

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO JOÃO DEL-REI – UFSJ  
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS, POLÍTICAS E JURÍDICAS – DECIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA – PGHIS

João Antônio Damasceno Moreira

**FEITIÇARIA E ESCRAVIDÃO:**  
as artes mágicas como mecanismo de resistência nas Minas Gerais (1700-1821)

São João del-Rei

2016

João Antônio Damasceno Moreira

**FEITIÇARIA E ESCRAVIDÃO:**  
as artes mágicas como mecanismo de resistência nas Minas Gerais (1700-1821)

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História, da Universidade Federal de São João del-Rei, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em História.

Orientadora: Profa. Dra. Maria Leônia Chaves de Resende

São João del-Rei

2016

Ficha catalográfica elaborada pelo Setor de Processamento Técnico da Divisão de Biblioteca da UFSJ

Moreira, João Antônio Damasceno  
M838f Feitiçaria e escravidão: as artes mágicas como mecanismo de resistência nas Minas Gerais  
(1700 - 1821) [manuscrito] / João Antônio Damasceno Moreira. – 2016.  
146f. : il.

Orientador: Maria Leônia Chaves de Resende.  
Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de São João del-Rei. Departamento de  
Ciências Sociais, Políticas e Jurídicas.

Referências: f. 147-159.

1. Inquisição 2. Religiosidade mágico-popular 3. Colônia 4. Escravidão e resistência I.  
Brasil - História - 1700-1821 II. Resende, Maria Leônia Chaves de (orientador) III. Universidade  
Federal de São João del- Rei. Departamento de Ciências Sociais, Políticas e Jurídicas IV. Título

CDU 981.51”1700/1821”

João Antônio Damasceno Moreira

FEITIÇARIA E ESCRAVIDÃO:

as artes mágicas como mecanismo de resistência nas Minas Gerais (1700-1821)

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História, da Universidade Federal de São João del-Rei, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em História, aprovada em \_\_\_\_ de dezembro de 2016 pela banca examinadora constituída pelos seguintes professores:

---

Profa. Dra. Maria Leônia Chaves de Resende – Orientadora (UFSJ)

---

Profa. Dr. Luiz Carlos Villalta (UFMG)

---

Prof. Dr. Afonso de Alencastro Graça e Filho (UFSJ)

Aos meus pais, Luiz Antônio e Olívia, minhas estrelas guias,  
sem as quais há muito já teria me perdido pelo caminho.

A tia Dalva, que, mesmo à distância, sempre cuidou e, com  
certeza, sempre cuidará de mim.

As minhas avós, Terezinha e Ana.

Aos meus muitos irmãos, Núbia, Luiz Otávio, Marianna e  
Gustavo, diversão garantida e aconchego certo nas horas  
difíceis.

Aos meus pequenos, Bela, Mel e Romeu.

E à pessoa mais difícil e mais amável que conheço, Natália.

## AGRADECIMENTOS

Depois de uma caminhada tão longa, contando com o auxílio e a atenção de tantas pessoas, fica difícil lembrar cada uma que, de alguma forma, contribuiu para que eu pudesse concluir da melhor forma possível este trabalho. Dessa forma, peço antecipadamente desculpas àquelas que, por ventura, não aparecem aqui citadas.

Em primeiro lugar, agradeço à Universidade Federal de São João del-Rei, por fornecer todo o suporte à minha formação profissional. Ao Programa de Pós-graduação em História, sou grato por permitir que eu desenvolvesse muitas das bases críticas que guiam este trabalho. Agradeço, também, à Capes, pelas bolsas fornecidas durante os dois anos de pesquisa. Sem elas, seria difícil imaginar a conclusão desta pesquisa. Agradeço, ainda, aos funcionários do IPHAN de São João del-Rei, pela disposição e receptividade nas várias manhãs quando lá passei nas extensas leituras documentais. Nesse sentido, mais que agradecer, parabeno o Arquivo Nacional da Torre do Tombo, pela visão moderna de digitalizar e disponibilizar grande parte de seu acervo, servindo, assim, ao propósito primordial de um arquivo público: promover a disseminação do conhecimento. Afinal, não há outra razão que justifique a preservação de arquivos documentais. Não fosse essa modernização, que deve servir de exemplo a muitos arquivos brasileiros, seria bastante complicado o desenvolvimento deste e de muitos outros trabalhos por parte de pesquisadores brasileiros, que, do contrário, teriam de atravessar o Atlântico, para trazer a lume esses testemunhos excepcionais constantes na documentação inquisitorial.

Pela leitura crítica e acurada, pelas observações precisas e pela disposição nas orientações, por me fornecer o primeiro contato com os estudos inquisitoriais e com a documentação na qual se baseia esta pesquisa, agradeço, profundamente, à professora Maria Leônia Chaves de Resende, que, durante este longo percurso, mais que orientadora, tornou-se uma amiga. Estendo meus agradecimentos aos professores Georgina Silva dos Santos e Luiz Carlos Villalta, pela disposição e atenção na leitura deste trabalho e pelas dicas e orientações que foram bastante úteis para o prosseguimento e conclusão da pesquisa. Ao professor Afonso de Alencastro Graça e Filho, sou grato não só pela leitura, pela presença em minha banca e pelos apontamentos extremamente válidos, mas por ter despertado em mim o interesse pela pesquisa documental e pela paleografia em uma disciplina sobre a história de Minas lá em 2010. Manifesto meu agradecimento a todos os professores do curso de História, principalmente à Cássia Rita Louro Palha e Luiz Francisco Albuquerque de Miranda, pelas aulas que muito ajudaram no desenvolvimento desta pesquisa.

Ao Aílton, faltam palavras para agradecer tanta disponibilidade, atenção e competência. A realização desta pesquisa se deve muito a esse apoio. Ao Rafael, amigo e companheiro de todas as horas, toda a gratidão do mundo seria insuficiente. As críticas, revisões e dicas, as discussões e debates, ideias, idas e vindas a arquivos, e as leituras de documentos foram essenciais para o desenvolvimento deste trabalho. Espero que nossa parceria, que já foi bastante profícua, possa render muito mais frutos. Aos vários “companheiros de Inquisição”, Sabrina Alves, Érica Ferreira, Luís Antônio Morais, Giselly Muniz, Mayara Januário e outros que a memória não me permite citar, que, desde 2011, têm trilhado caminhos próximos aos meus, agradeço as conversas, as dicas e os apontamentos. Parabeno os que já concluíram suas pesquisas, desejo força aos que estão para concluir e perseverança aos que iniciam agora. Espero que nosso grupo possa contribuir com a historiografia trazendo novos olhares sobre a atuação inquisitorial no Brasil e em Minas. Aos colegas do mestrado, agradeço pela oportunidade de compartilhar momentos tão ricos como foram nossas aulas. Muitas das observações ajudaram a expandir e melhorar a limitada visão que este pesquisador possuía sobre suas fontes.

Aos meus pais, responsáveis por cada passo meu desde os meus primeiros dias, eu não agradeço. Seria pouco demais. Dedico a eles cada letra deste trabalho, bem como todas as conquistas que alcancei nestes últimos anos. Nenhuma delas foi minha. Foram, sem dúvida, completamente deles. Ainda que não consiga jamais demonstrar o que significam para mim, tenho certeza de que, no interior de seus infinitos e indescritíveis corações, apesar de minha muita ausência, eles sabem o que foram, são e serão. À tia Dalva, como sempre digo, uma segunda mãe, agradeço por cada preocupação, cada cuidado. Poucas são as pessoas que têm a sorte de ter duas mães. Agradeço muito aos meus irmãos, Núbia, Luiz Otávio, Marianna e Gustavo, que partilharam comigo todos os momentos deste longo caminho. Sem o apoio deles, tudo teria sido em vão. Estendo os agradecimentos aos meus cunhados Fabrícia, pelos remédios, e Fábio, pelas comidas. Vocês foram também muito importantes nesta caminhada.

Ao Francisco e a Luzely, agradeço pela acolhida sempre educada, paciente e carinhosa. O apoio recebido de vocês foi, sem dúvida, um dos pilares que me mantiveram firme em minha jornada. Ao Guilherme, agradeço pela paciência nas ocasiões complicadas, e ao Richard, pelo incentivo constante. Aos companheiros de república, também, agradeço pelos momentos divertidos e inesquecíveis que passamos juntos; ao Tata, pela música, biscoitos e jogos do Ceará e do Raja; ao Roni, pelas piadas, conselhos e quartas-feiras; ao Beto, pela presença constante; ao Ronald, pelas histórias fantásticas; ao Marcelo, pelas caronas intermináveis; e ao Ramón, pela freguesia.

Pelo carinho que despendeu, pela paciência que algumas vezes teve, pelo companheirismo e, acima de tudo, pela amizade que, sem dúvida, é especial, agradeço à Natália. Presença reconfortante em todos os momentos, confidente e conselheira, dedicou-se muitas de suas (e nossas) horas na leitura, às vezes exaustiva, da minha pesquisa. Serei eternamente grato por todos os esforços e incentivos constantes. Sem eles, esta pesquisa não existiria. Esta conquista também é sua.



## RESUMO

O presente trabalho busca a compreensão de uma das inúmeras estratégias de resistência desenvolvidas pela população de cor nas Minas dos setecentos e início dos oitocentos: as práticas mágicas. Na tentativa de fuga das diversas formas de opressão, os escravos, inseridos em um contexto de más condições de vida, buscavam formas de se esquivarem e viverem da melhor forma possível. Uma possibilidade, sendo a fuga uma alternativa incerta, era o uso das “artes mágicas”, utilizada para resolver diversas questões, servindo como verdadeiros amortecedores das difíceis relações sociais. Sabemos que a Inquisição e a ortodoxia católica criavam no imaginário popular a condição de deslealdade perante Deus, transformando toda a população em possíveis desviantes. Dessa forma, criou-se uma horda de denunciadores, verdadeiros espiões da Igreja, deteriorando o tecido social, transformando desentendimentos pessoais em assuntos de fé. Nos Cadernos do Promotor e na Documentação Dispersa da Inquisição de Lisboa, podemos encontrar inúmeros testemunhos desses conflitos, nos quais, além da resistência, percebemos, também, a cumplicidade de interesses que, muitas vezes, associava as classes em prol do alcance de benefícios e vantagens que atendessem, na medida do possível, aos anseios de todos.

**Palavras-chave:** Inquisição, Religiosidade mágico-popular, Colônia, Escravidão e Resistência.

## ABSTRACT

This paper seeks to understand one of the many strategies of resistance developed by the colored population in Minas of the seventeenth and early eighteenth centuries, the magical practices. In an attempt to escape the various forms of oppression, slaves, inserted in a context of poor living conditions, sought ways to evade and live in the best possible way. One possibility, being to escape an uncertain alternative, was the use of "magic" to solve various issues, serving as true buffers of the difficult social relations. It is known that the Inquisition and the Catholic orthodoxy created in the popular imagination the condition of disloyalty to God, turning the entire population into possible deviant. Thus, it created a horde of whistleblowers, real spies of the Church, deteriorating social fabric, making personal disagreements in matters of faith. In Promoter's Books and Dispersed Documentation of Lisbon Inquisition, we can find countless testimonies from those conflicts that besides the resistance, we also realize the complicity of interests that are often associated classes towards achieving the benefits and advantages that met insofar as possible, the wishes of all.

