio	preta	forra	Congo	V. Rica	1777	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 129</i> , fl. 384-384v
66	Antônio	-	livre	-	R. Velhas	1774	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 129</i> , fl. 311-314
69	Antônio	preta	-	Congo	R. Velhas	-	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 129</i> , fl. 270
64	Antônio	-	livre	-	V. Rica	1782	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 130</i> , fl. 387-388

71	Antônio [o Barriga]	negra	forra	-	S. Frio	1748	AEAM, <i>Devassas Z-4</i> , fl. 10, 12v-13, 23v, <i>Devassas 1748-1750</i> , fl. 12v
72	Antônio Angola	preta	escrava	Angola	R. Velhas	1775	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 129</i> , fl. 247-263
73	Antônio Angola [Antônio Calundu]	preta	escrava	Angola	R. Mortes	1781	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 130</i> , fl. 369-369v
74	Antônio Anhú [o Careta]	negra	escrava	-	S. Frio	1748/1750/ 1753	AEAM, <i>Devassas Z-4</i> , fl. 7v, 11, 23v, <i>Devassas 1750-1753</i> , fl. 26v, 51v, 79v-80, 100
75	Antônio Barbosa	negra	-	-	R. Mortes	1799	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 134</i> , fl. 47-49v
76	Antônio Cambuta	negra	escrava	Sabarú	R. Velhas	1751	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 110</i> , fl. 381-381v
77	Antônio Congo	preta	forra	Congo	V. Rica	1789/1790/ 1804/1805	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. s/n, doc. 14723, fl. 1-5, cx. 1594, doc. 14722, fl. 1, cx. 1591, doc. 14539, fl. 1-4, cx. 1630, doc. 16814, fl. 1-2
78	Antônio Correia	preta	escrava	Mina	R. Velhas	1740	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 102</i> , fl. 28, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1629, doc. 16711, fl. 1
79	Antônio da Costa Guimarães	parda	-	-	V. Rica	1776	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 129</i> , fl. 320
80	Antônio da Rosa de Oliveira	-	livre	-	R. Mortes	1756	AEAM, <i>Juízo Eclesiástico 1748-1765</i> , fl. 85-85v
82	Antônio da Silva	crioula	escrava	-	R. Velhas	1749	AEAM, <i>Devassas Z-4</i> , fl. 96v, 98, 100v
81	Antônio da Silva	bastarda	-	-	V. Rica	1753	AEAM, <i>Devassas Z-6</i> , fl. 56v, 57-57v, 58v-59, 60v
83	Antônio de Araújo [velho]	-	livre	-	R. Velhas	1749	AEAM, <i>Devassas Z-4</i> , fl. 67-68, <i>Devassas 1748-1750</i> , fl. 49-49v
84	Antônio de Araújo de Aguiar	-	livre	-	V. Rica	1749/1753/ 1765	AEAM, <i>Devassas Z-4</i> , fl. 141, 142, 149v, <i>Devassas Z-6</i> , fl. 57v-58, 59, 60v; ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 128</i> , fl. 375-377
85	Antônio de Araújo Passos	-	livre	-	V. Rica	1778	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 130</i> , fl. 14-14v
86	Antônio de Crasto da Rocha	-	livre	-	V. Rica	1723	AEAM, <i>Devassas 1722-1723(1º)</i> , fl. 138
87	Antônio de Freitas Lobo	-	livre	-	S. Frio	1727	AEAM, <i>Devassas 1727-1748</i> , fl. 78-78v, 79v-80, 84, 85-85v, 94v

88	Antônio de Magalhães	-	livre	-	R. Mortes	1746	AEAM, <i>Devassas 1776-1788</i> , fl. 13v
89	Antônio de Pontes Ferreira	-	livre	-	S. Frio	1734	AEAM, <i>Devassas 1734(2º)</i> , fl. 126, 128, 132
90	Antônio de Sousa	preta	-	-	V. Rica	1789	ANTT, TSO/IL, <i>Processo n.º 11.853</i> , fl. 9-55
91	Antônio do Amaral	mulata	forra	-	V. Rica	1723	AEAM, <i>Devassas 1722-1723(1º)</i> , fl. 185
92	Antônio Domingos de Amorim	-	livre	-	R. Mortes	1749	AEAM, <i>Devassas 1748-1750</i> , fl. 126-126v
93	Antônio Fragoso	-	livre	-	V. Rica	1753	AEAM, <i>Devassas Z-6</i> , fl. 57-58, 60v
94	Antônio Francisco	-	livre	-	R. Velhas	1756	AEAM, <i>Devassas Z-8</i> , fl. 73v, 79v
95	Antônio Gomes	bastarda	-	-	R. Mortes	1757	AEAM, <i>Devassas 1752-1760</i> , fl. 16
96	Antônio Gonçalves da Cunha	mulata	-	-	V. Rica	1805	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1618, doc. 15989, fl. 1
97	Antônio Gonçalves de Carvalho	-	livre	-	R. Velhas	1802	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1612, doc. 15551, fl. 1-3
98	Antônio José	preta	forra	Angola	V. Rica	1790	ANTT, TSO/IL, <i>Processo n.º 6.682</i> , fl. 1-14
99	Antônio Julião	mulata/parda	forra	-	R. Velhas	1775/1777	AEAM, <i>Devassas Z-12</i> , fl. 47, 54
100	Antônio Lopes	preta	forra	Mina	R. Velhas	1763	AEAM, <i>Devassas 1726-1743</i> , fl. 69v, 71v
101	Antônio Luís [pai]	preta	forra	Ladano/Mina	V. Rica	1755/1757/ 1764	AEAM, <i>Devassas Z-10</i> , fl. 108v, 113v-114, 116v, 118-118v; ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 114</i> , fl. 253-254, <i>Caderno do Promotor n.º 116</i> , fl. 370-371, <i>Caderno do Promotor n.º 117</i> , fl. 530-531, <i>Caderno do Promotor n.º 120</i> , fl. 109-113
102	Antônio Marques	-	livre	-	R. Velhas	1734	AEAM, <i>Devassas 1733(1º)</i> , fl. 38v
103	Antônio Martins Teixeira	-	livre	-	R. Mortes	1765	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1635, doc. 16954, fl. 1-25
104	Antônio Matias da Costa	crioula	-	-	R. Velhas	1742	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 104</i> , fl. 268-269v
105	Antônio Mendes	-	livre	-	V. Rica	1733	AEAM, <i>Devassas 1733(3º)</i> , fl. 15v
106	Antônio Mendes [o Carima]	preta	forra	-	S. Frio	1734	AEAM, <i>Devassas 1734(2º)</i> , fl. 17, 25, 98v

107	Antônio Mina	negra	escrava	Mina	S. Frio	1748	AEAM, <i>Devassas Z-4</i> , fl. 16-16v
108	Antônio Mina	negra	escrava	Mina	S. Frio	1732	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1650, doc. 17922, fl. 1-5
109	Antônio Mina [Courano]	negra	escrava	Courá/Mina	S. Frio	1777	AEAM, <i>Devassas Z-12</i> , fl. 33v, 34v-35, 38
110	Antônio Mina [o Cacunda]	preta	forra	Mina	V. Rica	1722	AEAM, <i>Devassas 1722-1723(1º)</i> , fl. 11-11v
111	Antônio Nagó	preta	escrava	Nagô	V. Rica	1733	AEAM, <i>Devassas 1733(3º)</i> , fl. 51
112	Antônio Nagô	negra	escrava	Nagô	R. Velhas	1748	AEAM, <i>Devassas Z-4</i> , fl. 53-54, 64
113	Antônio Nunes Viana	-	livre	-	R. Velhas	1727	AEAM, <i>Devassas 1727-1748</i> , fl. 142-142v
114	Antônio Pedrozo	-	livre	-	R. Mortes	1749	AEAM, <i>Devassas Z-4</i> , fl. 199
115	Antônio Pereira Gomes	-	livre	-	R. Mortes	1763	AEAM, <i>Devassas Z-11</i> , fl. 49-51, 52v
116	Antônio Pereira Grijó	branca	livre	-	V. Rica	1782	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 130</i> , fl. 387-388
117	Antônio Pereira Machado	-	livre	-	V. Rica	1723/1730	AEAM, <i>Devassas 1722-1723(1º)</i> , fl. 42v, <i>Devassas 1730(2º)</i> , fl. 53v
118	Antônio Rameiras	preta	forra	-	R. Velhas	1757	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 120</i> , fl. 82
119	Antônio Rodrigues	-	livre	-	R. Velhas	1743	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 104</i> , fl. 257-258
120	Antônio Rodrigues Campos	-	livre	-	V. Rica	1731	AEAM, <i>Devassas 1731(1º)</i> , fl. 45, 53v, <i>Devassas 1731(3º)</i> , fl. 1
121	Antônio Tembu	preta	-	-	V. Rica	1765	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 128</i> , fl. 416
122	Antônio Xamba	negra	escrava	-	V. Rica	1742	AEAM, <i>Devassas, Resíduos</i> , cx. 30, doc. 22, fl. 111v
123	Apolinário Dias	-	livre	-	R. Mortes	1730	AEAM, <i>Devassas 1730-1731(3º)</i> , fl. 17
124	Apolônia de Melo	preta	forra	-	V. Rica	1734	AEAM, <i>Devassas W-02</i> , fl. 35v, 40, 45, 47v, 57
125	Apolônia do Espírito Santo	preta	forra	-	R. Velhas	1734	AEAM, <i>Devassas 1733(1º)</i> , fl. 88, 90, 91v, 94, 95, 96v, 100v, 108
126	Arcângela Pereira [a mulher do diabo]	branca	livre	-	S. Frio	1734	AEAM, <i>Devassas 1734(2º)</i> , fl. 75, 84, 87, 88-89

127	Bagri [Bagarim/Bagdam]	negra/preta	forra	-	V. Rica	1726/1731	AEAM, <i>Devassas 1726</i> , fl. 28v, 33v, 40v, 43v, 72v, 77, <i>Devassas 1730-1731(2º)</i> , fl. 125
128	Baltazar Francisco Chaves	-	livre	-	R. Mortes	1746	AEAM, <i>Devassas 1776-1788</i> , fl. 7
129	Bandarra	negra	escrava	-	V. Rica	1743	AEAM, <i>Devassas 1743</i> , fl. 1v
130	Bárbara da Conceição	parda	forra	-	V. Rica	1753	AEAM, <i>Devassas Z-6</i> , fl. 125v-126, 130v-131, 131v, 135
131	Bárbara de Mendonha	negra	-	-	R. Velhas	1743	AEAM, <i>Devassas</i> , Resíduos, cx. 30, doc. 23, fl. 172, 177v, 180, 182
132	Bartolomeu	mulata	-	-	V. Rica	-	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 130</i> , fl. 390-391v
133	Bartolomeu da Silva	-	livre	-	R. Velhas	1743	AEAM, <i>Devassas</i> , Resíduos, cx. 30, doc. 23, fl. 176
134	Bartolomeu Francisco	-	livre	-	R. Mortes	1746	AEAM, <i>Devassas 1776-1788</i> , fl. 11v
135	Bastos	-	livre	-	R. Mortes	1799	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1595, doc. 14800, fl. 1-2
136	Belchior	-	livre	-	R. Mortes	1749	AEAM, <i>Devassas Z-4</i> , fl. 190
137	Benta	preta	forra	Courá	R. Velhas	1747	ANTT, TSO/IL, <i>Processo n.º 1.551</i> , fl. 1-14
138	Bento	-	escrava	-	R. Mortes	1730	AEAM, <i>Devassas 1730-1731(2º)</i> , fl. 72v
139	Bento da Silva	-	livre	-	R. Mortes	1743	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 104</i> , fl. 243
140	Bento de Lima Pestrelo	branca	livre	-	R. Velhas	1777	AEAM, <i>Devassas Z-12</i> , fl. 47v, 49, 50, 54
141	Bento Lemes	-	livre	-	R. Mortes	1733	AEAM, <i>Devassas 1733(2º)</i> , fl. 43, 46v
142	Bernarda	crioula	-	-	R. Velhas	1799	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1595, doc. 14763, fl. 1
143	Bernardino Francisco	-	livre	-	R. Mortes	1782	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1595, doc. 14836, fl. 1
144	Bernardino Pereira	-	livre	-	S. Frio	1748/1750	AEAM, <i>Devassas Z-4</i> , fl. 21, <i>Devassas 1750-1753</i> , fl. 47, 52
145	Bernardo	preta	escrava	Mina	S. Frio	1738	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 102</i> , fl. 40
146	Bernardo	preta	escrava	Angola	R. Velhas	1763	AEAM, <i>Devassas 1726-1743</i> , fl. 74, 76v