**Keywords:** Inquisition, popular magical religiosity, Cologne, Slavery and Resistance.

## LISTA DE FIGURAS E GRÁFICOS

Figura 1 – Carta de tocar do preto Lourenço	97
Gráfico 1 – Incidência de denúncias contra feiticeiros por década, 1700-1821	104
Gráfico 2 – Incidência de denúncias contra feiticeiros de cor por década, 1700-1821	107

## LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Denúncias de feitiçaria que não são contra pessoas de cor ou que envolvem brancos registradas nos Cadernos do Promotor, 1700-1801	73
Quadro 2 – Denúncias de feitiçaria que não são contra pessoas de cor ou que envolvem brancos registradas entre a Documentação Dispersa, 1700-1821	73
Quadro 3 – Delitos por prática registrados nos Cadernos do Promotor, 1700-1801	78
Quadro 4 – Delitos por prática registrados entre a Documentação Dispersa, 1700-1821	79
Quadro 5 – Processos contra feiticeiros mineiros, 1700-1802	80
Quadro 6 – Estatuto dos denunciados registrados nos Cadernos do Promotor e entre a Documentação Dispersa, 1700-1821	109
Quadro 7 – Origem dos denunciados registradas nos Cadernos do Promotor e entre a Documentação Dispersa, 1700-1821	112
Quadro 8 – Condição dos denunciados registradas nos Cadernos do Promotor e entre a Documentação Dispersa, 1700-1821	114
Quadro 9 – O sexo dos denunciados registrado nos Cadernos do Promotor e entre a Documentação Dispersa, 1700-1821	116
Quadro 10 – A incidência do delito de feitiçaria por comarca registradas nos Cadernos do Promotor e entre a Documentação Dispersa, 1700-1821	117
Quadro 11 – Incidência de crimes de acordo com o sexo registradas nos Cadernos do Promotor e entre a Documentação Dispersa, 1700-1821	119
Quadro 12 – Estado civil dos denunciados registrados nos Cadernos do Promotor e entre a Documentação Dispersa, 1700-1821	121
Quadro 13 – Processos contra feiticeiros, 1700-1802	138

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
CAPÍTULO 1 – O DIABO NO UNIVERSO ULTRAMARINO: DO PACTO MATERIAL À SUPERSTIÇÃO	22
1.1 A atuação do Moderno Tribunal da Santa Inquisição	23
1.2 A Inquisição nas Minas Gerais	26
1.3 Contribuições historiográficas	29
1.4 O demônio nos trânsitos ultramarinos	33
1.5 O contexto das reformas pombalinas e a influência das luzes	40
1.6 A descriminalização do pacto	44
1.7 Considerações finais	47
CAPÍTULO 2 – AS MINAS DOS FEITICEIROS: PRÁTICAS MÁGICAS, CIRCULARIDADE E RESISTÊNCIA	49
2.1 A feitiçaria nas garras da Inquisição	49
2.2 A magia no contexto mineiro	54
2.3 Dos feiticeiros que não são negros	72
2.4 Religiosidade popular e cotidiano	76
2.4.1 Pacto	81
2.4.2 Curas	83
2.4.2.1 Benzedura	85
2.4.3 Adivinhações	86
2.4.4 Feitiçaria: categoria ampla	89
2.4.5 Feitiços para inclinar vontades	91
2.4.6 Calundu	92
2.4.7 Bolsa de Mandinga, Patuás e Cartas de Toccar	95
2.5 Considerações finais	99
CAPÍTULO 3 – “QUE NÃO QUERIAM VIR MORAR NA ALDEIA DAS FEITICEIRAS”: AS PRÁTICAS MÁGICAS NO COTIDIANO DAS MINAS DO SETECENTOS	101

3.1 A feitiçaria nas malhas do Santo Ofício	101
3.2 A feitiçaria durante o século XVIII e início do XIX	103
3.3 O estatuto e a origem dos denunciados	108
3.4 Os feiticeiros e sua condição	113
3.5 Feiticeiros e feiticeiras em Minas Gerais	115
3.6 Poucos feiticeiros ou muita tolerância?	121
3.7 Entre o “amor” e o ódio	125
3.8 Florência, “as boas obras da dita” “porca feiticeira”	133
3.9 Dos raros processos	137
3.10 O panorama que se constitui	140
CONSIDERAÇÕES FINAIS	142
FONTES	147
REFERÊNCIAS	154

## INTRODUÇÃO

A pesquisa que ora apresentamos insere-se na linha de pesquisa *Cultura e identidade*, estando enquadrada no campo da *História Cultural*. O que pretendemos estudar é como a população africana e afrodescendente, cativa ou não, utilizava-se de elementos ligados à religiosidade mágico-popular, para resistir ao sistema opressivo em que estava inserida, por meio da documentação inquisitorial relativa à região de Minas Gerais durante o século XVIII e início do XIX. Nesse sentido, entendemos por religiosidade mágico-popular todos os elementos originários de costumes que atravessaram gerações em práticas paralelas à religião oficial.<sup>1</sup> Tal resistência poderia se mostrar ora confrontativa, ora mesmo adaptativa, já que o grosso da população também se valia dessa religiosidade informal para resolver problemas cotidianos, querelas pessoais e casos de amor, entre muitos outros fins, explicitando o quanto os diversos extratos sociais se comunicavam e revelando o caráter fluído da cultura colonial. Recorrendo a essas práticas, os escravos, em certas ocasiões, podiam impor limites à ação senhorial, não raro, dialogando em pé de igualdade com seus donos.

O que temos observado em novas pesquisas, intensificadas cada vez mais a partir da década de 1980, é que as dinâmicas das culturas do passado passaram a ocupar lugar de destaque na historiografia brasileira.<sup>2</sup> Trabalhos recentes enfatizaram o tema das relações senhor/escravo mediadas por tensões conflituosas, nas quais a resistência cativa frente às imposições senhoriais teve destaque, demonstrando quão equivocadas eram as opiniões da extrema passividade dos escravos na colônia, vistos pelos autores tradicionais mais como meros fantoches dos senhores do que agentes ativos.

Dessa maneira, existiam infindáveis possibilidades de negociações entre senhores e escravos, que, ligados de forma interdependente, buscavam, sempre que possível, atender aos interesses de ambas as partes. Portanto, inúmeros ajustes foram, ao longo do tempo, se forjando, sem os quais seria difícil compreender o porquê de a escravidão ter durado tanto em nossas terras. Nessa perspectiva, a noção de “teatro” e “contra teatro” de poder, proposta por

---

<sup>1</sup> PAIVA, José Pedro. **Bruxaria e superstição num país sem “caça às bruxas”**. Lisboa: Notícias, 2002; SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

<sup>2</sup> REIS, João José. **Negociação e Conflito: A Resistência Negra no Brasil Escravista**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989; SOUZA, *op. cit.*; NOGUEIRA, André. **A fé no desvio: cultos africanos, demonização e perseguição religiosa – Minas Gerais, século XVIII**. 2004. 189f. Dissertação (Mestrado em História)-Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2004; PAIVA, Eduardo. **Escravos e Libertos nas Minas Gerais do século XVIII: Estratégias de resistência através dos testamentos**. São Paulo: Annablume, 1995.

Thompson, assume papel relevante na interpretação desses eventos, como resistência e interdependência entre os extratos da sociedade, em que os limites de ação de uns são determinados, ao menos em parte, pela pressão exercida pelos outros.<sup>3</sup>

Logo, esta pesquisa pretende colaborar com os estudos que questionam a extrema passividade negra frente ao escravismo, abordando a religiosidade mágico-popular como elemento importante dessa resistência. Tal enfoque torna-se necessário, pois ainda são escassos os estudos que tratam dessa temática para a região de Minas Gerais durante o século XVIII e princípio do XIX, em especial com o uso das fontes inquisitoriais.

A escolha da região de Minas Gerais justifica-se pela especificidade da população que se forjou na região no século XVIII, no contexto da descoberta e exploração aurífera, como aponta a historiadora Laura de Mello e Souza em seu significativo trabalho sobre magia e religiosidade popular no Brasil colonial. Segundo a autora, a região foi campeã de conflitos inerentes das relações escravistas, nas quais os negros buscavam nas amalgamadas práticas mágico-religiosas elementos que pudessem reestabelecer a harmonia e amenizar as agruras de seus cotidianos. Essas práticas poderiam representar relevantes mecanismos de resistência e ameaça à integridade da propriedade senhorial.<sup>4</sup>

A história, nas últimas décadas, vem passando por uma reformulação crítica em suas abordagens e metodologias, em especial na inserção da dimensão individual na dinâmica e transformação da cultura no tempo. As críticas são direcionadas, principalmente, às noções totalizantes da história das mentalidades, que, mesmo responsável pela inserção do cotidiano na pesquisa histórica, é acusada de não atribuir a importância devida às especificidades e aos múltiplos contextos. Os principais expoentes dessas novas abordagens críticas, em parte também herdeiros de algumas das proposições do que pretendem substituir, são, dentre outros, Roger Chartier e a história das representações sociais, Carlo Ginzburg e a chamada micro-história, e Eduard Palmer Thompson, expoente de um marxismo renovado.

A história das mentalidades, tendo como um de seus principais expoentes Jacques Le Goff, herdeira crítica das proposições dos primeiros *Annales*, buscou teorizar a mentalidade, afirmando que esta seria o que os indivíduos históricos teriam em comum. Para o autor, o nível dessa história seria aquele que escapa aos sujeitos particulares, o automático, o cotidiano; ou seja, revelador do modo impessoal de pensar de uma sociedade. Sendo assim, os estudos das mentalidades revelam-se, de acordo com o autor, no domínio do extravagante, do irracional, do

---

<sup>3</sup> THOMPSON, Edward P. **Costumes em comum**: Estudos sobre a cultura popular. 4. reimp. São Paulo: Companhia das Letras. 1994. p. 70.

<sup>4</sup> SOUZA, 2009, p. 351.

que provém do inconsciente coletivo. Para isso, Le Goff propõe uma pesquisa que permita resultados reais, a qual ele denomina como “arqueopsicológica”.<sup>5</sup>

Para além deste caminho percorrido pela historiografia no século XX, uma das formas de interpretarmos e fazermos o que temos chamado nos últimos anos de “história cultural”, contrapondo-se à “história das mentalidades”, encontra-se nos trabalhos de Eduard P. Thompson, quem inovou a respeito da dinâmica cultural. Conforme o próprio autor, na busca pela identificação de objetos de estudo inéditos, deixa-se influenciar, como forma de contribuição, por inúmeras teorias antropológicas, ampliando as formas de abordagem de problemas já conhecidos pelos historiadores. Ele chama a atenção em suas obras para as mais diferentes maneiras de protestos e rituais de amotinação. Destaca, também, as formas simbólicas de autoridade, controle e hegemonia de poder. Lançando mão de compilações de folcloristas, até então vistas de forma distorcida em relação a seus reais contextos, Thompson analisa as sociedades regidas pelo costume consuetudinário. Para ele, seria insuficiente abordar a história dos costumes sob uma perspectiva economicista ou até mesmo a partir da história das ideias. As sociedades consuetudinárias fundamentavam-se na troca de costumes extremamente antigos e os acontecimentos atípicos, tais como os motins em épocas de escassez de alimentos e os próprios protestos, dão luz a elementos que até então se mantiveram invisíveis, possibilitando a compreensão de parte da cultura denominada por Thompson como “subalterna”. Dessa forma, o autor teoriza sobre a noção de “teatro de poder”, que seria a forma pela qual as classes se limitariam mutuamente, impondo restrições umas às outras.<sup>6</sup>

As notáveis conclusões de Thompson acerca da forma de abordagem marxista sobre a dinâmica da história mostram-se com o caráter peculiar e inovador de seus trabalhos. Historiador de tradição marxista, procurou, no entanto, romper com os conceitos limitantes de base econômica e superestrutura secundária, dimensão concedida até então à cultura.<sup>7</sup> A visão secundária relegada à cultura pela definição de modo de produção em termos estritamente econômicos, para Thompson, é imprópria. Segundo ele, as motivações dos homens seriam, assim como as das sociedades, movidas por necessidades tanto econômicas quanto culturais, não sendo possível a uma sobrepor-se à outra. Dessa maneira, a formação da classe social seria composta tanto pelo âmbito cultural quanto pelo econômico.<sup>8</sup> Thompson, também, apresenta

---

<sup>5</sup> LE GOFF, Jacques. As mentalidades: uma história ambígua. In: LE GOFF, J.; NORA, P. (Org.). **História**: novos objetos. Rio de Janeiro: F. Alves, 1976. p. 68-83.

<sup>6</sup> THOMPSON. **As peculiaridades dos ingleses e outros artigos**. São Paulo: UNICAMP, 2001.

<sup>7</sup> *Idem*, p. 249.

<sup>8</sup> *Idem*, p. 254.



uma crítica à história puramente quantitativa. Na visão dele, essa história não consegue vislumbrar o valor simbólico dos acontecimentos nos distintos contextos.

Outro autor que se faz notar como importante colaborador para a história cultural é Roger Chartier com seus trabalhos que tratam das noções de representação e de apropriação cultural. Segundo ele, o social precisa ser entendido na multiplicidade de ligações com a aparelhagem intelectual presente na sociedade e a cultura deve ser tratada como prática. Para Chartier, representação não é, portanto, automática como a mentalidade, pois possibilita a classificação dos aparatos da cultura, assim como sua delimitação, e é por meio disso que a realidade é concebida e entendida em sua ambiguidade. Representação possibilita, ainda, reconhecer determinada identidade e a existência duradoura de grupos diversos. Outro conceito tratado pelo autor é o de apropriação cultural, que detém importância fundamental à medida que ajuda a compreender os mais variados graus de interpretação, categorização e adaptação das diversas representações. Dessa forma, elas se estabelecem como itens coletivos, compartilhados, modificados pelos sentidos, escolhidos, por meio de interligações, constituindo a maneira pela qual se dá sentido às mais diversificadas experiências. Além disso, Chartier discorda de Carlo Ginzburg quanto ao modelo explicativo que expõe a dicotomia entre cultura popular e erudita. Chartier defende, então, uma noção mais ampla e menos homogênea, na qual seria impossível diferir o nível popular do erudito nas sociedades.<sup>9</sup>

Carlo Ginzburg é outro autor que apresenta uma opção para as dificuldades metodológicas apresentadas pela história das mentalidades. Adepto à micro-história, em suas pesquisas, assim como fez no caso de Domenico Scandella, o Menochio, procura dar ênfase à legitimidade do estudo de indivíduos em particular ao invés de tentar captar, como um todo, a “mentalidade” de uma sociedade.<sup>10</sup> Afinal de contas, se essa é uma possibilidade que as fontes permitem, não há por que não a fazer. Por meio dos estudos de casos particulares, como o de Menochio, Ginzburg afirma ser possível apreender a forma pela qual as pessoas podiam, em seu dia a dia, interpretar mediante elementos de sua cultura e exercer certa liberdade de espírito, ainda que, em parte, limitada pela sociedade, representada pelo autor como uma jaula flexível.<sup>11</sup> Além disso, o caso de Menochio também possibilita, por meio de elementos convergentes que possuem, apreender parte do que Ginzburg chama de cultura subalterna. Ainda em suas teorias, Ginzburg nega a ideia de “cultura popular”, vista como uma produção, por parte de uma

---

<sup>9</sup> CHARTIER, R. O mundo como representação e Poderes e limites de representação. In: \_\_\_\_\_. **À beira da falésia**. A história entre certezas e inquietudes. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2002.

<sup>10</sup> GINZBURG. **O queijo e os vermes**: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, *passim*.

<sup>11</sup> *Idem*, p. 27.

“cultura dominante”, de um simples amontoado de valores e crenças, como interpretado pelos folcloristas. O autor acredita mais em uma “circularidade cultural recíproca”; ou seja, a influência mútua entra as diversas classes.

Ginzburg teoriza, também, sobre a questão das fontes. A partir de suas pesquisas na documentação inquisitorial, assinala os problemas referentes à deturpação e aos filtros, aos quais tais fontes, em suas composições, estiveram submetidas, o que, para ele, não as descarta como valiosos indícios de culturas e sociedades antigas. Afinal, os inquisidores, ao tentarem extorquir do relato de testemunhas suas próprias verdades, faziam nada menos aquilo que os historiadores intencionam fazer diante de suas fontes. Isto é, a busca, incansável, por desvios de fé impetrada pelos agentes dos tribunais inquisitoriais, forneceu uma extensa gama de possibilidades para a pesquisa das culturas populares do passado e, conseqüentemente, uma melhor apreensão delas. Ginzburg vê as fontes escritas como construções dialógicas, em que se encontram, sob uma estrutura de forças díspares, vozes dissonantes e conflituosas. Sendo assim, o que devemos buscar nos textos são os sentidos implícitos, pois estes nos permitem perceber os elementos culturais e os de correlação entre os mundos. Desse modo, mesmo de fontes controladas como são as inquisitoriais, podemos apreender a realidade construída de forma contraditória.

Giovanni Levi procura compreender as características comuns aos historiadores adeptos à corrente historiográfica da micro-história, corrente da qual o próprio autor faz parte. Ao tentar traçar essas similitudes, ele demonstra a dificuldade de apreensão delas por causa da amplitude do material e dos assuntos, o que limita a variedade de pontos em comum. O autor enxerga, então, a micro-história como uma procura por uma descrição mais próxima da realidade do comportamento dos homens no mundo, reconhecendo a relativa liberdade que eles têm frente às normas do sistema no qual estão inseridos. Dessa forma, a ação social seria o resultado de negociações permeadas por manipulações e decisões das pessoas frente à realidade confusa, mas que, ainda assim, proporciona diversas possibilidades de livres escolhas e interpretações individuais.<sup>12</sup>

Na busca por definir as diversas interpretações do mundo simbólico, procura-se investigar a natureza da vontade individual no interior da estrutura universal da sociedade e as contradições dos quadros normativos. Assim, a cultura seria a organização emocional do que está ou pode estar envolvido nela, e não apenas um aglomerado de informações. O autor propõe

---

<sup>12</sup> LEVI, Giovanni. Sobre a micro-história. In: BURKE, Peter (Org.). **Escrita da História**. São Paulo: Unesp, 1992. p. 133-161.

a formalização dos diversos elementos dessa racionalidade, restringido os homens no interior das sociedades, pois isso permitiria entender a distinção entre as culturas. Dessa maneira, a fuga das generalizações e a valorização do individual são a busca da micro-história, porém esta não rejeita completamente a ideia de que os acontecimentos particulares possam servir como reveladores de fenômenos mais amplos e gerais.

Logo, a pesquisa que ora propomos, mediante a análise de casos particulares e desconhecidos, de pessoas que viviam em seu anonimato, pertencentes à gente comum da colônia, pode trazer a lume o que essas pessoas pensavam, diziam e como agiam em seus contextos. Procuramos, então, contribuir com o instigante debate acerca das novas concepções sobre a história cultural, suas práticas e ações, em que conflitos, visões de mundo e crenças cotidianas demonstram as diferenças e multiplicidades de pensamentos dentro de um mesmo contexto social, anseios, disputas, preferências, em que todos lutavam constantemente contra as mazelas e problemas do dia a dia.

Dessa forma, ao analisarmos os casos de feitiçaria da população de cor, entendidos como mecanismos de resistência ao sistema, observamos que os pressupostos metodológicos da história cultural podem contribuir para a compreensão dessas estratégias. Como resistência, as práticas mágicas impunham limites de ação às demais classes mesmo que esses limites fossem tênues e que não pudéssemos considerar a igualdade de condições nas relações entre as classes. Por meio do “contra teatro de poder”, a feitiçaria impunha, em algumas situações, certo medo pela eficácia que presumia. A resistência cativa, em suas diversas manifestações, contribuía para a construção de um espaço comum onde melhores condições de vida podiam ser conquistadas. Do mesmo modo, o conceito de “circularidade cultural” ajuda-nos a compreender a circulação dos sentidos e dos referenciais culturais que eram apropriados de diferentes formas e em relações às necessidades específicas das práticas da religiosidade mágico-popular. Entendemos, então, que a cultura na colônia pode ser analisada a partir desses conceitos, que dão conta dos cruzamentos e das construções de sentidos a partir de representações culturais diversas, em que novas identidades culturais eram forjadas. A feitiçaria, as mandingas, o pacto e o calundu representaram momentos de “quebra de deferência”, nos quais participaram elementos de todos os extratos da sociedade, quando a população de cor assumiu a postura de agente construtivo de seus próprios processos históricos.

Para isso, no capítulo 1, apresentaremos o estado da arte, na qual se encontram os estudos inquisitoriais no Brasil, em especial na capitania das Minas Gerais nos setecentos e início dos oitocentos. Diálogo com os trabalhos da recente historiografia, sem deixar de levar

em consideração as contribuições sempre atuais e indispensáveis dos estudos clássicos da Inquisição no Brasil. Entre as pesquisas mais atuais, pretendemos levar em conta estudos como os de Daniela Calainho, Bruno Fleiter e Aldair Carlos Rodrigues, no tocante à organização estrutural e hierárquica da Inquisição de seus agentes no Brasil como forma de compreender seu funcionamento, contextualizando as condições em que a documentação utilizada na pesquisa foi produzida. Com Júnia Furtado, procuraremos entender o estado das produções sobre a historiografia mineira do século XVIII. Quanto à historiografia clássica, abordaremos as principais contribuições de Ronaldo Vainfas, Anita Novinsky, Sônia Siqueira, José Pedro Paiva e Francisco Bethencourt no que diz respeito à constituição do Tribunal no Império português.

Buscaremos a compreensão da atuação e disseminação da malha inquisitorial no Brasil e em Minas colonial, principalmente no que tange à perseguição às heresias, à imposição do medo e à construção do mecanismo de delação. Pretendemos, ainda, traçar as linhas gerais que motivaram as reformas à época do consulado pombalino e a inserção do Império português no movimento das luzes e da razão sem que para isso fosse sacrificado o projeto de governo absolutista. Nesse sentido, observaremos a mudança de *status* da feitiçaria na alçada inquisitorial e o rompimento com a *Demonologia*, resultando na publicação do edital de 1774 e a distância dessa decisão ao imaginário da população em geral, sobretudo da colônia.

No capítulo 2, apresentaremos as principais contribuições historiográficas sobre as formas de religiosidade popular e os processos de hibridação e circulação que constituíram a magia no Brasil e em Minas. À luz dessas contribuições, analisaremos as fontes inquisitoriais, que dão conta da presença dos feiticeiros de cor em Minas Gerais, mais especificamente as denúncias registradas nos Cadernos do Promotor e no fundo da Documentação Dispersa, disponíveis na página do Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT). Traçaremos, detalhadamente, as diferentes práticas mágicas que nas Minas contribuíram para as relações entre as classes e para a sobrevivência material e espiritual desses povos, que, arrancados de suas realidades, tiveram de se adaptar à nova condição imposta a seus processos históricos. Apresentaremos, ainda, a revisão e um amplo panorama das fontes acerca da questão.