147	Bernardo Cabo Verde	preta	escrava	Cabo Verde	V. Rica	1752	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 113</i> , fl. 34A
148	Bernardo da Silva Tavares	-	livre	-	V. Rica	1753	AEAM, <i>Devassas Z-6</i> , fl. 57-57v, 60v
149	Bernardo dos Santos	-	livre	Bahia	V. Rica	1722	AEAM, <i>Devassas 1722-1723(1º)</i> , fl. 29v, 30
150	Bernardo Pereira [o Cacunda]	parda	forra	-	R. Velhas	1733/1743	AEAM, <i>Devassas 1733-1734</i> , fl. 9, <i>Devassas, Resíduos</i> , cx. 30, doc. 23, fl. 177v, 181v, cx. 30, doc. avulso, fl. 170v
151	Bernardo Pereira Brasil	-	livre	-	V. Rica	1721/1722	AEAM, <i>Devassas 1721-1735</i> , fl. 46, <i>Devassas 1722-1723(1º)</i> , fl. 28-29, 30v-31v
152	Boquinha	negra	-	-	R. Velhas	1759	AEAM, <i>Devassas Z-9</i> , fl. 10-10v, 17v
153	Brás	negra	escrava	-	S. Frio	1727	AEAM, <i>Devassas 1727-1748</i> , fl. 95
154	Brites Furtada de Mendonça	-	livre	-	R. Mortes	1738	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 102</i> , fl. 62-64v
155	Brízida	negra	escrava	-	R. Velhas	1747	ANTT, TSO/IL, <i>Processo n.º 1.551</i> , fl. 1-14
156	Brízida Maria de Araújo	parda	-	-	R. Velhas	1777	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 130</i> , fl. 374-375v
157	Caboclo adivinhador	cabocla	-	-	V. Rica	1799	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1595, doc. 14800, fl. 1-2
158	Cabra	cabra	-	-	V. Rica	1798	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1591, doc. 14584, fl. 41
160	Caetana	negra	escrava/ forra	Courá/Mina	R. Velhas	1747	ANTT, TSO/IL, <i>Processo n.º 1.551</i> , fl. 1-14
159	Caetana	crioula/negra/ preta	-	-	R. Velhas	1734	AEAM, <i>Devassas 1733(1º)</i> , fl. 65, 66, 72v-73v
161	Caetana	crioula	escrava	-	V. Rica	1770	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 129</i> , fl. 230-230v
162	Caetana Maria de Oliveira	crioula	forra	-	V. Rica	1770	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 129</i> , fl. 230-230v
163	Caetana Mina	negra	escrava	Mina	R. Velhas	1749	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 109</i> , fl. 173
164	Caetano da Costa [pai]	preta	forra	Angola	V. Rica	1759/1791	AHMI, <i>Devassa por feitiçaria</i> , cx. 449, doc. 9470, ofício 1º, 1791; ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 125</i> , fl. 274-285Av, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1618, doc. 15987, fl. 1-3

165	Caetano de Sousa de Rezende	-	livre	-	V. Rica	1793	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1641, doc. 17219, fl. 1
166	Caetano Martins Pereira	preta	forra	-	R. Velhas	1747	ANTT, TSO/IL, <i>Processo n.º 1.551</i> , fl. 1-14
167	Caetano Mina	negra	-	Mina	R. Velhas	1748	AEAM, <i>Devassas Z-4</i> , fl. 34v, 40
168	Candarã	negra	-	-	V. Rica	1800	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 134</i> , fl. 272-272A
169	Capitão	negra	escrava	-	V. Rica	1726	AEAM, <i>Devassas 1726</i> , fl. 103v
170	Capitão [...] de Barros	-	livre	-	S. Frio	1750	AEAM, <i>Devassas 1750-1753</i> , fl. 47
173	Catarina	preta	escrava	Angola	R. Velhas	1734	AEAM, <i>Devassas 1733(1º)</i> , fl. 90v-91, 95, 98v, 100v, 108v; AABH, <i>Visitas pastorais</i> , Paróquia de Sabará, 1734, fl. 52v
171	Catarina	preta	forra	-	R. Mortes	1773	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 130</i> , fl. 115-120
172	Catarina	negra	escrava	Angola	R. Mortes	1720	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 91</i> , fl. 37-39
174	Catarina de Sousa Rego	preta	forra	Mina	R. Velhas	1756	AEAM, <i>Devassas Z-8</i> , fl. 120, 122, 125-125v, 128, 130v
175	Catarina do Vale Padilha	preta	forra	Mina	S. Frio	1750	AEAM, <i>Devassas 1750-1753</i> , fl. 35, 52
176	Cláudio Cabral	-	livre	-	R. Mortes	1760	AEAM, <i>Devassas Z-9</i> , fl. 153v
177	Clemência	crioula/preta	forra	-	V. Rica	1753/1764	AEAM, <i>Devassas Z-6</i> , fl. 114v, 116-116v, 117v, 123v, <i>Devassas Z-10</i> , fl. 99v
178	Clemente Ferreira da Fonseca	-	livre	-	R. Velhas	1744	AEAM, <i>Devassas 1742-1743</i> , fl. 179
180	Cosme	negra	forra	-	V. Rica	1722	AEAM, <i>Devassas 1722-1723(1º)</i> , fl. 19v
179	Cosme	parda	forra	-	R. Velhas	1749	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 109</i> , fl. 173
181	Cosme	crioula	-	-	R. Velhas	1748	AEAM, <i>Devassas Z-4</i> , fl. 59v
182	Cristina Ferreira	-	forra	-	R. Velhas	1750	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1585, doc. 14183, fl. 3-5
183	Cristovão	negra/preta	escrava	-	R. Mortes	1749/1753	AEAM, <i>Devassas Z-4</i> , fl. 155v, <i>Devassas, Resíduos</i> , cx. 30, doc. 24, fl. 6-6v, 7v-8, 9, 10; ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 120</i> , fl. 202

184	Cristovão	negra	escrava	-	V. Rica	1723	AEAM, <i>Devassas 1722-1723(1ª)</i> , fl. 91-91v
185	Cristovão Gonçalves Monteiro	-	livre	-	V. Rica	1799	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1595, doc. 14760, fl. 1
186	Custódia da Fonseca de Figueiredo	preta	forra	Mina	V. Rica	1760	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 125</i> , fl. 55, 57-57v
187	Custódio	parda	forra	-	V. Rica	1798	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1591, doc. 14584, fl. 41
188	Diogo	negra	escrava	-	R. Velhas	1727	AEAM, <i>Devassas 1727-1748</i> , fl. 40v
190	Domingas	-	forra	-	V. Rica	1726	AEAM, <i>Devassas 1726</i> , fl. 70
189	Domingas	preta	forra	Angola	R. Velhas	1775	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 129</i> , fl. 264-265
191	Domingas de Freitas	-	livre	-	R. Velhas	1792	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1600, doc. 15042, fl. 7-8
192	Domingas Gonçalves	preta	forra	-	R. Velhas	1734	AEAM, <i>Devassas 1733(1ª)</i> , fl. 92v
193	Domingas Magra	crioula/negra	-	-	R. Velhas	1743	AEAM, <i>Devassas</i> , Resíduos, cx. 30, doc. 23, fl. 172v, 181v
196	Domingos	preta	escrava	Angola	V. Rica	1774	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 129</i> , fl. 135-135v
194	Domingos	negra	escrava	-	V. Rica	1727	AEAM, <i>Devassas Z-2</i> , fl. 118
195	Domingos	preta	forra	-	V. Rica	1779	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 130</i> , fl. 397
197	Domingos Álvares Pereira	-	livre	-	R. Velhas	1730/1733	AEAM, <i>Devassas 1730-1731(1ª)</i> , fl. 118v-a, <i>Devassas 1733(5ª)</i> , fl. 23v
198	Domingos Alves Jardim	-	livre	-	V. Rica	1749	AEAM, <i>Devassas Z-4</i> , fl. 131v, 149v, <i>Devassas 1748-1750</i> , fl. 85
199	Domingos Calanduzeiro [pai]	negra/preta	forra	-	V. Rica	1742/1749/ 1753/1755/ 1764	AEAM, <i>Devassas</i> , Resíduos, cx. 30, doc. 22, fl. 66v, <i>Devassas Z-4</i> , fl. 131, 136v, 149v, <i>Devassas Z-6</i> , fl. 50v-51v, 60v, <i>Devassas Z-10</i> , fl. 48v-49v, 51, 52, 60, 62, 64v, 118; ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 115</i> , fl. 273
200	Domingos da Silva Morro	-	livre	-	V. Rica	1730	AEAM, <i>Devassas 1730(2ª)</i> , fl. 55
201	Domingos da Silva Reis	preta	forra	-	V. Rica	1754	AEAM, <i>Juízo Eclesiástico 1748-1765</i> , fl. 78v-79

202	Domingos de Sousa	-	livre	-	R. Mortes	1756	AEAM, <i>Devassas 1752-1760</i> , fl. 6v-7
203	Domingos Dias da Silva	preta	forra	Angola	V. Rica	1797/1798	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. s/n, doc. 13496, fl. 1, cx. 1591, doc. 14584, fl. 41
204	Domingos Ferreira Nunes	-	livre	-	V. Rica	1729/1730	AEAM, <i>Devassas 1730-1731(1ª)</i> , fl. 65v, 73; ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. s/n, doc. 15484, fl. 4-5
205	Domingos Gonçalves	-	livre	-	V. Rica	1730	AEAM, <i>Devassas 1730-1731(2ª)</i> , fl. 102v, 105, 109, <i>Devassas 1730-1731(3ª)</i> , fl. 97
206	Domingos Mina	preta	escrava	Mina	V. Rica	1725	AEAM, <i>Devassas</i> , Resíduos, cx. 30, doc. 13, fl. 3v, 12
207	Domingos Pinheiro de Lemos	bastarda	forra	-	R. Velhas	1734	AEAM, <i>Devassas 1733(1ª)</i> , fl. 42, 43v, 44v-45v; AABH, <i>Visitae pastorais</i> , Paróquia de Sabará, 1734, fl. 67v
208	Domingos Rodrigues	-	livre	-	V. Rica	1730	AEAM, <i>Devassas 1730-1731(1ª)</i> , fl. 56v
209	Domingos Rodrigues Dantas	-	livre	-	R. Mortes	1773	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 130</i> , fl. 115-120
210	Domingos Rosado	-	livre	-	S. Frio	1756	AEAM, <i>Devassas Z-8</i> , fl. 20v-21, 31
211	Elesbão Lopes Duro [o Durinho]	-	livre	-	V. Rica	1798	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1591, doc. 14584, fl. 53
212	Escravo Cabo Verde de João da Costa	preta	escrava	Cabo Verde	V. Rica	1731	AEAM, <i>Devassas 1731(1ª)</i> , fl. 69
213	Escravo de José Dantes	-	escrava	-	R. Mortes	1805	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1640, doc. 17095, fl. 2
214	Escravo de Manuel da Cunha	-	escrava	-	V. Rica	1722	AEAM, <i>Devassas 1722-1723(1ª)</i> , fl. 19
215	Escravo do capitão João de Medeiros Teixeira	negra	escrava	Cabo Verde	V. Rica	1723/1726	AEAM, <i>Devassas 1722-1723(1ª)</i> , fl. 161v-162, <i>Devassas 1726</i> , fl. 10
216	Escravo do padre José Soares de Brito	-	escrava	-	V. Rica	1799	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1595, doc. 14809, fl. 1
217	Escravo do padre Manuel José Braga	-	escrava	-	R. Mortes	1799	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1595, doc. 14800, fl. 2
218	Eugênia	mulata	-	-	V. Rica	1795	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1629, doc. 16734, fl. 55-56
219	Eugênia Maria	preta	forra	Mina	S. Frio	1738	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 102</i> , fl. 40