No capítulo 3, a critério de contextualização, buscaremos a compreensão da constituição sociocultural das Minas Gerais, compreendendo os principais grupos de formação da sociedade, em especial os negros, em autores como Douglas Cole Libby, Donald Ramos, Carlos Magno e Giulliano Glória de Sousa, entre outros. É essencial o exercício de compreensão dos espaços de vivências desses povos e suas relações com os demais estamentos da sociedade. Levantaremos,

ainda, questões acerca da resistência impetrada pelos estratos inferiores e da imposição de limites entre as classes mediante os conceitos de “teatro” e “contra teatro” de poder de E. P. Thompson. O conceito de circularidade, também, será abordado, sendo fundamental em qualquer estudo sobre os processos culturais na colônia.

Faremos, ainda, uma análise mais detida sobre os denunciados, procurando explorar mais profundamente as inúmeras informações que as denúncias e processos inquisitoriais nos fornecem. Entre as informações que pretendemos apresentar, destacam-se a incidência da prática de feitiçaria ao longo do século XVIII, a cor do denunciado, sua condição e origem, a comarca na qual vivia, seu estado civil e sexo. Dessa maneira, pretendemos traçar o perfil básico das pessoas que, na busca por melhores condições de vida, acabaram denunciadas à Inquisição.

Além disso, por meio de um estudo de caso aprofundado da denúncia contra a mulata Florência de Souza Portella, única pela rede de relações que expõe e pela quantidade de detalhes que fornece, buscaremos, mediante um amplo processo de cruzamento de fontes, expor mais detalhadamente como se constituía o contexto no qual essas práticas se desdobravam. E, por fim, exploraremos o interessante processo contra Luzia Soares, dando, assim, maior materialidade à temática de que trataremos ao longo do texto, procurando contribuir com a historiografia, que tem demonstrado a população de cor como agente de seus processos históricos.

## CAPÍTULO 1

### O DIABO NO UNIVERSO ULTRAMARINO: DO PACTO MATERIAL À SUPERSTIÇÃO

Per o qual nome Santa Cruz foi aquela terra nomeada [...]. Porém, como o demônio por o sinal da Cruz perdeu o domínio que tinha sobre nós, mediante a Paixão de Cristo Jesus consumada nela, tanto que daquela terra começou de vir o pau vermelho chamado Brasil, trabalhou que este nome ficasse na boca do povo, e que se perdesse o de Santa Cruz, como que importava mais o nome de pau que tingia panos, que daquele pau que deu tinta a todos os Sacramentos per que somos salvos.<sup>1</sup>

As motivações da expansão ultramarina portuguesa não se reduziram unicamente aos interesses econômicos do reino. O caráter evangelizador, indubitavelmente, ocupou espaço análogo no imaginário daqueles que se empenhavam ou promoviam as descobertas no Novo Mundo. Como veremos adiante, muitos dos conquistadores colocaram as motivações religiosas, muitas vezes e até mesmo, como principal objetivo. Acreditava-se na necessidade de levar aos ignorantes o conhecimento da religião e, dessa forma, concedê-los a possibilidade da salvação, expandindo, conseqüentemente, a difusão da fé católica. A Inquisição, nesse contexto, assumiu, em conjunto com outras instituições religiosas, papel de destaque no intuito de extirpar as crenças que não condiziam com a fé católica e de controlar o bom cumprimento dos preceitos da religião. Dessa maneira, o Tribunal do Santo Ofício Moderno acompanhou o desenvolvimento da própria empresa expansionista, colaborando bastante com o processo de colonização.

Se em terras americanas era certa a ausência de Deus, motivo pelo qual seria essencial a evangelização, seu lugar só poderia ser ocupado por seu principal opositor, o Demônio. Assim, no processo de colonização, os europeus, imbuídos de visões formuladas a partir da ciência demonológica, enxergaram o diabo em toda parte, promovendo verdadeira cruzada no

---

<sup>1</sup> BARROS, João de. Década I, Liv. V, Cap. II *apud* SOUZA, Laura de Mello e. **O Inferno Atlântico: Demonologia e Colonização – séculos XVI-XVIII**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p. 30.

intuito de derrubá-lo e de limpar terras tão infectadas. Como veremos, trouxeram o demônio entre suas bagagens e demonizaram as crenças e os povos que aqui habitavam.<sup>2</sup>

### 1.1 A atuação do Moderno Tribunal da Santa Inquisição

Em 1536, foi criado o Moderno Tribunal da Santa Inquisição em Lisboa, corte de justiça a ser controlado pelo Estado e pela Igreja com a finalidade de caçar e extirpar as heresias que ameaçavam a unidade de crença tão almejada pela coroa.<sup>3</sup> Os principais inimigos declarados foram os cristãos novos, judeus compulsoriamente convertidos ao catolicismo, mas que em muito não se desligavam das crenças de seus ancestrais. Muito além, o rol dos heresiarcas foi paulatinamente ampliado, e os blasfemos, feiticeiros, sodomitas e solicitantes, dentre outros, foram sendo acrescentados entre as ameaças que deveriam receber a sanha fervorosa dos “ciosos” inquisidores.<sup>4</sup> Não tardou para que as coroas estendessem a ação do Santo Ofício em suas colônias no além-mar, auxiliando no controle dos súditos e na efetivação da empresa colonizadora.

A segregação aos cristãos novos em Portugal foi relativamente tardia. Esse grupo gozou de relativa liberdade no reino até que os judaizantes foram expulsos da Espanha pelos reis católicos, refugiando-se, muitos deles, em Portugal. Dessa forma, o contingente de neoconvertos em Portugal foi reforçado, passando a competir diretamente com os ditos cristãos velhos. A partir de então, os episódios de intolerância foram ganhando força e a Igreja colaborava na manutenção do ódio contra aqueles que passariam a receber a culpa pelas mazelas do Império. A Inquisição viria a responder a essa necessidade, então criada em Portugal, de extirpar o inimigo e acompanhou o processo do estabelecimento do absolutismo monárquico em que a Igreja e o Estado assumiriam a tarefa da unificação dos corpos político e religioso dos súditos sob a égide do catolicismo. A partir disso, a Inquisição figuraria no Império português e agiria pela “pedagogia do medo”, desestruturando estabilidades e laços de solidariedade.

No Brasil, apesar de não se ter estabelecido um tribunal fixo, a Inquisição agia por intermédio de seus agentes, os familiares e os comissários, que recebiam a mercê de tão honrosa

---

<sup>2</sup> SOUZA, 1993, p. 38-39.

<sup>3</sup> BETHENCOURT, Francisco. **História das inquisições**: Portugal, Espanha e Itália – séculos XV-XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

<sup>4</sup> NOVINSKY, Anita. Introdução. **Inquisição**: Prisioneiros do Brasil – séculos XVI-XIX. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 2002.

atividade em nome do Rei e do benevolente Tribunal.<sup>5</sup> No geral, cumpriam as determinações que chegavam da Mesa de Lisboa, realizavam inquirições e executavam sequestros de bens e prisões de acusados. Os Comissários eram autoridades inquisitoriais máximas, dentro da hierarquia dos agentes da Inquisição, e estavam diretamente subordinados aos Inquisidores de Lisboa, que deveriam também ser sacerdotes virtuosos e prudentes.<sup>6</sup> Tinham como principais funções ouvir as testemunhas nos processos de réus, coletar depoimentos para as habilitações de agentes inquisitoriais, fazer prisões, organizar a condução dos presos para Portugal e vigiar os condenados que cumprissem pena de degredo nas áreas onde atuavam. Os Comissários do Santo Ofício também acumulavam o cargo com outras atividades desempenhadas na qualidade de sacerdotes. Eram, portanto, agentes inquisitoriais que não recebiam um salário fixo da Inquisição, mas apenas remunerações pelos dias quando prestavam serviços ao Tribunal.

Já os Familiares exerciam um papel auxiliar nas atividades da Inquisição, atuando principalmente na apreensão de bens, prisões, notificações a acusados e a testemunhas, além da condução de réus.<sup>7</sup> Sem abandonar sua ocupação costumeira, eles seriam funcionários civis do Santo Ofício e, caso fossem chamados pelos Inquisidores ou pelos Comissários, lhes prestariam todo o auxílio necessário. Para se tornar Familiar, os pretendentes deveriam ser abastados de bens, saber ler e escrever, guardar segredo ao realizar interrogatórios, não ter nenhum parente que houvesse sido condenado pelo Santo Ofício e, principalmente, ser limpo de sangue; ou seja, não descender de judeus, mouros ou mulatos. Dessa forma, o cargo oferecia a prova pública de limpeza de sangue, além dos privilégios inerentes ao posto de serem representantes e servidores em potencial de uma instituição metropolitana tão importante como a Inquisição.

Além da malha estabelecida por esses “agentes da fé”, por três vezes a Inquisição enviou um visitador com a incumbência de verificar e corrigir o estado religioso da colônia.<sup>8</sup> As visitas representavam a extensão temporária da Mesa Inquisitorial em terras coloniais, e o visitador, recebido com toda pompa devida a um príncipe, sobressaía-se perante todas as demais autoridades da região onde se instalava. Ele encaminhava os casos mais graves para que fossem julgados por seus superiores e executava, ele mesmo, as penas mais leves, segundo seu próprio

---

<sup>5</sup> PEREIRA, Ana Margarida Santos. “A inquisição em Portugal e no Brasil”. In: \_\_\_\_\_. **A inquisição no Brasil.** Aspectos da sua atuação nas capitânicas do sul de meados do séc. XVI ao início do século XVIII. 2006. Dissertação (Mestrado)-Universidade de Coimbra, Coimbra, 2006. p. 21-76.

<sup>6</sup> RODRIGUES, Aldair Carlos. A Inquisição na Comarca do Rio das Mortes: os agentes. In: FURTADO, Júnia Ferreira; RESENDE, Maria Leônia C. **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. 105-128.

<sup>7</sup> CALAINHO, Daniela Buono. **Agentes da Fé:** Familiares da Inquisição Portuguesa no Brasil Colonial. Bauru: EDUSC, 2006. v. 1. 208 p.

<sup>8</sup> BETHENCOURT, 2000, p. 186-218.



critério e interpretação do Regimento.<sup>9</sup> As visitas eram uma forma de efetivar o controle religioso por parte do Tribunal nas possessões ultramarinas do rei, o que foi prática comum, presente entre as ações do Tribunal desde seus primeiros anos de existência.

A primeira visitação empreendida pelo Santo ofício em terras brasileiras foi realizada por Heitor Furtado de Mendonça, entre os anos de 1591 e 1595. Adotando, para além das determinações regimentais do Tribunal, uma série de critérios pessoais, o visitador processou menos acusados do que de fato constavam nas denúncias. Segundo Anita Novinsky, a essa característica, podem ser associadas várias hipóteses, como a fuga, ou mesmo a morte de muitos réus antes mesmo da execução das averiguações dos processos, além do relativo desprezo inquisitorial por alguns tipos de delito. Heitor Furtado concentrou sua atuação nos desvios da moral, no bom exercício do sacerdócio e na caça aos inimigos primazes da Inquisição, os judaizantes.<sup>10</sup>

Na segunda visitação do Santo Ofício realizada em terras brasílicas, em 1618, o licenciado Marcos Teixeira ocupou-se mais com o projeto inquisitorial de caça aos judaizantes do que com os desvios da moral, justificado pelo afluxo de cristãos novos e pelo temor de uma conspiração destes contra os domínios metropolitanos.<sup>11</sup>

A terceira visitação, que ocorreu entre 1763 e 1769, visitou a província do Grão-Pará e Maranhão e ficou sediada em Belém. As motivações dessa visitação não estão muito claras, mas a explicação mais comum é a de que ela funcionou para prover suporte ao novo governo local e para mudar a direção da Igreja na região – o visitador, Geraldo José de Abranches, chegou com o novo governador-geral, Fernando da Costa de Ataíde Teive, e acumulou o posto de novo bispo da província. Há visões que acreditam que essa visitação esteve em conformidade com o projeto regalista do Marquês de Pombal, que pretendia ampliar e fortalecer o poder da Coroa em detrimento do poder da Igreja.<sup>12</sup> Existem, no entanto, novas abordagens que questionam, reconsiderando as reais motivações dessa que foi a mais controversa e curiosa

---

<sup>9</sup> VAINFAS, Ronaldo. **Santo Ofício da Inquisição de Lisboa**: Confissões da Bahia. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 17-18.