220	Eusébio Fernandes	-	livre	-	-	-	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1643, doc. 17458, fl. 1-2
221	Ex-escrava de Antônio Soares	-	forra	-	S. Frio	1753	AEAM, <i>Devassas 1750-1753</i> , fl. 80v
222	Feliana	negra	-	Mina	V. Rica	1764	AEAM, <i>Devassas Z-10</i> , fl. 99v
223	Feliciano	mulata	-	-	R. Velhas	1792	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1604, doc. 15138, fl. 3-6
224	Feliciano Gomes	-	livre	-	S. Frio	1727	AEAM, <i>Devassas 1727-1748</i> , fl. 80-80v, 83
225	Felipa	parda	-	-	V. Rica	-	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 130</i> , fl. 444
226	Félix	preta	forra	Cabo Verde	V. Rica	1772	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 129</i> , fl. 143-143v
227	Félix Fernandes	-	livre	-	R. Mortes	1763	AEAM, <i>Devassas Z-11</i> , fl. 26
228	Félix Mina	negra	escrava	Mina	R. Velhas	1759	AEAM, <i>Devassas Z-9</i> , fl. 78, 84
229	Fernando Ribeiro Ferreira	-	livre	Portugal	V. Rica	1722	AEAM, <i>Devassas 1722-1723(1º)</i> , fl. 7v, 9, 11, 13v, 17, 19v-20
230	Florência de Sousa Portela	mulata	forra	-	R. Mortes	1773	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 130</i> , fl. 115-120
231	Florência do Bonsucesso [Florência da Assunção]	-	livre	-	V. Rica	1731	AEAM, <i>Devassas 1731(1º)</i> , fl. 74-76v, 81
232	Francisca	bastarda	forra	-	R. Velhas	1734	AEAM, <i>Devassas 1733(1º)</i> , fl. 72v, 75
233	Francisca [a Trinca Pulgas/Xica Trinca Pulgas]	mulata/parda	-	-	V. Rica	1753/1764	AEAM, <i>Devassas Z-6</i> , fl. 114v, 116-116v, 117v, 123v, 142-142v, <i>Devassas Z-10</i> , fl. 99v
234	Francisca Cartuxa [Cartucha]	-	livre	-	V. Rica	1753/1764	AEAM, <i>Devassas Z-6</i> , fl. 142-142v, <i>Devassas Z-10</i> , fl. 99v
235	Francisca Correia de Miranda	preta	forra	Mina	R. Velhas	1756	AEAM, <i>Devassas Z-8</i> , fl. 96-98, 100
236	Francisca Muniz	-	livre	-	R. Velhas	1802	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1612, doc. 15551, fl. 1-3
238	Francisco	-	livre	-	R. Velhas	1743	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 104</i> , fl. 257-258
247	Francisco	negra	escrava	-	R. Velhas	1727	AEAM, <i>Devassas 1726-1743</i> , fl. 23v, 27, 29
243	Francisco	negra/preta	escrava	Angola	R. Velhas	1727/1734	AEAM, <i>Devassas 1727-1748</i> , fl. 27, 30v, 31, <i>Devassas 1733(1º)</i> , fl. 101

239	Francisco	-	livre	-	R. Mortes	1730	AEAM, <i>Devassas 1730-1731(2º)</i> , fl. 64
240	Francisco	preta	escrava	Mina	V. Rica	1733	AEAM, <i>Devassas 1733(3º)</i> , fl. 45v
245	Francisco	negra	escrava	Angola	R. Mortes	1758	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 121</i> , fl. 212-215v
246	Francisco	preta	escrava	-	R. Mortes	1755	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 121</i> , fl. 76-76v
242	Francisco	negra	escrava	-	R. Velhas	1792	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1604, doc. 15138, fl. 3-6
248	Francisco	negra	coartada	-	R. Velhas	1777	AEAM, <i>Devassas Z-12</i> , fl. 2v-4, 6-6v, 8v-9, 13
237	Francisco	negra	-	-	V. Rica	1749	AEAM, <i>Devassas Z-4</i> , fl. 130
241	Francisco	negra	-	-	V. Rica	1782	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 130</i> , fl. 399
244	Francisco	negra	forra	Mina	V. Rica	1782	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 130</i> , fl. 385-386
249	Francisco [enjeitado]	parda	-	-	R. Velhas	1799	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1595, doc. 14810, fl. 1-2
250	Francisco [o Calunga]	negra	escrava	Congo	V. Rica	1750	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 110</i> , fl. 382-382v
251	Francisco [o Somidô]	negra	escrava	-	V. Rica	1764	AEAM, <i>Devassas Z-10</i> , fl. 14
252	Francisco [Reina]	-	escrava	-	V. Rica	1733	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1634, doc. 16919, fl. 1
253	Francisco Ache [Axê]	preta	forra	Mina	R. Velhas	1744	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 108</i> , fl. 52-58v
254	Francisco Angola	preta	escrava	Angola	V. Rica	1754/1759	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 116</i> , fl. 121-121v, <i>Caderno do Promotor n.º 121</i> , fl. 74, 200-200v
255	Francisco Barreto	-	forra	-	R. Velhas	1750	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1585, doc. 14183, fl. 3-5
256	Francisco Cabo Verde	preta	escrava	Cabo Verde	V. Rica	1772	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 129</i> , fl. 528-528v
257	Francisco Coirano [aleijado]	preta	-	-	R. Velhas	1775	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 129</i> , fl. 264-265
258	Francisco da Costa	parda	-	-	R. Velhas	1796	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1629, doc. 16734, fl. 51

259	Francisco de [ileg.]	-	livre	-	V. Rica	1730	AEAM, <i>Devassas 1730-1731(2º)</i> , fl. 108
260	Francisco de Almeida	-	livre	-	V. Rica	1727	AEAM, <i>Devassas, Resíduos</i> , cx. 30, doc. 13, fl. 16
261	Francisco de Miranda [o Limbem]	preta	-	Mina	R. Velhas	1802	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1612, doc. 15533, fl. 1-2
262	Francisco de Oliveira	-	livre	-	V. Rica	1727	AEAM, <i>Devassas, Resíduos</i> , cx. 30, doc. 13, fl. 34v
263	Francisco de Sousa Portugal	-	livre	-	R. Mortes	1800	AEAM, <i>Devassas 1800</i> , fl. 5
264	Francisco de Tal [Chico Pião]	cabra/crioula	-	-	R. Velhas	1797	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1628, doc. 16698, fl. 15
265	Francisco Dias Rabelo	-	livre	-	V. Rica	1729/1730	AEAM, <i>Devassas 1730-1731(1º)</i> , fl. 64v-67, 68; ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. s/n, doc. 15484, fl. 5
266	Francisco Ferreira Passos	-	livre	-	R. Velhas	1756	AEAM, <i>Devassas Z-8</i> , fl. 122v-123, 125-125v, 128
267	Francisco José	-	livre	-	R. Mortes	1799	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1595, doc. 14800, fl. 2
268	Francisco José [mandingueiro]	-	livre	-	R. Mortes	1763	AEAM, <i>Devassas Z-11</i> , fl. 31, 36v
269	Francisco Manuel da Costa e Morim	branca	livre	Portugal	R. Velhas	1775	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 129</i> , fl. 269
270	Francisco Martins	-	livre	-	R. Mortes	1733	AEAM, <i>Devassas 1733(2º)</i> , fl. 32v, 46v
271	Francisco Martins Coelho	-	livre	-	R. Mortes	1749	AEAM, <i>Devassas Z-4</i> , fl. 190, 195v
272	Francisco Mina [preto velho]	preta	forra	Mina	S. Frio	1738	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 102</i> , fl. 40
273	Francisco Muniz	-	livre	-	V. Rica	1749	AEAM, <i>Devassas Z-4</i> , fl. 120v
274	Francisco Pimenta de Carvalho	-	livre	-	S. Frio	1748	AEAM, <i>Devassas Z-4</i> , fl. 9v, 12v, 23v, <i>Devassas 1748-1750</i> , fl. 44v
275	Francisco Ramos	preta	-	-	R. Velhas	1799	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1595, doc. 14472, fl. 1
276	Francisco Teixeira	-	livre	-	R. Mortes	1749	AEAM, <i>Devassas Z-4</i> , fl. 213v
277	Francisco Velozo dos Santos	-	livre	-	V. Rica	1742	AEAM, <i>Devassas, Resíduos</i> , cx. 30, doc. 22, fl. 66-66v, <i>Devassas 1742-1743</i> , fl. 57v

278	Francisco Xavier de Barros Alvim	-	livre	-	V. Rica	1765	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 128</i> , fl. 416
279	Frutuoso da Maia	-	livre	-	V. Rica	1753	AEAM, <i>Devassas Z-6</i> , fl. 105, 123
280	Gabriel da Silveira	-	livre	-	V. Rica	1722	AEAM, <i>Devassas 1722-1723(1º)</i> , fl. 34, 35v, 36v, 38v
281	Gabriel de Oliveira [o Papudo]	preta	-	-	R. Velhas	1727/1732	AEAM, <i>Devassas 1727-1748</i> , fl. 34, 35v, 40-40v; ANTT, TSO/IL, <i>Processo n.º 13.378</i> , fl. 1-18
282	Gambá	preta	-	-	S. Frio	1812	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1605, doc. 15200, fl. 1-2
284	Garcia	preta	escrava	-	V. Rica	1721	AEAM, <i>Devassas 1721-1735</i> , fl. 33-34
283	Garcia	preta	escrava	Angola	R. Velhas	1757	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 120</i> , fl. 80, 80B
285	Garcia [Afo]	negra	escrava	Afô	V. Rica	1721/1722	AEAM, <i>Devassas 1721-1735</i> , fl. 46-47, <i>Devassas 1722-1723(1º)</i> , fl. 29, 31
286	Garcia [Gracia/pai]	negra	escrava	-	V. Rica	1743	AEAM, <i>Devassas 1743</i> , fl. 2, 4, 5v, 9
287	Garcia [pai]	preta	forra	Benguela	V. Rica	1755	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 115</i> , fl. 273
288	Gaspar	negra	-	-	V. Rica	1800	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 134</i> , fl. 272-272A
289	Gaspar Pimentel Velho	-	livre	-	R. Velhas	1734	AEAM, <i>Devassas 1733(1º)</i> , fl. 90v-91, 94v, 102, 108v; AABH, <i>Visitas pastorais</i> , Paróquia de Sabará, 1734, fl. 72
290	Geja	preta	forra	Nagô	S. Frio	1750	AEAM, <i>Devassas 1750-1753</i> , fl. 26, 51v
292	Gonçalo	negra	escrava	-	R. Velhas	1763	AEAM, <i>Devassas 1726-1743</i> , fl. 69v-70, 71v-72, 73v-74, 75v, 76v
293	Gonçalo	preta	-	-	V. Rica	-	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1594, doc. 14685, fl. 1-2
291	Gonçalo	-	escrava	-	R. Velhas	1757	AEAM, <i>Devassas Z-8</i> , fl. 184v
295	Gracia	negra	escrava	-	V. Rica	1722	AEAM, <i>Devassas 1722-1723(1º)</i> , fl. 11v, 20
296	Gracia	preta	forra	-	V. Rica	1726	AEAM, <i>Devassas 1726</i> , fl. 81v
297	Gracia	preta	-	-	V. Rica	-	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 130</i> , fl. 389