<sup>10</sup> FEITLER, Bruno. **Nas malhas da consciência**: Igreja e Inquisição no Brasil. São Paulo: Alameda, 2007.

<sup>11</sup> VAINFAS, 1997.

<sup>12</sup> Para mais informações sobre a terceira visitação, ver MATTOS, Yllan de. **A última Inquisição**: os meios de ação e funcionamento do Santo Ofício no Grão-Pará pombalino (1750-1774). Jundiá: Paco Editorial, 2012; OLIVEIRA, Maria Olindina Andrade de. **Olhares Inquisitoriais na Amazônia Portuguesa**: o Tribunal do Santo Ofício e o disciplinamento dos costumes. 2010. Dissertação (Mestrado em História)-Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2010.

visitação inquisitorial ao Brasil, visto que, nesse período, a Inquisição se encontrava em “franca” decadência.<sup>13</sup>

Em relação à criação de um tribunal da inquisição no Brasil, como já pudemos afirmar, apesar dos esforços de Felipe III nessa direção, Ana Margarida Santos Pereira afirma que o projeto não se efetivou pela pressão exercida por parte da Mesa em Lisboa, que detinha a jurisdição sobre os territórios de além-mar.<sup>14</sup>

Não poderíamos ainda deixar de citar a visitação às capitanias do Sul pelo visitador geral Luís Pires da Veiga, encontrando-se no Rio de Janeiro por volta de 1627. Capistrano de Abreu foi o primeiro a chamar a atenção para esse nome em correspondência mantida com João Lúcio de Azevedo. Contudo, os livros dessa visitação nunca foram encontrados e muito poucos são os indícios de sua efetivação, continuando essa questão a intrigar os estudiosos que se debruçam sobre o tema. Teria sido, de fato, se confirmada, a terceira visitação do Santo Ofício às partes do Brasil, que teria recebido, então, quatro visitas além da citada “grande inquirição”. Não é temerário afirmarmos que muito ainda está por se escrever sobre a história da atuação da Inquisição em terras coloniais.

## 1.2 A Inquisição nas Minas Gerais

No território das Minas Gerais, a efetivação dessa vigilância perpetrada pelo Tribunal do Santo Ofício na colônia se deu pela ação dos já referidos agentes, que, distribuídos ao longo das comarcas da capitania, ocupavam-se do controle das atitudes e do ajuste dos comportamentos.<sup>15</sup> Além disso, as visitas diocesanas, responsáveis pela vigilância moral,

---

<sup>13</sup> RESENDE, Maria Leônia Chaves de. Cartografia gentílica: Os índios e a Inquisição na América Portuguesa (século XVIII). In: FURTADO, Júnia Ferreira; RESENDE, Maria Leônia Chaves de. **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. 349-374.

<sup>14</sup> No entanto, em recente trabalho, na perspectiva da arqueologia histórica, Carlos Guimarães, do Laboratório de Pesquisa em Arqueologia da UFMG, tem levantado a hipótese a partir de indícios da existência de um possível escritório do Santo Ofício criado nas minas do Paracatu, em um anexo na Igreja Matriz. Segundo esses indícios e a partir de informações esparsas em textos de época, o autor afirma que, possivelmente, o escritório possuía uma estrutura similar aos tribunais portugueses. Contudo, chama a atenção para a necessidade de mais estudos, sobretudo sobre os agentes que supostamente receberam a licença para sua criação e manutenção, a saber: o padre Veríssimo Rodrigues Rangel, como visitador geral, e o padre Manuel Gomes Bravo, chefe das execuções de torturas. Para o autor, se essas hipóteses se confirmarem, entrariam em choque com parte da historiografia já consagrada no sentido da consideração de nunca ter havido na colônia a criação de um tribunal da inquisição ou mesmo de um escritório em estrutura análoga.

<sup>15</sup> RODRIGUES, Aldair Carlos. A Inquisição na Comarca do Rio das Mortes: os agentes. In: FURTADO, Júnia Ferreira; RESENDE, Maria Leônia Chaves de. **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. 105-128.

tanto do clero quanto da população comum, corrigindo práticas desviantes e controlando as consciências, serviam de base auxiliar da Inquisição na região.<sup>16</sup> Essas visitas eram regulamentadas pelas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, organizando-se como um pequeno tribunal, no qual denúncias contra criminosos eram recebidas, compiladas e remetidas quando se julgava necessário. Representaram um dos principais instrumentos da política religiosa na região e acompanharam as bases da estruturação da Igreja mineira. Como legado da ação ininterrupta do Santo Ofício por mais de trezentos anos seguidos, contamos hoje com infindáveis testemunhos históricos em seus remanescentes arquivos em Portugal. São representações que, devidamente interrogadas e contextualizadas, trazem vestígios das vivências dos povos do passado, suas expectativas, anseios, conflitos e estratégias frente à ameaça representada pelos poderes coercitivos de dominação e controle do período: a Igreja e o Estado. Essa documentação encontra-se no Arquivo Nacional da Torre do Tombo em Portugal, arrolada de três formas: em ordem cronológica em códices nos chamados Cadernos do Promotor; no fundo intitulado como Documentação Dispersa, nos quais se encontram denúncias e sumários; e em um fundo composto por 40 mil Processos, no qual também podem ser encontrados alguns sumários.<sup>17</sup> Entre essa documentação, encontram-se relatos que dão margem para infinitas possibilidades de estudos.

As denúncias eram documentos redigidos a partir do relato de pessoas comuns ou do clero, que buscavam delatar práticas não condizentes com os preceitos da fé cristã ou mesmo confessar suas culpas, fosse por consciência, por temor ou até para se justificar a respeito do crime praticado. A estrutura desses documentos, via de regra, contém o nome dos delatados e dos delatores, suas origens, condições, estatutos e síntese das acusações, entre outros. Provas materiais do momento da denúncia, esses instrumentos poderiam ser utilizados como forma de ataque pessoal entre inimigos, visto que quem era denunciado saía sempre dessa situação estigmatizado. O tratamento dado a essa fonte deve ser, por esse motivo, ainda mais cuidadoso por representar apenas uma versão de um fato.

As denúncias referentes à região mineira constantes dos Cadernos do Promotor foram catalogadas e publicadas por Maria Leônia Chaves de Resende, criando uma ferramenta de pesquisa sobre a atuação do Tribunal em Minas e possibilitando um novo leque de pesquisas,<sup>18</sup>

---

<sup>16</sup> FIGUEIREDO, Luciano Raposo de Almeida. *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. 110-151.

<sup>17</sup> Essa documentação se encontra disponível *online* em <http://digitarq.dgarq.gov.pt>

<sup>18</sup> 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

ampliado em recente pesquisa realizada por ela em conjunto com Rafael José de Sousa, na qual encontraram, entre o fundo intitulado Documentação Dispersa, 605 novas denúncias referentes às Minas Gerais. Esse levantamento foi recentemente publicado juntamente com as 384 denúncias arroladas nos já citados Cadernos do Promotor – elevando o número de denúncias que das Minas foram enviadas ao Santo Ofício para 989. O livro intitulado *Em nome do Santo Ofício: cartografia da Inquisição nas Minas Gerais* constitui-se em importante ferramenta de pesquisa, democratizando o acesso a essa documentação sob a guarda do Arquivo Nacional da Torre do Tombo.<sup>19</sup> Já os sumários, que se encontram tanto entre o fundo dos Cadernos dos Promotores quanto entre a Documentação Dispersa, e até mesmo entre os Processos, são compostos pelas diligências realizadas para inquirição das testemunhas por ordem da Mesa Inquisitorial quando da necessidade de apuração das denúncias. A obra chama a atenção por seu caráter seminal, abrindo caminho para novas abordagens e recortes, a partir das diferentes categorias de implicados, como no caso do presente trabalho.

Os Processos, por sua vez, representam a instância final dos desdobramentos da denúncia/confissão quando a Mesa julgava necessária a maior averiguação dos indícios a partir da apreciação dos sumários. Contêm, além da cópia da denúncia/confissão, as diligências com os testemunhos, os despachos da Mesa Inquisitorial e a sentença do réu, bem como a data de sua publicação e a exposição pública do condenado no Auto da Fé. No caso de processos de cristãos novos, a estrutura comporta também a genealogia do acusado. Não raro, por diversas razões, como por morte ou falta de provas, as diligências eram arquivadas e os réus absolvidos. As penas, contidas nas sentenças, além do pagamento das custas do processo, iam desde abjuração pública de culpa a açoites, degredo, trabalhos forçados, prisões até a relaxação ao braço secular. Para as Minas Gerais, na citada pesquisa, os autores puderam catalogar 90 processos.

Essa pesquisa constitui-se, então, consulta obrigatória aos pesquisadores que pretendem dar conta da implantação e atuação dos agentes do Santo Ofício nas Minas Gerais, bem como da cristalização da “pedagogia do medo” no imaginário dos indivíduos. Os novos números permitem inferir sobre os ritmos da Inquisição ao longo do tempo, demonstrando, por exemplo, que as denúncias foram enviadas das Minas até pelo menos 1820, limiar das atividades da instituição, e que o pico de maior incidência no envio dessas denúncias encontra-se justamente

---

Chaves de. **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.

<sup>19</sup> 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.

na passagem do século, conclusões que só foram possíveis graças aos números dos documentos presentes no fundo da Documentação Dispersa. Levando em conta apenas os registros dos Cadernos do Promotor, poderíamos concluir que o envio de denúncias teria diminuído consideravelmente com o passar do século, cessando por completo na última década.

### 1.3 Contribuições historiográficas

Diversas temáticas têm ganhado espaço nas recentes discussões historiográficas, sobretudo devido às influências teóricas e metodológicas das diferentes abordagens da chamada história cultural. Dessa forma, os estudos inquisitoriais têm experimentado um crescimento vertiginoso nos últimos anos. Tem-se explorado as mais variadas vertentes de problemáticas levadas a cabo graças ao manancial de vestígios sob a guarda do Arquivo Nacional da Torre do Tombo em Portugal. No entanto, sem dar conta de todos os estudos que se debruçaram sobre a temática ao longo do tempo, cabem algumas considerações sobre suas principais contribuições historiográficas.

O primeiro esforço de sistematização e levantamento das fontes relativas às visitas inquisitoriais no Brasil e seu estudo veio de Antônio Baião. Conservador da Torre do Tombo, portanto, possuindo grande facilidade de acesso a essas fontes, buscou a problematização dos casos mais polêmicos, como de homens ligados à música, às letras, aos assuntos de Estado aqui na colônia, principalmente no contexto da primeira visita. João Lúcio de Azevedo, discípulo de Antônio Baião, deu seguimento aos estudos sobre a ação inquisitorial no Ultramar, sobretudo o degredo dos cristãos novos para o Brasil e as perseguições que continuaram a sofrer mesmo naquela região. No Brasil, o primeiro historiador a se interessar por esses estudos, mantendo vasta correspondência com os dois autores portugueses, foi Capistrano de Abreu, buscando, também, a sistematização das fontes, sobretudo relativas à primeira visita. Capistrano de Abreu e Rodolfo Garcia contribuíram ainda com obra pioneira, em que disponibilizam a transcrição das denúncias e confissões da visita de Heitor Furtado de Mendonça à Bahia e Pernambuco.<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup> ABREU, Capistrano de. **Primeira Visita do Santo Ofício às Partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça**. Denúncias da Bahia – 1591-1593. São Paulo: Eduardo Prado, 1925; ABREU, Capistrano de. **Primeira Visita do Santo Ofício às Partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça**. Confissões da Bahia (1591-1592). Rio de Janeiro: F. Briguet, 1935; GARCIA, Rodolfo. Livro das denúncias que se fizeram na visita do Santo Ofício à cidade do Salvador da Bahia de Todos os Santos do Estado do Brasil, no ano de 1618 – inquisidor e visitador o licenciado Marcos Teixeira. **Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, tomo XLIX, p. 75-198, 1927.