294	Gracia	negra	-	-	V. Rica	1721	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 91</i> , fl. 41-41v
298	Gracia da Fonseca	preta	forra	-	R. Velhas	1734	AEAM, <i>Devassas 1733(1º)</i> , fl. 17v, 26, 27, 29v, 31, 35
299	Gracia Pereira	preta	forra	Angola	V. Rica	1724	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1646, doc. 17736, fl. 357-359
300	Gregório	preta	escrava	-	R. Velhas	1777	AEAM, <i>Devassas Z-12</i> , fl. 67v, 72
301	Guilherme	preta	forra	-	R. Velhas	1747	ANTT, TSO/IL, <i>Processo n.º 1.551</i> , fl. 1-14
302	Guimar	-	escrava	-	R. Velhas	1750	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1585, doc. 14183, fl. 3-5
303	Heitor Cardoso	branca	livre	Portugal	R. Mortes	1720	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 91</i> , fl. 37-39
304	Helena de Carvalhoza	preta	forra	São Tomé	V. Rica	1760	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 125</i> , fl. 56
305	Helena Maria de Sousa	crioula	forra	-	V. Rica	1790	ANTT, TSO/IL, <i>Processo n.º 6.682</i> , fl. 1-14
306	Henrique Brandão	-	livre	Portugal	R. Velhas	1775	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 129</i> , fl. 247-263
308	Inácia	preta	escrava	Mina	V. Rica	1723	AEAM, <i>Devassas 1722-1723(1º)</i> , fl. 61, 65, 175, 176, 184-185, 186v, 191, 192v, 196v
307	Inácia	negra	forra	Mina	R. Velhas	1747	ANTT, TSO/IL, <i>Processo n.º 1.551</i> , fl. 1-14
309	Inácia dos Santos	negra	forra	Mina	R. Velhas	1732	ANTT, TSO/IL, <i>Processo n.º 13.378</i> , fl. 1-18
311	Inácio	negra	escrava	-	R. Velhas	1760	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 125</i> , fl. 50
310	Inácio	-	escrava	-	V. Rica	1753	AEAM, <i>Devassas Z-6</i> , fl. 34, 35, 39v, 44
312	Inácio [o Piçarrão/pai]	negra/preta	escrava/ forra	Mina	V. Rica	1760/1764/ 1765	AEAM, <i>Devassas Z-10</i> , fl. 99v, 106-106v, 108v, 116v-117, 118-118v; ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 125</i> , fl. 48-48v, 51, <i>Caderno do Promotor n.º 128</i> , fl. 416
313	Inácio da Silva	cabra	-	-	V. Rica	1753	AEAM, <i>Devassas Z-6</i> , fl. 58-59, 60v
314	Inácio de Araújo	-	livre	-	V. Rica	1743	AEAM, <i>Devassas 1742-1743</i> , fl. 133
315	Inácio Gonçalves Curto	-	livre	-	R. Velhas	1778	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 130</i> , fl. 54

316	Inácio Pereira	-	livre	Rio de Janeiro	V. Rica	1745	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 106</i> , fl. 2-3v
317	Inácio Pereira da Luz	-	livre	-	V. Rica	1754	AEAM, <i>Devassas Z-7</i> , fl. 1v-2, 6-6v
319	Isabel	-	escrava	-	S. Frio	1727	AEAM, <i>Devassas 1727-1748</i> , fl. 101v, 108v
318	Isabel	negra/preta	forra	-	R. Mortes	1773	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 130</i> , fl. 115-120
320	Isabel da Trindade	negra/preta	forra	-	R. Velhas	1736/1742	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 104</i> , fl. 268-269v, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1629, doc. 16710, fl. 1-2
321	Isabel de Menezes	branca	livre	Portugal	S. Frio	1747	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 109</i> , fl. 13
322	Isabel de Tal	carijó	-	-	R. Mortes	1756	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 116</i> , fl. 151-151v
323	Isabel Moreira	preta	forra	-	R. Velhas	1734	AEAM, <i>Devassas 1733(1º)</i> , fl. 90v-91, 94v, 108v
324	Isidório	crioula/parda	forra	-	R. Mortes	1773	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 130</i> , fl. 115-120
325	Itanislau Teixeira	-	livre	-	R. Mortes	1749	AEAM, <i>Devassas Z-4</i> , fl. 180, 187
326	Ivo Lopes	negra/preta	forra	-	V. Rica	1750/1753	AEAM, <i>Devassas Z-6</i> , fl. 125v-126, 130v-131, 131v, 135, <i>Juízo Eclesiástico 1748-1765</i> , fl. 37v-38
327	Jacinta	negra	escrava	Janu[?]	R. Velhas	1747	ANTT, TSO/IL, <i>Processo n.º 1.551</i> , fl. 1-14
328	Jacinto	parda	escrava	-	R. Velhas	1779	ANTT, TSO/IL, <i>Processo n.º 5.630</i> , fl. 19-35
329	Jerônima	negra	escrava	-	R. Mortes	-	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 120</i> , fl. 202
330	Jerônimo	cabra	-	-	V. Rica	-	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 130</i> , fl. 444
331	Joana	negra	escrava	Mina	S. Frio	1777	AEAM, <i>Devassas Z-12</i> , fl. 33v, 34v-35, 38
333	Joana	negra	-	-	R. Mortes	1749	AEAM, <i>Devassas Z-4</i> , fl. 218v
332	Joana	-	escrava	-	V. Rica	-	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 130</i> , fl. 390v
334	Joana Álvares	crioula	-	-	R. Velhas	1732	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 104</i> , fl. 260

335	Joana Benguela	preta	escrava	Benguela	R. Mortes	1767	AEAM, <i>Juízo Eclesiástico 1765-1784</i> , fl. 31-31v
336	Joana da Costa	preta	forra	Angola	V. Rica	1790	ANTT, TSO/IL, <i>Processo n.º 6.682</i> , fl. 1-14
337	Joana da Silva	preta	forra	Mina	S. Frio	1738	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 102</i> , fl. 40
338	Joana de Azevedo	preta	forra	Mina	R. Velhas	1743	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 104</i> , fl. 257-258
339	Joana de Crasto	preta	forra	-	R. Velhas	1757	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 120</i> , fl. 82
340	Joana de Sousa	crioula	forra	-	R. Velhas	1792	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1604, doc. 15138, fl. 3-6
341	Joana Florência	mulata/parda	forra	-	V. Rica	1753	AEAM, <i>Devassas Z-6</i> , fl. 142-143, 143v, 156
342	Joana Ganguela	preta	escrava	Ganguela	R. Mortes	1767	AEAM, <i>Juízo Eclesiástico 1765-1784</i> , fl. 31-31v
343	Joana Jaquatinga	preta	forra	Massangano	V. Rica	1745	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 106</i> , fl. 13-13v
344	Joana Peregrina	-	livre	-	V. Rica	1734	AEAM, <i>Devassas W-02</i> , fl. 11-11v
345	Joana, a Trinta	parda	-	-	V. Rica	1727	AEAM, <i>Devassas</i> , Resíduos, cx. 30, doc. 13, fl. 28
347	João	-	escrava	-	R. Velhas	1727	AEAM, <i>Devassas 1727-1748</i> , fl. 140v
348	João	negra	escrava	-	R. Mortes	1730	AEAM, <i>Devassas 1730-1731(2º)</i> , fl. 12v
346	João	negra	escrava	-	S. Frio	1753	AEAM, <i>Devassas 1750-1753</i> , fl. 97-97v
349	João	preta	-	Cabo Verde	V. Rica	1764	AEAM, <i>Devassas Z-10</i> , fl. 110-110v
350	João Aluá	negra	-	-	R. Mortes	1798/1799	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1591, doc. 14584, fl. 41, cx. 1595, doc. 14800, fl. 2
351	João Alves de Paiva	-	livre	-	R. Mortes	1760	AEAM, <i>Devassas Z-9</i> , fl. 149v
352	João Angola	negra	escrava	Angola	R. Mortes	1777	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1581, doc. 13932, fl. 5-6
353	João Angola, Canjolé	negra	escrava	Angola	R. Velhas	1792	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1641, doc. 17230, fl. 1-4
354	João Banguela	negra	escrava	Benguela	R. Mortes	1757	AEAM, <i>Devassas</i> , Resíduos, cx. 30, doc. avulso, fl. 196v

355	João Barbeiro	preta	-	Angola	V. Rica	1764	AEAM, <i>Devassas Z-10</i> , fl. 114v-115, 116v
356	João Batista da Cruz	branca	livre	-	V. Rica	1742	AEAM, <i>Devassas</i> , Resíduos, cx. 30, doc. 22, fl. 57, <i>Devassas 1742-1743</i> , fl. 30v
357	João Brabo	preta	escrava	São Tomé	R. Mortes	1752	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 113</i> , fl. 34A
358	João Bueno	negra	-	-	V. Rica	1726	AEAM, <i>Devassas 1726</i> , fl. 26v, 43v
359	João Cabu	negra	-	Mina	R. Velhas	1759	AEAM, <i>Devassas Z-9</i> , fl. 7, 7v, 9v-11v, 17v
360	João Cavalgante	parda	forra	-	R. Velhas	1798	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1591, doc. 14584, fl. 31-33
361	João Coelho de Avelar	-	livre	-	R. Velhas	1775	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 129</i> , fl. 247-263
362	João da Costa Leal	-	livre	-	V. Rica	1770	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 129</i> , fl. 230-230v
364	João da Rocha	-	livre	-	R. Velhas	1798	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1591, doc. 14584, fl. 85-86
363	João da Rocha	crioula	forra	-	R. Velhas	1732	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1611, doc. 15442, fl. 1-2
365	João da Silva	preta	forra	Mina	R. Velhas	1743	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 105</i> , fl. 195-213v
366	João da Silva	-	livre	-	V. Rica	1730	AEAM, <i>Devassas 1730-1731(2ª)</i> , fl. 83v
368	João da Silva	-	livre	-	R. Mortes	1751	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 112</i> , fl. 262v
367	João da Silva	-	livre	-	R. Velhas	1799	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1595, doc. 14807, fl. 1
369	João da Silva [o Maquinér]	negra	escrava	-	R. Mortes	1763	AEAM, <i>Devassas Z-11</i> , fl. 54-55v, 58-61, 62
370	João de Figueiredo	mulata	-	-	V. Rica	1749	AEAM, <i>Devassas Z-4</i> , fl. 131
371	João de Magalhães	-	livre	Portugal	R. Mortes	1753	AEAM, <i>Devassas</i> , Resíduos, cx. 30, doc. 24, fl. 7
372	João de Sousa	parda	-	-	R. Mortes	1742	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 104</i> , fl. 262-262v
373	João Domingos [Domingues]	negra	escrava	-	V. Rica	1753	AEAM, <i>Devassas Z-6</i> , fl. 34, 35, 39v, 44
374	João dos Santos	-	livre	-	R. Mortes	1800	AEAM, <i>Devassas Z-13</i> , fl. 59

375	João Francisco Moura	-	livre	-	R. Mortes	1749	AEAM, <i>Devassas Z-4</i> , fl. 175v
376	João Gomes Novais	preta	forra	Cabo Verde	R. Velhas	1778	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 130</i> , fl. 54, 55
377	João Gonçalves Ribeiro	-	livre	-	R. Mortes	1768	AEAM, <i>Juízo Eclesiástico 1765-1784</i> , fl. 35
378	João Gonçalves Simões	-	livre	-	R. Velhas	1799	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1595, doc. 14818, fl. 1-4, 8
379	João Gracia Leal	-	livre	-	S. Frio	1748	AEAM, <i>Devassas Z-4</i> , fl. 12v, 23v, <i>Devassas 1748-1750</i> , fl. 11v
380	João Lopes Fiuza	-	livre	-	R. Velhas	1749	AEAM, <i>Devassas Z-4</i> , fl. 67v, <i>Devassas 1748-1750</i> , fl. 45A
381	João Martins Vieira	-	livre	-	R. Mortes	1733	AEAM, <i>Devassas 1733(2º)</i> , fl. 44
382	João Mina	negra	forra	Mina	S. Frio	1777	AEAM, <i>Devassas Z-12</i> , fl. 35-35v, 38
383	João Mina [Saború]	negra	escrava	Mina/Saború	V. Rica	1760	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 125</i> , fl. 56, 57v
384	João Nagô	negra	escrava	Nagô	R. Velhas	1792	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1604, doc. 15138, fl. 3-6
385	João Pequeno	negra	escrava	-	V. Rica	1800	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 134</i> , fl. 272-272A
386	João Pereira	-	livre	-	V. Rica	-	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1594, doc. 14685, fl. 1-2
387	João Peres	-	livre	-	R. Mortes	1733	AEAM, <i>Devassas 1733(2º)</i> , fl. 43, 46v
388	João Pinto	-	livre	-	V. Rica	1782	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 130</i> , fl. 390, 392-392v, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1594, doc. 14685, fl. 1-2
389	João Pinto	branca	livre	-	R. Mortes	1757	AEAM, <i>Devassas 1752-1760</i> , fl. 15v-16
390	João Pinto Caldeira	-	livre	-	R. Mortes	1776	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 129</i> , fl. 287-287v
392	Joaquim	negra	escrava	Angola	V. Rica	1781	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1595, doc. 14831, fl. 1-2
391	Joaquim	branca	livre	-	V. Rica	1801	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1641, doc. 17238, fl. 1-2
393	Joaquim Angola	preta	escrava	Angola	R. Velhas	1799	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1595, doc. 14818, fl. 1-4, 8

394	Joaquim de Figueiredo	-	livre	-	R. Mortes	1799	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1595, doc. 14800, fl. 2
395	Joaquim Mandioca	-	livre	-	R. Velhas	1802	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1612, doc. 15551, fl. 1-3
396	Joaquim Pereira	branca	livre	-	R. Mortes	1790	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1596, doc. 14887, fl. 1-2
405	José	negra	escrava	-	V. Rica	1723	AEAM, <i>Devassas 1722-1723(1º)</i> , fl. 44
398	José	-	livre	-	V. Rica	1730	AEAM, <i>Devassas 1730-1731(1º)</i> , fl. 35
397	José	negra	-	-	V. Rica	1755	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 117</i> , fl. 289-290
402	José	cabra/mulata	forra	-	R. Mortes	-	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 121</i> , fl. 73-74
404	José	mulata	escrava	-	V. Rica	1790	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1615, doc. 15823, fl. 13
400	José	preta	forra	Mina	V. Rica	1777	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 129</i> , fl. 384-384v
403	José	preta	escrava	-	R. Mortes	1774	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 129</i> , fl. 156-156v
399	José	negra	escrava	Mina	V. Rica	1729	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. s/n, doc. 15484, fl. 1
401	José	negra	escrava	-	R. Velhas	1759	AEAM, <i>Devassas Z-9</i> , fl. 62-62v, 64v, 65v-66
406	José [Boco]	negra	escrava	Mina	V. Rica	1723	AEAM, <i>Devassas 1722-1723(1º)</i> , fl. 77, 80, 93v
407	José Ângelo Machado	-	livre	Baependi	R. Mortes	1762	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 126</i> , fl. 87-88, 89
408	José Bahia	negra/preta	forra	-	R. Velhas	1747	ANTT, TSO/IL, <i>Processo n.º 1.551</i> , fl. 1-14
409	José Cangamba [Cangão]	negra	escrava	-	R. Mortes	1760	AEAM, <i>Devassas Z-9</i> , fl. 167-168
410	José Carvalho de Moura [velho]	-	livre	-	R. Velhas	1749	AEAM, <i>Devassas Z-4</i> , fl. 81v, 85v, 86, 90v, <i>Devassas 1748-1750</i> , fl. 51v-52
411	José Coelho da Mota	-	livre	-	R. Velhas	1789	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. s/n, doc. 14723, fl. 1-5
412	José Corano	preta	escrava	Courá	V. Rica	1752	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 113</i> , fl. 34A
413	José Courá	preta	escrava	Courá	V. Rica	1760	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 125</i> , fl. 57v

414	José Cupertino de Jesus	-	livre	-	V. Rica	1801	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1605, doc. 15178, fl. 1
415	José da Costa	cabra/parda	-	-	R. Velhas	1787	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1593, doc. 14639, fl. 3-4, 9-10
416	José da Cruz de Miranda	-	livre	-	R. Mortes	1749	AEAM, <i>Devassas Z-4</i> , fl. 188, 195v
417	José Danguela	negra	escrava	Benguela	V. Rica	1749	AEAM, <i>Devassas Z-4</i> , fl. 131
418	José de Faria Leite	parda	-	-	V. Rica	1722	AEAM, <i>Devassas 1722-1723(1ª)</i> , fl. 41v
419	José de Pitá	negra	-	-	V. Rica	1726	AEAM, <i>Devassas 1726</i> , fl. 120v
420	José Dias de Carvalho	-	livre	-	R. Mortes	1800	AEAM, <i>Devassas Z-13</i> , fl. 28v
421	José Fagundes	-	livre	-	R. Mortes	1749	AEAM, <i>Devassas Z-4</i> , fl. 203v, 210
422	José Ferreira	mulata	-	-	V. Rica	1790	ANTT, TSO/IL, <i>Processo n.º 6.682</i> , fl. 1-14
423	José Gonçalves de Morais	-	livre	-	V. Rica	1777	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 129</i> , fl. 384-384v
424	José Marcos	negra	escrava	Congo	V. Rica	1777	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 129</i> , fl. 384-384v
429	José Mina	negra	escrava	Mina	R. Velhas	1763	AEAM, <i>Devassas 1726-1743</i> , fl. 70, 73v
430	José Mina	negra	escrava	Mina	R. Velhas	1763	AEAM, <i>Devassas 1726-1743</i> , fl. 71v-72, 73v, 75v, 76v
431	José Mina	negra	escrava	Mina	S. Frio	1734	AEAM, <i>Devassas 1734(2ª)</i> , fl. 52-52v, 113, 123, 124, 125v, 127-127v, 129-129v, 132
428	José Mina	negra	escrava	Mina	S. Frio	1748	AEAM, <i>Devassas Z-4</i> , fl. 15v-16, 23v, <i>Devassas 1748-1750</i> , fl. 2v
427	José Mina	negra	escrava	Mina	S. Frio	1748/1750	AEAM, <i>Devassas Z-4</i> , fl. 7v, <i>Devassas 1750-1753</i> , fl. 25-27, 51v
426	José Mina	preta	escrava	Mina	V. Rica	1729	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. s/n, doc. 15484, fl. 3-4
425	José Mina	negra	escrava	Mina	S. Frio	1732/1734	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1650, doc. 17922, fl. 7-8, cx. 1629, doc. 16753, fl. 1-11
432	José Mina e Courano	preta	escrava	Courá/Mina	V. Rica	1760	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 125</i> , fl. 57v
433	José Pita	parda	coartada	-	R. Mortes	1777	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1581, doc. 13932, fl. 5-6

434	José Soares Cubas	negra/preta	forra	-	R. Velhas	1757	AEAM, <i>Devassas Z-8</i> , fl. 185, 196-197v, 201-201v, 203
437	Josefa	negra	escrava	-	V. Rica	1723	AEAM, <i>Devassas 1722-1723(1º)</i> , fl. 61
435	Josefa	negra	escrava	-	V. Rica	1722/1727	AEAM, <i>Devassas 1722-1723(1º)</i> , fl. 11v, <i>Devassas</i> , Resíduos, cx. 30, doc. 13, fl. 20
438	Josefa	crioula	escrava	-	V. Rica	1726	AEAM, <i>Devassas 1726</i> , fl. 70
439	Josefa	negra	forra	-	V. Rica	1726	AEAM, <i>Devassas 1726</i> , fl. 57v, 77
436	Josefa	preta	escrava	Mina	R. Velhas	1734	AEAM, <i>Devassas 1733(1º)</i> , fl. 17-18, 30v
440	Josefa Catú	crioula	forra	-	V. Rica	1752	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 113</i> , fl. 34A
441	Josefa Doce	preta	forra	-	R. Mortes	1753	AEAM, <i>Devassas Z-6</i> , fl. 67
442	Josefa Maria	preta	forra	Courá	R. Velhas	1747	ANTT, TSO/IL, <i>Processo n.º 1.551</i> , fl. 1-14
443	Josefa Maria Soares	parda	forra	-	V. Rica	1774	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 129</i> , fl. 133-133v
444	Josefa Pinto	-	livre	-	R. Velhas	1799	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1595, doc. 14795, fl. 1
445	Josefa Teixeira	-	livre	-	V. Rica	1749	AEAM, <i>Juízo Eclesiástico 1748-1765</i> , fl. 9-9v
447	Juliana	preta	escrava	Angola	R. Velhas	1734	AEAM, <i>Devassas 1733(1º)</i> , fl. 90v-91, 94v, 102, 108v
448	Juliana	negra	escrava	-	R. Mortes	-	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 120</i> , fl. 202
446	Juliana	bastarda/ cabra	-	-	V. Rica	1764	AEAM, <i>Devassas Z-10</i> , fl. 114v-115, 116v
449	Lamba	preta	-	-	R. Velhas	1799	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1595, doc. 14795, fl. 1
450	Leandro da Rocha de Azevedo	-	livre	-	V. Rica	1790	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1604, doc. 15138, fl. 1
451	Leonor	negra	forra	-	R. Velhas	1747	ANTT, TSO/IL, <i>Processo n.º 1.551</i> , fl. 1-14
452	Lourença	parda	forra	Pernambuco	V. Rica	1723	AEAM, <i>Devassas 1722-1723(1º)</i> , fl. 77, 82v-84
453	Lourença Batista	parda	forra	-	V. Rica	1753	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 113</i> , fl. 170

456	Lourenço	negra	escrava	Mina	V. Rica	1754	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 114</i> , fl. 294-296, <i>Caderno do Promotor n.º 116</i> , fl. 121-121v
454	Lourenço	negra/preta	forra	-	S. Frio	1734	AEAM, <i>Devassas 1734(2º)</i> , fl. 102, 130
455	Lourenço	-	escrava	-	R. Velhas	1747	ANTT, TSO/IL, <i>Processo n.º 1.551</i> , fl. 1-14
457	Lourenço	negra	escrava	-	V. Rica	1753	AEAM, <i>Devassas Z-6</i> , fl. 3v-4, 5v, 7v, 11
458	Lourenço Esteves	-	livre	-	V. Rica	1742	AEAM, <i>Devassas 1742-1743</i> , fl. 38v
459	Luís de Vasconcellos Parada e Sousa	-	livre	-	V. Rica	1805	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1618, doc. 15989, fl. 1
460	Luís Pinheiro	-	livre	-	S. Frio	1748	AEAM, <i>Devassas Z-4</i> , fl. 11-11v, 21v
461	Luísa	preta	forra	Cabo Verde	V. Rica	1760	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 125</i> , fl. 56
462	Luísa [Luzia] Mendes	preta	escrava	-	R. Velhas	1734	AEAM, <i>Devassas 1733(1º)</i> , fl. 90v, 94v, 108v
463	Luísa Mina	preta	escrava	Mina	V. Rica	1758	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 121</i> , fl. 184
464	Luzia	-	livre	-	R. Velhas	1743	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 104</i> , fl. 257-258
465	Luzia Angola	negra	-	Angola	V. Rica	1764	AEAM, <i>Devassas Z-10</i> , fl. 114v-115, 116v
466	Luzia da Silva Soares [Luzia Crioula]	crioula/preta	escrava	Pernambuco	V. Rica	1738	ANTT, TSO/IL, <i>Processo n.º 11.163</i> , fl. 10-146
467	Luzia Francisca de Macedo	-	livre	-	R. Velhas	1756	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 121</i> , fl. 75-75v
468	Luzia Isabel Pitancor	parda	forra	-	V. Rica	1754	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 114</i> , fl. 299-299v
469	Luzia Lopes	negra	forra	-	S. Frio	1777	AEAM, <i>Devassas Z-12</i> , fl. 32-32v
470	Luzia Pinta	negra/preta	forra	Angola	R. Velhas	1738/1739/ 1742	AEAM, <i>Devassas Z-1</i> , fl. 72v; ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 104</i> , fl. 265-266, <i>Processo n.º 252</i> , fl. 1-95, <i>Autos da Fé 1563-1778</i> , Listas ou Notícias 1563-1750, Lista das pessoas, que saíram, condenações, que tiveram, e sentenças, que se leram no Auto público da Fé, que se celebrou na Igreja do Convento de S. Domingos desta Cidade de