Nos anos 1960, as historiadoras Anita Novinsky e Sônia Siqueira atentaram para a necessidade de se buscar a compreensão, para além das mazelas do período colonial, da presença no Brasil dos cristãos novos e da ação do Tribunal do Santo Ofício na caça a esses que foram considerados, por quase trezentos anos, os principais inimigos heresiarcas da Igreja católica.<sup>21</sup> Em *Prisioneiros do Brasil*, Novinsky faz um levantamento sistemático dos 1.076 colonos enviados como prisioneiros aos cárceres da Inquisição em Lisboa.<sup>22</sup> Já Sônia Siqueira juntamente com Eduardo de Oliveira França contribuem no sentido de divulgarem as transcrições de novos documentos relativos à segunda visitação do licenciado Marcos Teixeira às partes do Brasil. Essa obra foi precedida ainda por estudos de suas autorias sobre as implicações da visitação, sua influência na vida dos colonos, a desestruturação do tecido social e as disposições institucionais da Inquisição na colônia.<sup>23</sup>

Já nos anos 1980, a partir da ampliação dos programas de pós-graduação e da inserção no Brasil das discussões e inovações acerca da nova história cultural, com o alargamento das fontes e novos pressupostos teórico-metodológicos, os estudos inquisitoriais ganharam novo destaque. Novos trabalhos se debruçaram sobre a temática, destacando suas três visitasções em terras brasileiras, a malha de apoio ao Tribunal existente no Brasil, como as visitas eclesiástica, e a presença constante de comissários e familiares do Santo Ofício, responsáveis pela tutela dos casos que precisassem ser enviados para Lisboa. As contribuições de estudos, como os de Ronaldo Vainfas, Laura de Mello e Souza, Luiz Mott, Daniella Bueno Calainho, vem aumentando as problematizações e debates a respeito dos contornos da ação inquisitorial no Brasil, o perfil dos denunciados, dos processados, dos queimados na fogueira relaxados ao braço secular, assim como discussões a respeito do que seria ou não considerado crime de heresia ou assimilação de termos.

Na década de 1980, Laura de Mello e Souza iniciou suas significativas pesquisas relativas à religiosidade mágico-popular configurada em solo colonial a partir dos processos de hibridismo cultural, pela convivência aqui das distintas cosmogonias indígenas, bem como dos europeus católicos, cristãos novos e protestantes, além dos cativos oriundos de diversas

---

<sup>21</sup> Assim, foram chamados os judeus convertidos ao catolicismo por ordem régia em 1536. Muitos cristãos novos, então, viam no Brasil a possibilidade de uma vida em liberdade de culto e ação como bem desejassem.

<sup>22</sup> NOVINSKY, Anita. **Prisioneiros do Brasil**. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 2002.

<sup>23</sup> FRANÇA, Eduardo de Oliveira; SIQUEIRA, Sônia. Segunda visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo inquisidor e visitador licenciado Marcos Teixeira. Livro das Confissões e ratificações da Bahia. **Anais do Museu Paulista**. São Paulo: Universidade de São Paulo, tomo XVII, p. 121-547, 1963.

religiosidades africanas, que foram inseridos compulsoriamente em território colonial.<sup>24</sup> Segundo a autora, essa convivência foi a responsável pelo surgimento de uma religiosidade híbrida, marcada pelo “sincretismo” em que elementos imbricados das mais distintas origens culturais eram mascarados por detrás de uma aparente aceitação da ortodoxia imposta como religião de Estado.

Outro importante autor que muito tem contribuído em seus estudos para as mais diversas áreas ensejadas pela presença inquisitorial no Brasil é Ronaldo Vainfas. Em *Trópico dos Pecados*, o autor busca compreender o projeto perpetrado pela Igreja em conjunto com a Coroa portuguesa visando à homogeneização das crenças e, ainda, das opiniões em seus territórios de aquém e além-mar. Para Vainfas, a Inquisição não perseguiu somente os judaizantes; também, os desvios da moralidade considerada ideal foram alvos da sanha dos agentes do Tribunal. Assim, estiveram, entre os sentenciados, os sodomitas, os bígamos, os solicitantes e sigilistas, além dos que verbalizavam suas ideias dissidentes em blasfêmias e proposições heréticas.<sup>25</sup>

Entre os perseguidos pela Inquisição, estiveram, também, os membros do clero. Afinal, seu comportamento religioso deveria, principalmente em terras coloniais, servir de exemplo para a população em geral, sobretudo no período pós-Concílio de Trento. Nesse sentido, os solicitantes, segundo Lana Lage, sofreram verdadeira perseguição por parte do Santo Ofício, principalmente após 1720, momento a partir do qual a Igreja buscou reformar o clero colonial. Interessante notar, como demonstra a autora, que os principais responsáveis por delatá-los foram justamente seus “colegas” confessores, que ficavam sabendo da infração pela boca dos confitentes. Entre 1610 e 1810, a autora aponta uma soma de 425 solicitantes e atribui o desregramento do clero à permeabilidade da vida leiga em terras coloniais. Os padres, então, associavam-se a padrões culturais diversos, os quais a Igreja estava empenhada em modificar.

O recente livro de Júnia Ferreira Furtado e Maria Leônia Chaves de Resende, intitulado *Travessias Inquisitoriais das Minas Gerais aos cárceres do Santo Ofício: diálogos e trânsitos religiosos no império luso-brasileiro (séc. XVI-XVIII)*, traz o que há de mais atual sobre as principais temáticas e abordagens sobre a Inquisição no Brasil e em Minas.<sup>26</sup> Autores como Aldair Carlos Rodrigues, Adriana Romeiro, Lina Gorenstein e Evergton Sales Souza, dentre

---

<sup>24</sup> Ver SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a terra de Santa Cruz**: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 2009; \_\_\_\_\_. **Desclassificados do Ouro**: a pobreza mineira no século XVIII. Rio de Janeiro: Graal, 2004.

<sup>25</sup> VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos Pecados**: moral, sexualidade e inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

<sup>26</sup> FURTADO, Júnia Ferreira; RESENDE, Maria Leônia de. **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.

outros, têm, nos últimos anos, muito contribuído com suas inovadoras perspectivas e objetos de estudo, como a presença e distribuição dos agentes do Tribunal, a situação dos índios perante os esquemas estereotipados dos inquisidores e as mazelas do cárcere.

Ainda com o intuito de contribuir com as pesquisas referentes à atuação da Inquisição no Brasil, mais especificamente em Minas Gerais, a já citada pesquisa de Maria Leônia Chaves de Resende e Rafael José de Sousa tem permitido uma nova percepção da atuação do Santo Ofício em terras mineras, alargando em muito as possibilidades de pesquisa, inovação e revisão de conclusões relacionadas aos diversos aspectos dos assuntos inquisitoriais. O presente trabalho partiu, principalmente, desta revisão e ampliação de fontes, bem como de alguns outros.

Entre elas, a pesquisa de Giulliano Glória de Sousa, mesmo que anterior aos números propostos por esta revisão, é de fundamental importância por tratar das religiosidades negras nas Minas. Partindo de dois fundos documentais, os Livros de Devassas e os Cadernos do Promotor, o autor procura elucidar as religiosidades africanas na capitania mineira. Analisando a perseguição exercida pelos visitadores episcopais e agentes inquisitoriais aos indivíduos de cor, que, mediante inúmeras práticas, exerciam sua própria religiosidade, busca se aproximar do universo mágico das Minas setecentistas. Na tentativa de reconstruir parte desse complexo universo cultural, investiga como as relações sociais se desenvolveram em torno da magia, como a população encarava as práticas dos negros e mestiços e como se dava a perseguição por parte do Bispado de Mariana e do Santo Ofício. Apresenta conclusões bastante caras à nossa pesquisa, com as quais, em vários momentos deste trabalho, estabeleceremos diálogos e que em muito influenciaram as conclusões que apresentaremos a seguir. No entanto, devido ao nosso maior recorte temporal e à atualização das fontes promovidas pela já citada pesquisa de Resende e Sousa, principalmente no fundo que pesquisamos em comum, os Cadernos do Promotor, pudemos rever algumas de suas conclusões, complementando os estudos referentes ao tema das religiosidades negras em Minas Gerais no século XVIII.

A pesquisa que ora se apresenta, pretende, a partir da análise dos 294 casos referentes ao crime de feitiçaria, entre os quais encontramos 236 indivíduos de cor, traçar, na medida do possível, como esses sujeitos se utilizaram dos mecanismos da magia para resistirem ou se adaptarem ao sistema escravista e à complicada vida colonial. Outros estudos, como o de Laura de Mello e Souza, já observaram a resistência perpetrada pelo uso da magia, porém a ampliação das fontes que o livro *Em Nome do Santo Ofício* promoveu proporciona uma visão atualizada e nos permite, até certo ponto, traçar novas conclusões e atestar muitas das já existentes. Outra



característica que fundamenta ainda mais esta pesquisa é o fato de a categoria “feitiçaria” ser a que representa maior número de denúncias nas Minas Gerais, o que pode contribuir no intuito de demonstrar como a circularidade de crenças foi uma das tônicas da formação cultural da colônia.

Diante do exposto e como têm demonstrado os autores que se dedicam a esse tema, a documentação inquisitorial apresenta um ponto de observação privilegiado da formação sociocultural do Brasil colônia. Os estudos e os questionamentos têm permitido a quebra de paradigmas até pouco tempo tidos como referência. Nesse sentido, os principais desafios consistem na fuga de lugares comuns, tais como: a afirmação da passividade dos negros frente à escravidão, a ideia do catolicismo como único ponto central da religiosidade colonial, a relevância da ação inquisitorial no Brasil e em Minas, a relação entre as diferentes esferas sociais e a de que a Inquisição era um Tribunal que se preocupava quase que exclusivamente em caçar cristãos novos, entre outros. Dessa maneira, torna-se importante a percepção da religiosidade popular como constituída por múltiplos processos de circularidade cultural.

#### **1.4 O demônio nos trânsitos ultramarinos**

Entre as motivações expansionistas dos Impérios no princípio da Era Moderna, que coincidem com o período de consolidação do poder absolutista, não estiveram ausentes os interesses religiosos. Os portugueses partiam do princípio de que haviam recebido a missão divina de difundir a fé católica aos povos incultos, que viviam na ignorância. Dessa forma, a Igreja contribuiu para a legitimação da colonização, averbando, por meio de breves papais, o direito da monarquia portuguesa de invadir terras de infiéis e escravizá-los, para que recebessem a instrução necessária para a salvação de suas almas. Foi instituído, nesse contexto, o padroado régio, por intermédio do qual o rei se incumbia da nomeação do clero e da autorização para estabelecimento das ordens regulares na colônia.