472	Madalena	negra	escrava	-	V. Rica	1723/1726	Lisboa em 21 de junho de 1744; ANTT, TSO/IE, <i>Caderno do Promotor n.º 70</i> AEAM, <i>Devassas 1722-1723(1º)</i> , fl. 185, <i>Devassas 1726</i> , fl. 110-110v, 116v, 118, 120
471	Madalena	preta	forra	-	V. Rica	1742	AEAM, <i>Devassas</i> , Resíduos, cx. 30, doc. 22, fl. 57, 62, <i>Devassas 1742-1743</i> , fl. 30
473	Madalena Cardoso de Jesus	parda	forra	-	V. Rica	1752	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 113</i> , fl. 35
474	Mamede de Almeida	-	livre	-	V. Rica	1731	AEAM, <i>Devassas 1731(1º)</i> , fl. 51
476	Manuel	preta	forra	-	V. Rica	1731	AEAM, <i>Devassas 1731(1º)</i> , fl. 40v
475	Manuel	preta	-	-	V. Rica	1782	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 130</i> , fl. 387-388
477	Manuel Afonso Galvão	-	livre	-	V. Rica	1770	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 129</i> , fl. 230-230v
478	Manuel Alves	-	livre	-	R. Velhas	1738	AEAM, <i>Devassas Z-1</i> , fl. 18v
479	Manuel Alves Gracia	negra	-	Congo	V. Rica	1751	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 112</i> , fl. 262-262v
480	Manuel Barbeiro	negra	escrava	-	R. Velhas	1747	ANTT, TSO/IL, <i>Processo n.º 1.551</i> , fl. 1-14
481	Manuel Carapina	cabra	escrava	-	R. Velhas	1793	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 131</i> , fl. 172
482	Manuel Carvalho	parda	forra	-	V. Rica	1732	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1611, doc. 15442, fl. 1-2
483	Manuel Carvalho de Araújo	-	livre	-	V. Rica	1778	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 130</i> , fl. 358
484	Manuel Cobu	negra	escrava	-	R. Velhas	1759	AEAM, <i>Devassas Z-9</i> , fl. 12-12v
485	Manuel Coelho de Sousa	-	livre	-	V. Rica	1774	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 129</i> , fl. 134-134v
486	Manuel Correia Lisboa	-	livre	-	V. Rica	1729	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. s/n, doc. 15484, fl. 5
487	Manuel Correia Lobo	branca	livre	-	S. Frio	1753	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 114</i> , fl. 211-217v
488	Manuel da Costa	-	livre	-	R. Velhas	1763	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor 1731-1739</i> , fl. 451-452
489	Manuel da Costa Freitas	-	livre	-	V. Rica	1753	AEAM, <i>Devassas Z-6</i> , fl. 127-127v, 135

490	Manuel da Costa Mangongo	preta	-	Angola	R. Velhas	1803	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1578, doc. 13690, fl. 7
491	Manuel da Rocha	negra	escrava	Benguela	R. Velhas	1756	AEAM, <i>Devassas Z-8</i> , fl. 96-98, 100
493	Manuel da Silva	parda	forra	-	R. Mortes	1763	AEAM, <i>Devassas Z-11</i> , fl. 53v-54v, 55v-56, 57v, 62
492	Manuel da Silva	-	livre	-	V. Rica	1749	AEAM, <i>Devassas Z-4</i> , fl. 137v
494	Manuel da Silva Vieira	-	livre	-	V. Rica	1723	AEAM, <i>Devassas 1722-1723(1ª)</i> , fl. 68-68v, 71-72, 73, 76v, 81v, 83v
495	Manuel de Barros da Fonseca	-	livre	-	R. Velhas	1731	AEAM, <i>Devassas 1731(2ª)</i> , fl. 97
496	Manuel de Fonseca Leitão [o perna]	-	livre	-	S. Frio	1748/1750	AEAM, <i>Devassas Z-4</i> , fl. 12, 23v, <i>Devassas 1748-1750</i> , fl. 7, <i>Devassas 1750-1753</i> , fl. 31v
497	Manuel de Matos	-	livre	-	S. Frio	1750	AEAM, <i>Devassas 1750-1753</i> , fl. 25, 52
498	Manuel de Oliveira da Silva	-	livre	Portugal	V. Rica	1721	AEAM, <i>Devassas 1721-1735</i> , fl. 79
499	Manuel de Paiva Rebelo	-	livre	-	V. Rica	1733	AEAM, <i>Devassas 1733(3ª)</i> , fl. 4v
500	Manuel de Sousa Ferreira	-	livre	-	V. Rica	1753	AEAM, <i>Devassas Z-6</i> , fl. 139v, 158
501	Manuel Figueira	-	livre	-	R. Mortes	1733	AEAM, <i>Devassas 1733(2ª)</i> , fl. 53v, 70
502	Manuel Francisco Guimarães	-	livre	-	R. Velhas	1802	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1612, doc. 15533, fl. 1-2
503	Manuel Francisco Lisboa [Silva]	-	livre	-	V. Rica	1743	AEAM, <i>Devassas 1742-1743</i> , fl. 138, <i>Devassas 1743</i> , fl. 5v
504	Manuel Furtado	-	livre	-	R. Velhas	1763	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor 1731-1739</i> , fl. 451-452
505	Manuel Furtado de Mendonça	-	livre	-	R. Mortes	1757	AEAM, <i>Devassas</i> , Resíduos, cx. 30, doc. avulso, fl. 193v
506	Manuel Gonçalves Sarrão	-	livre	-	R. Velhas	1752	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 113</i> , fl. 47v
507	Manuel Gonçalves Segurado	-	livre	-	V. Rica	1730	AEAM, <i>Devassas 1730-1731(1ª)</i> , fl. 34, 44, 45, <i>Devassas 1722-1723</i> , fl. 46v-47
508	Manuel Guedes Pereira	-	livre	-	V. Rica	1727/1730	AEAM, <i>Devassas</i> , Resíduos, cx. 30, doc. 13, fl. 28, <i>Devassas 1730-1731(1ª)</i> , fl. 53
509	Manuel Joaquim de Almeida	-	livre	-	V. Rica	1800	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 134</i> , fl. 272-272A

510	Manuel José	crioula	-	-	R. Velhas	1768	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1588, doc. 14338, fl. 1-3
511	Manuel Lobo	mulata	-	-	R. Velhas	1742	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 104</i> , fl. 242
512	Manuel Lobo Franco	-	livre	-	R. Velhas	1742	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 104</i> , fl. 268-269v
513	Manuel Machado Neto	-	livre	-	V. Rica	1749	AEAM, <i>Devassas Z-4</i> , fl. 142, 149v, <i>Devassas 1748-1750</i> , fl. 92v
514	Manuel Martins da Rocha	-	livre	-	R. Velhas	1749	AEAM, <i>Devassas Z-4</i> , fl. 107, 111, <i>Devassas 1748-1750</i> , fl. 65-65v
515	Manuel Mateus	-	escrava	-	R. Mortes	1730	AEAM, <i>Devassas 1730-1731(2º)</i> , fl. 69
516	Manuel Mina	preta	escrava	Mina	V. Rica	1759/1760	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 125</i> , fl. 63-69
517	Manuel Moreira [Oliveira]	-	livre	-	V. Rica	1721	AEAM, <i>Devassas 1721-1735</i> , fl. 33-34
518	Manuel Nunes Ferreira	-	livre	-	R. Mortes	1749	AEAM, <i>Devassas Z-4</i> , fl. 188v, 195v
519	Manuel Pacheco da Cunha	-	livre	-	R. Mortes	-	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 113</i> , fl. 313-314
520	Manuel Pereira Braga	-	livre	-	V. Rica	1723	AEAM, <i>Devassas 1722-1723(1º)</i> , fl. 104, 110-110v, 126v-127
521	Manuel Rodrigues de Veras	-	livre	-	R. Mortes	1749	AEAM, <i>Devassas 1748-1750</i> , fl. 125
522	Manuel Rodrigues Serão	-	livre	-	R. Velhas	1749	AEAM, <i>Devassas Z-4</i> , fl. 103, 106, 109, 111
523	Manuel Saború [Catá]	negra	escrava	-	R. Velhas	1743	AEAM, <i>Devassas 1743</i> , fl. 5v, <i>Devassas, Resíduos</i> , cx. 30, doc. 23, fl. 172, 174, 178-178v, 179v-181
524	Manuel Tavares	-	livre	-	R. Mortes	1749	AEAM, <i>Devassas 1748-1750</i> , fl. 131v
525	Marcos Martins	-	livre	-	R. Mortes	1730	AEAM, <i>Devassas 1730-1731(2º)</i> , fl. 64
526	Margarida	preta	escrava	-	V. Rica	1723	AEAM, <i>Devassas 1722-1723(1º)</i> , fl. 79
527	Margarida Correia	negra	forra	-	R. Velhas	1738	AEAM, <i>Devassas Z-1</i> , fl. 67v, 72v
528	Margarida de Lara [de Morais]	-	livre	-	V. Rica	1723/1726/ 1730	AEAM, <i>Devassas 1722-1723(1º)</i> , fl. 151v-152, <i>Devassas 1726</i> , fl. 135v, 2, 7v, 8, 12, <i>Devassas 1730(2º)</i> , fl. 75

529	Maria	-	escrava	-	R. Velhas	1792	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1604, doc. 15138, fl. 3-6
530	Maria Briozza	cigana	livre	-	V. Rica	1755	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 115</i> , fl. 273-273v
531	Maria Cabua [Cabunda/Cabinda]	preta	-	Angola	V. Rica	1726	AEAM, <i>Devassas 1726</i> , fl. 43v
532	Maria Cardoso [a Rumeira]	preta	forra	-	V. Rica	1750/1763	AEAM, <i>Juízo Eclesiástico 1748-1765</i> , fl. 37v-38; ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 126</i> , fl. 413-413v
533	Maria Conga	preta	escrava	Congo	V. Rica	1753	AEAM, <i>Devassas Z-6</i> , fl. 98v, 99v-100, 101-102, 103-104
534	Maria Conga [Angola]	preta	escrava	Angola/ Congo	R. Mortes	1733	AEAM, <i>Devassas 1733(2º)</i> , fl. 49, 61v, 70
535	Maria Crioula	crioula	escrava	-	V. Rica	1758	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 121</i> , fl. 184
536	Maria da Conceição	negra	forra	Mina	V. Rica	1752	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 113</i> , fl. 35
537	Maria de Amaral [Maria Crioula/a Lavandeira]	crioula/negra	forra	-	S. Frio	1748	AEAM, <i>Devassas Z-4</i> , fl. 16v-17, 18-18v, 23
538	Maria de Castilho	preta	forra	-	V. Rica	1757	AEAM, <i>Devassas 1752-1760</i> , fl. 52v
539	Maria de Castro	-	livre	-	R. Mortes	1763	AEAM, <i>Devassas Z-11</i> , fl. 34v-36
540	Maria de Jesus	parda	forra	-	V. Rica	1770	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 129</i> , fl. 230-230v
541	Maria de Menezes [Maria Conga]	preta	forra	Congo	R. Mortes	1733	AEAM, <i>Devassas 1733(2º)</i> , fl. 92v-93, 98-101, 102-103, 106-106v
542	Maria de Oliveira	preta	-	-	S. Frio	1727	AEAM, <i>Devassas 1727-1748</i> , fl. 84
543	Maria de Ramos	-	livre	-	R. Mortes	1763	AEAM, <i>Devassas Z-11</i> , fl. 13v
544	Maria de Sousa	crioula	-	-	R. Mortes	1753	AEAM, <i>Devassas</i> , Resíduos, cx. 30, doc. 24, fl. 13v
545	Maria do Espírito Santo [Maria do Rosário]	-	livre	-	R. Mortes	1742	AEAM, <i>Devassas</i> , Resíduos, cx. 30, doc. 22, fl. 39
546	Maria do Pilar	-	livre	-	R. Mortes	1800	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1636, doc. 16985, fl. 1
547	Maria do Rosário	preta	forra	Angola	V. Rica	1760	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 125</i> , fl. 56, 57