Nas viagens ultramarinas para conquista e ocupação dos territórios coloniais, entre a cruz e a espada, estiveram também substratos da crença nos extraordinários poderes demoníacos, a partir dos quais os “outros” seriam interpretados, sendo suas manifestações religiosas, marcadas pela diferença, associadas quase sempre a intercursos com o demônio. Assim, os nativos foram interpretados por meio de velhos códigos, e as diversas concepções acerca do Novo Mundo foram marcadas pelos antigos embates entre Deus e o Diabo. O recurso

ao confronto religioso não foi, portanto, mera retórica, mas estava cristalizado no imaginário dos europeus modernos.<sup>27</sup>

Segundo Laura de Mello e Souza, desde o séc. XIV, o pensamento erudito europeu já se preocupava com as cortes demoníacas, formulando seus temores no corpo doutrinário conhecido como *demonologia*. Fundada por Santo Agostinho, o qual deu concretude ao demônio imaterial do Antigo Testamento, enriqueceu-se na Idade Média, tendo como marcos principais, dentre outros, o *Malleus malleficarum*, de Sprenger e Krame, e o *Démonomanie des sociers* (1580), de Jean Bodin.<sup>28</sup> Atualmente, a demonologia é vista como campo complexo de conhecimento, relacionada ao surgimento do moderno pensamento científico e preocupada em investigar as causas dos fenômenos.<sup>29</sup>

A autora aponta que, para os europeus da transição entre a Idade Média e a Época Moderna, a cristianização dos espaços conquistados expulsava o demônio, o qual teria “fugido” para terras longínquas como o Ocidente e a América, e o que tornaria a demonologia “a ciência teológica mais bem repartida entre conquistadores e colonizadores do Novo Mundo”.<sup>30</sup> No entanto, seu alcance não foi tão largo na península ibérica quanto foi na Europa do Norte. Ainda assim, publicações relacionadas a ela aconteceram com maior intensidade na Espanha entre 1500 e 1618, tomando-a como forma de conhecimento mais ampla, com um tom “antissupersticioso”, com o intuito de diferenciar o que pertencia à religião e o que pertencia à magia, condenando e perseguindo a superstição, vista como aquilo que se opunha à ideologia da Igreja.<sup>31</sup> No caso de Portugal, ainda há carência de estudos que informem sobre uma produção demonológica. No entanto, podemos observar elementos da demonologia em vários escritos quinhentistas e seiscentistas.<sup>32</sup> Assim, a demonologia é mais que um conjunto de tratados se espraiando por outras obras. É possível observá-la em boa parte da “produção epistolar e tratadística voltada para a descrição da natureza do continente americano e dos hábitos e costumes de seus habitantes”.<sup>33</sup>

Nesse sentido, para a autora, a demonologia deve ser compreendida nos quadros da *Heterologia* (Ciência do Outro) de Certeau, conectada com o olhar antropológico fundado com os textos de viagem quinhentistas que revelam uma visão assombrada pelo “outro”, sendo que

---

<sup>27</sup> SOUZA, 1993, p. 21-22.

<sup>28</sup> *Idem*, p. 23.

<sup>29</sup> *Idem*, p. 24.

<sup>30</sup> *Idem*, p. 23-24.

<sup>31</sup> *Idem*, p. 24.

<sup>32</sup> *Idem*, p. 24-25.

<sup>33</sup> *Idem*, p. 25.

na Europa os bruxos e bruxas configuravam-se como esse “outro”.<sup>34</sup> Na demonologia tratada pela autora, a relação “heterológica” se dá, principalmente, pela negação. E “se a descoberta de novos mundos pôde revigorar os símbolos do maravilhoso, foi capaz também de fortalecer a demonologia europeia”.<sup>35</sup>

O olhar demonológico sobre a América foi treinado durante a caça às bruxas. Pierre Ragon aponta, segundo Laura de Mello e Souza, que a diferença entre uma *bruxa basca* e um *índio idólatra* poderia ser muito pequena para um espanhol do séc. XVI.<sup>36</sup> Nesse sentido, não foram poucos os teóricos europeus que enxergaram nas idolatrias do Novo Mundo elementos da feitiçaria europeia, recorrendo, na reflexão sobre contextos culturais diferentes, às imagens familiares, tais como a bruxa voadora ou mesmo o sabá das feiticeiras, para, mediante a analogia, compreenderem o que tinham diante dos olhos.<sup>37</sup> Os “proto-etnógrafos” da América tiraram da demonologia apenas um quadro explicativo mais geral, conservando, assim, em seu interior, uma boa dose de liberdade de espírito.<sup>38</sup> Em muitos casos, mesmo que não houvesse alusão ao sabá, era ele, sem dúvida, que fornecia elementos para a explicação em várias descrições “etnodemonológicas”.<sup>39</sup>

Nessa campanha, como já era de se esperar, os responsáveis pelos espaços sagrados nas culturas ameríndias foram, na maior parte das vezes, chamados de bruxos e feiticeiros. Em *Informação da Terra do Brasil*, de 1549, de acordo com a autora, Nóbrega identifica os costumes religiosos dos índios como feitiçaria, mais especificamente o xamanismo tupi.<sup>40</sup> Da mesma forma, Yves d’Evreux, um religioso e entomólogo francês que participou de uma expedição enviada pelo governo de seu país ao Brasil em 1612, denominou os rituais dos sacerdotes tupis com ervas como “cerimônias satânicas”. Também, dizia que o diabo mantinha relações com os feiticeiros tupis, fosse por meio de demônios familiares em forma animal, fosse por vezes saídas da terra. Interpretava que, estando esses homens isolados na América, sem contato com o Velho Mundo, não poderiam ter aprendido tais práticas senão com o diabo.<sup>41</sup>

A grande figura da demonologia americana, segundo a autora, é o diabo, responsável pela natureza indomável, causa da incompreensão dos hábitos dos ameríndios, quem fazia dos costumes religiosos americanos idolatrias terríveis e ameaçadoras, justificando, assim, a

---

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> *Idem*, p. 26.

<sup>36</sup> *Ibidem*.

<sup>37</sup> *Idem*, p. 27.

<sup>38</sup> *Idem*, p. 28.

<sup>39</sup> *Idem*, p. 29.

<sup>40</sup> *Idem*, p. 28.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

extirpação pela força.<sup>42</sup> Acreditava-se que, para a América, teriam vindo os demônios após terem sido extirpados pelo advento da cruz, deixando limpas as regiões mediterrâneas. Dessa maneira, a luta cruzadística deveria se perpetuar na colônia. Com esse intuito, destruíam-se templos e erguia-se o santo lenho em seus lugares.<sup>43</sup> Essa característica fica exemplificada em algumas peças de Anchieta, nas quais aparecem a associação do Demônio aos traços da cultura ameríndia e a de Deus aos da cristandade ocidental.<sup>44</sup> Por esse motivo, os missionários e cronistas vindos ao Novo Mundo tinham a certeza de estarem enfrentando um “velho inimigo”, o que foi o maior obstáculo para compreenderem a profundidade das sociedades indígenas, fazendo com que o desencantamento subsequente à euforia do primeiro contato se ancorasse na própria linguagem demonológica. Nesta, imperou a explicação baseada na *inversão* e na *desordem*, havendo predominância de uma *linguagem dos contrários*, como apontado por Stuart Clark. Ou seja, recorrendo-se à *inversão*, as práticas autóctones eram comumente interpretadas como oposição das católicas de forma totalmente maniqueísta.<sup>45</sup> Na perspectiva da autora, o elemento mais importante da demonologia seria, portanto, a *Linguagem dos Contrários*, elo entre ela e um universo mental peculiar do mundo moderno.<sup>46</sup>

O próprio surgimento da colônia luso-brasileira aparece, conforme a autora, associada a um embate entre Deus e o Diabo. O nome dado à terra por Cabral, Terra de Santa Cruz, e a posterior substituição pelo termo Brasil, gerava inquietude entre muitos. Não poderia ser correto substituir o nome do lenho sagrado pelo de um pau que visava apenas a lucros. Essa ideia, assumida principalmente por João de Barros, demonstra como era acentuada a explicação de cunho religioso para o descobrimento e denominação da colônia brasileira, expondo outra vertente da expansão marítima portuguesa. Pero de Magalhães Gândavo também se mostrou inconformado com o nome que vingara para a colônia. Para ele, não havia razão para negar o nome original Terra de Santa Cruz. Ele via nisso uma tentativa de extirpar a memória do lenho sagrado, desterrando-o do coração dos homens. Antes a nomeação de um pau que redimiu a humanidade que de outro que servia apenas para tingir tecidos.<sup>47</sup> O Brasil, assim, seria a única colônia a trazer o embate entre Deus e o Diabo em seu próprio nome. No local onde uma árvore de pau vermelho roubou o nome santificado era certo que haveria insubordinação, caos, desordem e contradições, características comuns ao próprio demônio, o qual habitaria essas

---

<sup>42</sup> *Idem*, p. 29.

<sup>43</sup> *Idem*, p. 30.

<sup>44</sup> *Idem*, p. 32.

<sup>45</sup> *Idem*, p. 33.

<sup>46</sup> *Idem*, p. 34.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

terras. Muitos viajantes associavam a efervescência da natureza colonial à presença dele: tempestades, legiões de moscas e baleias, entre outros, eram, no mais das vezes, atribuídos ao demônio e à guerra entre o Bem e o Mal.<sup>48</sup> Ainda, na ótica de Laura de Mello e Souza, a associação entre as intempéries da natureza e o diabo também aparecem por toda a América, como no México, onde cada vulcão era visto como uma entrada para o inferno. Já no Peru, os vendavais eram vistos como atos do diabo na tentativa de impedir a evangelização.<sup>49</sup>

A fundamentação para caracterizar as idolatrias ameríndias se deu por meio da Bíblia, de doutores da igreja e, principalmente, das ideias de santo Agostinho e de santo Tomás. A mescla com a filosofia religiosa da interpretação pessoal das escrituras forneceu ao humanismo cristão da conquista a base para a formulação da ideia de heresia. As idolatrias eram alimentadas pelo seu pai, o demônio, velho conhecido dos europeus. Assentavam-se na paródia demoníaca e os índios, nesse sentido, seriam presas de ilusões e de perseguições infligidas por satã, adorando-o por intermédio de seus ministros, os pajés. Para José de Acosta, de acordo com Laura de Mello e Souza, a idolatria não seria apenas uma maneira errada de religião natural por não ser natural, e sim diabólica.<sup>50</sup> Foi comum, entre todos os autores que escreveram sobre as colônias espanholas, associar a religiosidade ameríndia à idolatria. Cada evangelizador e cada extirpador viam o demônio como inimigo pessoal, enxergando-o em todo lugar, nos ídolos que precisavam ser quebrados e nas almas das quais precisavam ser extirpados. Observamos, em especial a partir dos seiscentos, uma proliferação dos casos de possessão e de consequentes exorcismos, os quais possuíam aspecto espetacular, em que Deus sempre saía vencedor.<sup>51</sup> Além disso, observamos, também, a destruição de ídolos, livros sagrados e templos, e a construção de igrejas em seus lugares.<sup>52</sup>

Cabe ressaltarmos que, como demonstra a autora, os andinos não possuíam uma visão do mal personificado. As divindades não eram más nem ruins. Eram complementares e caprichosas. A ideia de inferno não existia entre eles. Foi somente após o contato com os espanhóis e seus mecanismos coercitivos que passou a ocorrer uma feitiçaria negativa, havendo até mesmo confissões de pacto.<sup>53</sup> Dessa maneira, o diabo cristão só conseguiu triunfar entre as populações americanas autóctones e seu imaginário devido à ideia de que os próprios europeus, e consequentemente sua igreja, possuíam de idolatria. Os europeus, no intuito de colonizar o

---

<sup>48</sup> *Idem*, p. 32.

<sup>49</sup> *Idem*, p. 33.