548	Maria Felizarda Souto Maior	-	livre	-	V. Rica	1765/1782	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 128</i> , fl. 416, <i>Caderno do Promotor n.º 130</i> , fl. 385-386
549	Maria Ferreira	mulata	-	-	R. Velhas	1792	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1604, doc. 15138, fl. 3-6
550	Maria Gonçalves Vieira	preta	forra	Angola	V. Rica	1752/1753/ 1754	AEAM, <i>Devassas Z-6</i> , fl. 98v-99v, 102-103v, <i>Juízo Eclesiástico 1748-1765</i> , fl. 78, <i>Livro L-1</i> , Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, Casa Branca (Glaura), 1739-1805; ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 115</i> , fl. 250-264
551	Maria José	-	livre	-	V. Rica	1734	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1649, doc. 17851, fl. 11-12
552	Maria Pereira	preta	-	Mina	R. Velhas	1759	AEAM, <i>Devassas Z-9</i> , fl. 7, 8, 10v, 17v
553	Maria Perpétua	-	livre	-	R. Velhas	-	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1640, doc. 17096, fl. 1
554	Maria Rebola	-	escrava	-	R. Velhas	1792	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1604, doc. 15138, fl. 3-6
555	Maria Teresa	crioula	forra	-	V. Rica	1757	AEAM, <i>Devassas 1752-1760</i> , fl. 52v
556	Mariana Carvalho	preta	forra	-	V. Rica	1723	AEAM, <i>Devassas 1722-1723(1º)</i> , fl. 44
557	Mariana Cavalgante [Mariana de Almeida]	cabra/parda	forra	-	V. Rica	1730	AEAM, <i>Devassas 1730-1731(1º)</i> , fl. 60v, 61v-62, 67v, 75, <i>Devassas 1722-1723</i> , fl. 62v-63
558	Mariana Custódia de Almeida	-	livre	-	R. Mortes	1763	AEAM, <i>Devassas Z-11</i> , fl. 12v, 14v, 15, 17-17v, 19v, <i>Juízo Eclesiástico</i> , Resíduos, cx. 29A, fl. 1v-2v
559	Mariana da Assunção	preta	forra	-	R. Mortes	1733	AEAM, <i>Devassas 1733(2º)</i> , fl. 153v-154, <i>Devassas 1733(4º)</i> , fl. 68
560	Mariana da Maia	-	livre	-	R. Velhas	1777	AEAM, <i>Devassas Z-12</i> , fl. 22, 23
561	Mariana Mina	preta	-	Mina	R. Velhas	1759	AEAM, <i>Devassas Z-9</i> , fl. 7, 8, 10v, 17v
562	Mateus	preta	forra	-	R. Velhas	1799	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1595, doc. 14818, fl. 1-4, 8
563	Mateus Monjolo	preta	escrava	Angola/ Monjolo	R. Mortes	1751/1753	AEAM, <i>Devassas Z-6</i> , fl. 80, 81v-83, 84v; ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 113</i> , fl. 117-118

564	Matias Carneiro [o santo/o ressuscitado]	-	livre	-	V. Rica	1785	ANTT, TSO/IL, <i>Processo n.º 6.699</i> , fl. 1-30
565	Matias de Carvalhais	-	livre	-	R. Mortes	1774	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 129</i> , fl. 156-156v
566	Matias Vieira	-	livre	-	S. Frio	1764	AEAM, <i>Juízo Eclesiástico 1748-1765</i> , fl. 128-128v
567	Matias Vieira [Martinho]	negra	forra	-	R. Velhas	1759	AEAM, <i>Devassas Z-9</i> , fl. 90v, 94v, 95v
568	Maurícia	crioula	-	-	R. Velhas	1799	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1595, doc. 14763, fl. 1
569	Micaela Alves	negra/preta	forra	-	R. Velhas	1734	AEAM, <i>Devassas 1733(1º)</i> , fl. 77-79, 80, 81, 82v-83, 84v
572	Miguel	-	livre	-	R. Velhas	1743	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 104</i> , fl. 257-258
576	Miguel	negra	escrava	Mina	R. Velhas	1759	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 121</i> , fl. 200-200v
573	Miguel	-	livre	-	V. Rica	1805	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1630, doc. 16814, fl. 1-2
571	Miguel	negra	forra	-	R. Velhas	1727	AEAM, <i>Devassas Z-2</i> , fl. 46v
574	Miguel	negra	escrava	Cassange	V. Rica	1779	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 130</i> , fl. 332-332v
575	Miguel	cabra	escrava	-	V. Rica	1782	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 130</i> , fl. 385v
570	Miguel	negra	escrava	-	V. Rica	1800	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 134</i> , fl. 272-272A
577	Miguel Afonso Peixoto	-	livre	-	V. Rica	1753	AEAM, <i>Devassas Z-6</i> , fl. 37, 41v, 44v
578	Miguel da Silva Machado	-	livre	-	-	1749	AEAM, <i>Juízo Eclesiástico 1748-1765</i> , fl. 10v-11
579	Miguel Pereira [o Anun]	negra	escrava	Mina	V. Rica	1722	AEAM, <i>Devassas 1722-1723(1º)</i> , fl. 34, 35-35v, 36v, 37-38v, 39v
580	Miguel Pereira Nunes	-	livre	-	R. Mortes	1746	AEAM, <i>Devassas 1776-1788</i> , fl. 10v
581	Mônica Maria de Jesus	-	livre	Ilha Terceira	R. Velhas	1775/1792	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 129</i> , fl. 247-263, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1600, doc. 15042, fl. 7-8
582	Mulato	mulata	forra	-	V. Rica	1717	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 88</i> , fl. 426v

583	Mulher de Cláudio [Ferraz] Camelo	-	livre	-	R. Velhas	1749	AEAM, <i>Devassas Z-4</i> , fl. 98
584	Mulher de Geraldo Rodrigues	-	livre	-	V. Rica	1731	AEAM, <i>Devassas 1731(1ª)</i> , fl. 45v-46 (51v-52)
585	Mulher de João de Figueiredo	-	livre	-	V. Rica	1749	AEAM, <i>Devassas Z-4</i> , fl. 131
586	Mulher de Manuel preto forro	-	livre	-	V. Rica	1731	AEAM, <i>Devassas 1731(1ª)</i> , fl. 40v
587	Mulher de Matias Maria José	-	livre	-	R. Mortes	1749	AEAM, <i>Devassas Z-4</i> , fl. 161
588	Mulher do Coura	-	livre	-	V. Rica	1753	AEAM, <i>Devassas Z-6</i> , fl. 51
589	Narciza	negra	-	Mina	V. Rica	1790	ANTT, TSO/IL, <i>Processo n.º 6.682</i> , fl. 1-14
590	Negra Courana do sargento-mor Domingos da Rocha	negra	escrava	Courá	R. Velhas	1757	AEAM, <i>Devassas Z-8</i> , fl. 218v, 226v
591	Negra do licenciado Miguel Alvares Teixeira de Miranda	negra	escrava	-	V. Rica	1723	AEAM, <i>Devassas 1722-1723(1ª)</i> , fl. 63
592	Negra forra	negra	forra	-	R. Velhas	-	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 104</i> , fl. 254
596	Negro	negra	-	-	V. Rica	1745	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 106</i> , fl. 20
594	Negro	negra	-	-	V. Rica	1790	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1594, doc. 14721, fl. 1-2
597	Negro	negra	-	-	V. Rica	1733	AEAM, <i>Devassas 1733(3ª)</i> , fl. 76, 100v
593	Negro	negra	-	-	V. Rica	1764	AEAM, <i>Devassas Z-10</i> , fl. 114v-115, 116v
595	Negro	negra	-	-	R. Velhas	1777	AEAM, <i>Devassas Z-12</i> , fl. 22
598	Negro	negra	-	-	R. Velhas	1775	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 129</i> , fl. 269
599	Negro	negra	-	-	R. Velhas	1727	AEAM, <i>Devassas 1727-1748</i> , fl. 71v
600	Negro Cobú de Luis Gonçalves Gesteira	negra	escrava	Cobú	V. Rica	1772	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 129</i> , fl. 528-528v
601	Negro Courano de uma ex-escrava do padre José de Caldas	negra/preta	escrava	Courá	R. Velhas	-	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 104</i> , fl. 254
602	Negro da Barra do Furquim [baixo]	negra	-	-	V. Rica	1742	AEAM, <i>Devassas</i> , Resíduos, cx. 30, doc. 22, fl. 66v, 111v

603	Negro de Antônio de Araújo Quintão	negra	escrava	-	R. Velhas	1756	AEAM, <i>Devassas Z-8</i> , fl. 175, 183v
604	Negro de Contagem	negra/preta	escrava	-	R. Velhas	1734	AEAM, <i>Devassas 1733(1ª)</i> , fl. 65, 66, 72v-73v
605	Negro de Manuel Simões	negra	escrava	-	V. Rica	1753	AEAM, <i>Devassas Z-6</i> , fl. 26, 28, 29v
606	Negro de Miguel do Espírito Santo	negra	escrava	-	R. Velhas	1759	AEAM, <i>Devassas Z-9</i> , fl. 62-62v, 64v
607	Negro do irmão de José Muniz	negra	escrava	-	R. Velhas	1799	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1595, doc. 14800, fl. 1
608	Negro do Serro Frio	negra	-	-	S. Frio	1774	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 129</i> , fl. 134-134v
609	Negro do tenente Bento	negra	escrava	-	V. Rica	1726	AEAM, <i>Devassas 1726</i> , fl. 110v
610	Negro forro	negra	forra	-	V. Rica	1782	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 130</i> , fl. 398-398v
611	Negro velho de Antônio de Freitas	negra	escrava	Mina	S. Frio	1750	AEAM, <i>Devassas 1750-1753</i> , fl. 37, 40v, 52
612	Negro velho do ajudante-tenente em Antônio Dias	negra	escrava	-	V. Rica	1726	AEAM, <i>Devassas 1726</i> , fl. 67, 77
613	Oleria de Morqueira	parda	forra	-	V. Rica	1752	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 113</i> , fl. 35
614	Ouvidor de Vila Rica	-	livre	-	V. Rica	1799	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1595, doc. 14800, fl. 2
615	Páscoa	preta	forra	-	R. Mortes	1763	AEAM, <i>Devassas Z-11</i> , fl. 42v, 43v, 46
616	Páscoa Rodrigues	negra/preta	forra	-	R. Velhas	1734/1740	AEAM, <i>Devassas 1733(1ª)</i> , fl. 91v, 94, 99-100; ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 102</i> , fl. 28
617	Paula	cabra	-	-	V. Rica	1774	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 129</i> , fl. 133-133v
618	Paula de Almeida	-	livre	-	R. Mortes	1765	AEAM, <i>Juízo Eclesiástico 1765-1784</i> , fl. 18-19v, <i>Processo n.º 4.457</i>
619	Paula Maria da Conceição	parda	-	-	R. Velhas	1775	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 129</i> , fl. 264-265
620	Paulo de Sousa Caldas	-	livre	-	R. Mortes	1749	AEAM, <i>Devassas Z-4</i> , fl. 203v, 210
621	Paulo Gil	mulata/parda	forra	-	S. Frio	1756	AEAM, <i>Devassas Z-8</i> , fl. 49v-52, 64v
622	Paulo Rodrigues de Aguiar	-	livre	-	V. Rica	1731/1734	AEAM, <i>Devassas 1731(1ª)</i> , fl. 73, <i>Devassas W-02</i> , fl. 51-51v

625	Pedro	-	escrava	-	R. Mortes	1730	AEAM, <i>Devassas 1730(1ª)</i> , fl. 22v-24
627	Pedro	-	escrava	-	R. Velhas	1792	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1604, doc. 15138, fl. 3-6
623	Pedro	negra	escrava/ forra	-	V. Rica	1764	AEAM, <i>Devassas Z-10</i> , fl. 110-110v
624	Pedro	negra	escrava	-	S. Frio	1777	AEAM, <i>Devassas Z-12</i> , fl. 33v, 34, 35, 38
626	Pedro	negra	escrava	-	R. Velhas	1775	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 129</i> , fl. 264-265
628	Pedro [o perna gorda]	negra	escrava	-	R. Velhas	1734	AEAM, <i>Devassas 1733(1ª)</i> , fl. 65, 66, 72v-73v
629	Pedro Alves	-	livre	-	V. Rica	1726	AEAM, <i>Devassas 1726</i> , fl. 127v, 129-130
630	Pedro Cotó	negra	forra	-	R. Velhas	1792	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1604, doc. 15138, fl. 3-6
631	Pedro da Costa	preta	forra	-	R. Velhas	1760	AEAM, <i>Devassas Z-9</i> , fl. 101v
632	Pedro da Franca	-	livre	-	V. Rica	1772	AEAM, <i>Juízo Eclesiástico 1765-1784</i> , fl. 64v-65
633	Pedro de Meira	-	livre	-	R. Velhas	1733	AEAM, <i>Devassas 1733-1734</i> , fl. 19
634	Pedro Fernandes Ramos	branca	livre	-	R. Mortes	1757	AEAM, <i>Devassas 1752-1760</i> , fl. 38
635	Pedro Moçambique	preta	escrava	Moçambique	R. Mortes	1752	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 113</i> , fl. 34A
636	Pedro Teixeira [pai]	preta	-	Congo	V. Rica	1790	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1594, doc. 14685, fl. 1-2, <i>Processo n.º 6.682</i> , fl. 1-14
637	Perpétua	preta	escrava	Mina	R. Velhas	1743	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 104</i> , fl. 257-258
638	Polônia	negra	forra	-	V. Rica	1726	AEAM, <i>Devassas 1726</i> , fl. 70
640	Preta	preta	-	-	R. Mortes	1805	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1640, doc. 17095, fl. 1
639	Preta	preta	-	-	V. Rica	1753	AEAM, <i>Devassas Z-6</i> , fl. 53v
641	Preta da Lapa	preta	-	-	R. Velhas	1793	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1630, doc. 16813, fl. 1
642	Preta forra	preta	forra	-	V. Rica	1726	AEAM, <i>Devassas 1726</i> , fl. 110v

643	Preta vizinha de Manuel Afonso Bamba	preta	-	-	V. Rica	1753	AEAM, <i>Devassas Z-6</i> , fl. 21v
644	Preto de Antônio Gonçalves Fraga	preta	escrava	-	R. Velhas	1777	AEAM, <i>Devassas Z-12</i> , fl. 67v, 72
645	Preto de Estevão Nunes	preta	escrava	-	V. Rica	1730	AEAM, <i>Devassas 1730-1731(2º)</i> , fl. 115
646	Preto de Juiz de Fora	preta	-	-	R. Mortes	1797	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1624, doc. 16393, fl. 3-4
647	Preto de Luís de Almeida ou de seu cunhado	preta	escrava	-	R. Mortes	1765	AEAM, <i>Devassas Z-10</i> , fl. 120v
648	Preto do capitão Francisco Maciel da Costa	preta	escrava	-	V. Rica	1731	AEAM, <i>Devassas 1730-1731(2º)</i> , fl. 129v
649	Preto novo de Simão	preta	escrava	-	V. Rica	1805	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1630, doc. 16829, fl. 5
650	Preto velho	preta	-	-	V. Rica	1793	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1641, doc. 17219, fl. 1
651	Pulgas	-	escrava	-	R. Mortes	1803	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1630, doc. 16807, fl. 1
653	Quitéria	crioula	forra	-	V. Rica	1760	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 125</i> , fl. 56
652	Quitéria	preta	-	-	R. Velhas	1747	ANTT, TSO/IL, <i>Processo n.º 1.551</i> , fl. 1-14
654	Quitéria Courá [Mina]	negra	escrava	Courá/Mina	S. Frio	1748	AEAM, <i>Devassas Z-4</i> , fl. 15v-16, 23v, <i>Devassas 1748-1750</i> , fl. 2v
655	Rafael	parda	forra	-	R. Velhas	1760	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 124</i> , fl. 495-495v
656	Rafael Antônio da Silva	branca	livre	São Paulo	S. Frio	1797	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1628, doc. 16653, fl. 1-3
657	Raimundo	-	escrava	-	S. Frio	1727	AEAM, <i>Devassas 1727-1748</i> , fl. 101v
658	Rita	preta	forra	Mina	V. Rica	1789	ANTT, TSO/IL, <i>Processo n.º 11.853</i> , fl. 9-55
659	Rita Francisca	preta	forra	Courá/Mina	V. Rica	1760	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 125</i> , fl. 57
660	Rita Maria de Nazaré	-	livre	-	R. Velhas	1777	AEAM, <i>Devassas Z-12</i> , fl. 64v-65v, 69v, 72
661	Romão	crioula	escrava	-	R. Velhas	1787	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1593, doc. 14639, fl. 3-4, 9-10
662	Roque Angola	negra	escrava	Angola	R. Velhas	1777	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 130</i> , fl. 374-375v

668	Rosa	-	forra	-	V. Rica	1726	AEAM, <i>Devassas 1726</i> , fl. 70
664	Rosa	-	escrava	-	V. Rica	1727	AEAM, <i>Devassas</i> , Resíduos, cx. 30, doc. 13, fl. 25
665	Rosa	crioula	escrava	-	V. Rica	1753	AEAM, <i>Devassas Z-6</i> , fl. 58-59, 60v
666	Rosa	parda	forra	-	V. Rica	1753	AEAM, <i>Devassas Z-6</i> , fl. 145
663	Rosa	negra	-	-	R. Velhas	1756	AEAM, <i>Devassas Z-8</i> , fl. 176
667	Rosa	negra	escrava	Mina	R. Mortes	1723	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 97</i> , fl. 112-151v
669	Rosa Calunda	negra	escrava	Courá	R. Velhas	1747	ANTT, TSO/IL, <i>Processo n.º 1.551</i> , fl. 1-14
670	Rosa da Silva	preta	forra	Mina	R. Velhas	1759	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 125</i> , fl. 67
671	Rosa da Silva	crioula	escrava/ forra	-	V. Rica	1754	AEAM, <i>Juízo Eclesiástico 1748-1765</i> , fl. 80
672	Rosa Gonçalves	preta	coartada	-	R. Mortes	1759	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 121</i> , fl. 203-211v
673	Rosa Maria dos Santos	parda	forra	-	V. Rica	1774	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 129</i> , fl. 134-134v
674	Rosa Pinheiro	preta	-	-	R. Velhas	1747	ANTT, TSO/IL, <i>Processo n.º 1.551</i> , fl. 1-14
675	Salvador	negra	escrava	-	R. Mortes	1753	AEAM, <i>Devassas</i> , Resíduos, cx. 30, doc. 24, fl. 14
676	Salvador Mazangano	preta	escrava	Angola	R. Mortes	1730	AEAM, <i>Devassas 1730-1731(3º)</i> , fl. 24
677	Salvador Rodrigues do Prado	-	livre	-	R. Mortes	1749	AEAM, <i>Devassas Z-4</i> , fl. 203v, 204v, 206-206v, 210
678	Sebastiana Gonçalves	preta	forra	-	V. Rica	1769	AEAM, <i>Juízo Eclesiástico 1765-1784</i> , fl. 42v-43
679	Sebastião	preta	escrava	Mina	V. Rica	1734	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1649, doc. 17851, fl. 21-22
680	Serafina	preta	forra	-	V. Rica	1723	AEAM, <i>Devassas 1722-1723(1º)</i> , fl. 71, 83
681	Severina	preta	escrava	Mina	S. Frio	1738	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 102</i> , fl. 40
682	Simão de Sousa Portela	crioula	-	-	R. Mortes	1773	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 130</i> , fl. 115-120

683	Suzana	negra	-	-	S. Frio	1742	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 104</i> , fl. 267-267v
685	Teodósia	-	livre	-	R. Velhas	1743	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 104</i> , fl. 257-258
684	Teodósia	preta	escrava	Courá	R. Velhas	1747	ANTT, TSO/IL, <i>Processo n.º 1.551</i> , fl. 1-14
686	Teodósio de Amorim	-	livre	-	R. Mortes	1749	AEAM, <i>Devassas Z-4</i> , fl. 169v
687	Teodósio Pereira	-	livre	Portugal	R. Mortes	1730	AEAM, <i>Devassas 1730-1731(2º)</i> , fl. 67v
688	Teresa	negra	escrava	-	V. Rica	1722	AEAM, <i>Devassas 1722-1723(1º)</i> , fl. 34, 35v, 36v, 38v
691	Teresa	negra	escrava	-	V. Rica	1790	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1594, doc. 14721, fl. 1-2
689	Teresa	-	livre	-	R. Mortes	1756	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 116</i> , fl. 151-151v
693	Teresa	crioula/preta	escrava	-	V. Rica	1772	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 129</i> , fl. 528-528v
694	Teresa	cabra	-	-	V. Rica	1774	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 129</i> , fl. 133-133v
692	Teresa	parda	forra	-	V. Rica	1753	AEAM, <i>Devassas Z-6</i> , fl. 145
690	Teresa	preta	forra	Courá	R. Velhas	1747	ANTT, TSO/IL, <i>Processo n.º 1.551</i> , fl. 1-14
695	Teresa Courá	preta	escrava	Courá	R. Velhas	1747	ANTT, TSO/IL, <i>Processo n.º 1.551</i> , fl. 1-14
696	Teresa Crioula	crioula	escrava	-	R. Mortes	1802	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1616, doc. 15843, fl. 1
697	Teresa Dias [a Jogó/Jagô]	preta	forra	Courá	V. Rica	1760/1764	AEAM, <i>Devassas Z-10</i> , fl. 99v; ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 124</i> , fl. 507-507v
698	Teresa Gomes	mulata	forra	-	V. Rica	1760	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 125</i> , fl. 57v
699	Teresa Gorda	preta	forra	Mina	R. Velhas	1759	AEAM, <i>Devassas Z-9</i> , fl. 7, 8, 10v, 17v
700	Teresa Maria	branca	livre	-	R. Velhas	1730	AEAM, <i>Devassas 1730-1731(1º)</i> , fl. 61-61v
701	Teresa Rodrigues [Carneira]	preta	forra	Courá/Mina	R. Velhas	1751/1759/ 1760	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 110</i> , fl. 381-381v, <i>Caderno do Promotor n.º 125</i> , fl. 56, 58, 63-69
702	Tiago Pereira	-	livre	Portugal	R. Mortes	1752	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 113</i> , fl. 64-65

703	Timótea Nogueira	mulata/parda	-	-	R. Velhas	1777	AEAM, <i>Devassas Z-12</i> , fl. 67v-68v, 71v
704	Tomás	negra/preta	escrava	-	V. Rica	1806	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1578, doc. 13690, fl. 35, cx. 1594, doc. 14685, fl. 1-2
705	Tomás Mina	negra	escrava	Mina	V. Rica	1760	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 125</i> , fl. 56-56v, 57v
706	Tomás ou Gaspar	negra	forra	-	V. Rica	1782	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 130</i> , fl. 385v-386
707	Tomé de Almeida	bastarda	-	-	R. Mortes	1742	AEAM, <i>Devassas</i> , Resíduos, cx. 30, doc. 22, fl. 38v
708	Úrsula da Ascensão	-	livre	-	R. Velhas	1734	AEAM, <i>Devassas 1733(1ª)</i> , fl. 60
709	Ventura	negra	escrava	-	R. Velhas	1792	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1604, doc. 15138, fl. 3-6
710	Ventura	negra	escrava	-	R. Velhas	1743	AEAM, <i>Devassas</i> , Resíduos, cx. 30, doc. 23, fl. 176, 177v, 178v, 182v
711	Ventura [Abevinha]	preta	escrava	-	R. Velhas	1727/1747	AEAM, <i>Devassas 1726-1743</i> , fl. 23v, 25, 26v-27, 29, <i>Devassas Z-3</i> , fl. 3v
712	Ventuza	negra	escrava	-	R. Velhas	1756	AEAM, <i>Devassas Z-8</i> , fl. 122v-123, 125-125v, 128
713	Veríssimo Ribeiro de Menezes	-	livre	-	R. Velhas	1733	AEAM, <i>Devassas 1733-1734</i> , fl. 16v
714	Vicência	parda	forra	-	V. Rica	1753	AEAM, <i>Devassas Z-6</i> , fl. 142-143v, 156
715	Vicência	-	livre	-	V. Rica	-	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 130</i> , fl. 389v
716	Vicência de Freitas	-	livre	-	R. Velhas	1792	ANTT, TSO/IL, <i>Documentação Dispersa</i> , cx. 1600, doc. 15042, fl. 7-8
717	Vicente	negra	escrava	Mina	V. Rica	1762	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 126</i> , fl. 80-80v
718	Vicente Gonçalves Santiago	parda	forra	-	V. Rica	1747	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 110</i> , fl. 233-237v
719	Violante	crioula	escrava	Rio de Janeiro	R. Velhas	1742	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 107</i> , fl. 347-348
720	Violante Coutinha	crioula/negra	forra	-	S. Frio	1734	AEAM, <i>Devassas 1734(2ª)</i> , fl. 55v-56, 97, 99v
721	Vitória	preta	forra	-	R. Mortes	1756	ANTT, TSO/IL, <i>Caderno do Promotor n.º 116</i> , fl. 151-152

722	Vitória	mulata	forra	-	R. Mortes	1742	AEAM, <i>Devassas</i> , Resíduos, cx. 30, doc. 22, fl. 33
723	Vitória de Sousa	crioula	forra	-	R. Velhas	1756	AEAM, <i>Devassas Z-8</i> , fl. 175, 183-184v, 192v-193, 203
724	Vitorino de Oliveira	-	livre	-	R. Mortes	1760	AEAM, <i>Devassas Z-9</i> , fl. 162v
725	Vizinho de Manuel Rodrigues Angeja	-	livre	-	R. Mortes	1763	AEAM, <i>Devassas Z-11</i> , fl. 25