<sup>50</sup> *Idem*, p. 35.

<sup>51</sup> *Idem*, p. 36.

<sup>52</sup> *Idem*, p. 37.

<sup>53</sup> *Idem*, p. 38-39.

campo sobrenatural dos índios, acabaram por fornecer meios para sua demonização. Cabe salientarmos, ainda, que Portugal e Espanha não agiram de forma idêntica perante as práticas ameríndias. No Brasil, não houve nada parecido com as extirpações movidas pelos espanhóis nos domínios de seu império.<sup>54</sup>

A América, segundo Laura de Mello e Souza, teve papel importante no desenvolvimento da demonologia europeia. Sendo assim, é impossível estudá-la sem nos atentarmos para esse detalhe. Nesse sentido, denomina aqueles que documentaram hábitos, crenças e ritos americanos como *etnodemonólogos*.<sup>55</sup> A catequese e a colonização, ao mediar a comunicação entre dois ambientes distintos, o Novo Mundo e a Europa, configuraram-se como engrenagens que, além de aculturarem e ocidentalizarem, promoveram circularidades culturais.<sup>56</sup> Ainda que os portugueses não tenham se dedicado a produzir tratados demonológicos, suas reflexões sobre a colônia brasileira foram encharcadas por apropriações de elementos demonológicos.<sup>57</sup> Cabe, também, na visão da autora, questionar se a importância central ocupada pelo diabo no imaginário ibérico, principalmente em Portugal, não poderia ter escondido a importância assumida pela figura da bruxa. Porém, o espaço ocupado por essa criatura na península foi maior que no restante da Europa, particularmente pela influência promovida pelas religiões ameríndias, nas quais está, sem dúvida, a preocupação com as superstições por parte dos hispânicos.<sup>58</sup> Ainda que os portugueses se preocupassem mais em encontrar a presença demoníaca na colônia, mostrando preocupação menor com os sabás, não deixaram de atentar-se às manifestações religiosas indígenas e afro-brasileiras, incomodando-se, principalmente, com seu caráter coletivo, o que se estendeu até mesmo quando essas questões já não mais tinham muita significância no restante da Europa, no século XVIII.<sup>59</sup>

A atuação demoníaca foi, ainda segundo Laura de Melo e Souza, o fenômeno mais repartido entre os homens. No entanto, a atuação do demônio se modificava entre o Novo e o Velho Mundo. Enquanto no segundo luteranos e calvinistas atacavam o catolicismo questionando seus ritos e sacramentos, no primeiro pajés e encantadores tupis ridicularizavam os. No fundo, universos tão distintos aproximavam-se pela ação de determinados hereges, que, mais preocupados em “semear a cizânia no campo dos fiéis do que em pregar a palavra divina para os infiéis”, não possuíam limites ao exercitar sua impiedade.<sup>60</sup>

---

<sup>54</sup> *Idem*, p. 39.

<sup>55</sup> *Idem*, p. 40.

<sup>56</sup> *Idem*, p. 43.

<sup>57</sup> *Idem*, p. 46.

<sup>58</sup> *Idem*, p. 43.

<sup>59</sup> *Ibidem*.

<sup>60</sup> *Idem*, p. 63.

Com o desenvolvimento da ideia de purgatório, em essência um inferno com duração limitada, associou-se o degredo para colônia a ele. Afinal, seria um local onde se purgavam os pecados, mas com a possibilidade de retorno à metrópole após o cumprimento das penas.<sup>61</sup> Dessa maneira, a partir de 1606, o Brasil passou a receber levas de degredados. Todavia, entre as intenções desse degredo, não podemos ignorar o interesse do Estado português de aproveitar o trabalho dos desclassificados e marginalizados sociais. Assim, além de “purificar” a metrópole, o degredo para o Brasil foi simultâneo, portanto, à edificação do sistema colonial em si.<sup>62</sup> Para a autora, a Inquisição portuguesa, nesse contexto, ao degredar cada vez mais réus, mostra-se como “um dos aparelhos de poder empenhados no vasto processo de exclusão e normatização comum às sociedades ocidentais modernas”. Nos países onde o Tribunal se fez presente, notamos que sua atuação esteve sempre em concordância com as ações do Estado Absolutista. Laura de Mello e Souza aponta que, no século XVIII, em Portugal, observa-se que Estado e Inquisição agiram de forma convergente no intuito de purificar a metrópole de seus indesejados, povoando, ao mesmo tempo, as terras brasileiras.<sup>63</sup>

Porém, como bem demonstra a autora, os degredados, influenciados pelas visões demoníacas difundidas pela Europa sobre a América, ao contrário do Santo Ofício, não viam com bons olhos o degredo para terras tão longínquas. No mais das vezes, destacavam o caráter negativo da terra e argumentavam que lá seria impossível a regeneração.<sup>64</sup> Se nas terras onde o Diabo não mais habitava já haviam caído em seus enganos, nos domínios diabólicos não conseguiriam livrar-se das tentações promovidas por ele. Ainda que alguns tenham se livrado do degredo por meio dessa justificativa, na maior parte das vezes essa explicação não parece ter convencido os inquisidores, que continuaram a degredar grandes levas de indesejados metropolitanos para a colônia.

O degredo, então, serviu como forma de “infernizar” a colônia brasileira, aumentando, como demonstra a autora, a “humanidade inviável” que aqui habitava. No entanto, devido à reincidência de muitos dos degredados, que por isso eram reenviados a Portugal e deportados para outras partes, esse mecanismo não ficava restrito às terras coloniais. Além disso, no século XVIII, pessoas originárias do Brasil, influenciadas por uma tradição que o próprio degredo havia ajudado a difundir, acabavam sendo remetidas a Lisboa, onde eram processadas, gerando novas preocupações à Inquisição. Dessa forma, a “infernização” da colônia acabou por

---

<sup>61</sup> *Idem*, p. 89.

<sup>62</sup> *Idem*, p. 90.

<sup>63</sup> *Idem*, p. 90-91.

<sup>64</sup> *Idem*, p. 98.

assumir caráter contraditório, pois, em algumas vezes, acabou por “infernizar” a própria Metrópole.<sup>65</sup>

Diante desse panorama, podemos perceber que o imaginário dos indivíduos do Império luso-brasileiro esteve fortemente impregnado pela presença do demônio. Trazido na bagagem dos próprios europeus, podemos observá-lo em apropriações e interpretações que os grupos recém-chegados fizeram dos nativos e de sua cultura, apreendida por meio de seus próprios filtros culturais. A colônia representou, na perspectiva dos europeus, morada por excelência do demônio. Desse modo, podemos compreender sua importância no imaginário luso-brasileiro até o limiar do século XVIII, momento quando o Marquês de Pombal abriu as portas do reino às luzes, que, no restante da Europa, além Pirineus, há muito já estava difundida, nas quais a figura do demônio já não representava mais que mera superstição ou figura de menor importância.

### **1.5 O contexto das reformas pombalinas e a influência das luzes**

Para a compreensão dos princípios que levaram à modificação do imaginário português a partir de meados dos setecentos, culminando na “entrada oficial” das luzes no império luso-brasileiro, torna-se necessário traçarmos as modificações implantadas no período quando Sebastião José de Carvalho e Melo, designado genericamente como Marquês de Pombal, assumiu a pasta dos Negócios do Reino, empreendendo uma série de reformas, que objetivaram a transformação política, econômica e cultural da sociedade portuguesa. Pombal atacou, principalmente, os setores tradicionais da aristocracia e da nobreza, buscando o desenvolvimento das manufaturas e a criação de companhias de comércio a serem administradas diretamente pela Coroa, favorecendo, assim, o acúmulo de dividendos concentrados nos cofres desta.

Nesse sentido, Carvalho e Melo, com o intuito de criar uma nova elite cultural “ilustrada”, empreendeu uma série de reformas educacionais, que iam desde a substituição dos manuais até a reestruturação da Universidade de Coimbra, incentivando as ciências naturais e exatas, a partir da razão e da experiência, investindo em laboratórios e criando os cursos de

---

<sup>65</sup> *Idem*, p. 101.



Medicina, Matemática e Filosofia. A obsolescência dos velhos mestres fora sacudida pela razão, buscando incentivar a criação de uma nova “mentalidade” portuguesa.<sup>66</sup>

Do ponto de vista da teoria de poder, foi desenvolvida a justificação de uma monarquia ao mesmo tempo providencialista e contratualista, mas que não comprometesse a noção de poder real como emanado diretamente de Deus. Assim, a Igreja e a Inquisição precisavam ser subjugadas como mecanismos de ação controlados diretamente pela Coroa, adaptando-se à nova condição do Reino e contribuindo para manutenção do organismo social. Em todas as instituições de poder do Estado, foram nomeados membros que partilhassem dos anseios reformistas e regalistas do ministro, para que o projeto não esbarrasse em obstáculos em seu percurso.

Os jesuítas foram escolhidos como alvo privilegiado das reformas e, por serem considerados como um “Estado dentro do Estado”, controlando vastas possessões aquém e além-mar, apresentavam-se como obstáculo à nova centralização regalista do Estado. Como problema econômico, não pagavam impostos, controlavam grandes propriedades, sobretudo nas colônias, e representavam risco por comercializarem com os ingleses. No plano cultural, praticamente detinham o monopólio educacional na metrópole e na colônia, controlando mesmo a própria Universidade de Coimbra. E do ponto de vista político, esbarravam nas determinações governamentais sobre a administração colonial, sobretudo em relação ao destino dos índios aldeados. Além disso, eram os defensores, ainda, das teses de poder corporativo, que negavam as formas de controle almejadas pelo Marquês de Pombal.<sup>67</sup>

A responsabilização dos jesuítas teve como álibi o suposto envolvimento do frei Gabriele Malagrida, acusado de insuflar ideologicamente os insurgentes que atentaram contra a vida do Rei Dom José I.<sup>68</sup> A partir de sua acusação e prisão, os jesuítas foram cercados e, um ano após os eventos, foram literalmente expulsos de todas as possessões portuguesas em 1760, sendo que todos os bens que pertenciam à Companhia passaram à fazenda real. Para garantir a condenação de Malagrida e, assim, da própria Companhia de Jesus, Pombal instrumentalizou a Inquisição, nomeando para o cargo de Inquisidor Geral Dom José de Bragança, irmão do

---

<sup>66</sup> VILLALTA, Luiz Carlos. O que se fala e o que se lê: língua, instrução e leitura. 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, 1997. p. 117.

<sup>67</sup> Para mais informações, ver JANCSÓ, István. A sedução da liberdade. 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, 1997. p. 388-437; VILLALTA, Luiz Carlos. O que se fala e o que se lê: língua, instrução e leitura. 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, 1997.

<sup>68</sup> PAIVA, José Pedro; MARCOCCI, Giuseppe. Sob tutela do Marquês de Pombal. In: \_\_\_\_\_.; \_\_\_\_\_. **História da Inquisição portuguesa, 1536-1821**. Porto: A Esfera dos Livros, 2013. p. 333-357.

monarca, em quem confiava para a condução da instituição mesmo que nunca tivera contato com os assuntos do Santo Ofício. Nesse interim, conseguiu que seu irmão Paulo de Carvalho e Mendonça fosse nomeado para o Conselho Geral juntamente com outros deputados também de sua confiança. Relaxado ao braço secular, a condenação de Malagrida representou a condenação simbólica de toda a Companhia de Jesus, que passara a ser culpabilizada por todas as mazelas e atrasos em que se encontrava Portugal.

A partir de então, o Tribunal do Santo Ofício foi submetido a um longo processo de subjugação e transformação, sendo nomeados mais ministros e deputados que compartilhavam dos interesses regalistas de Pombal. Depois da “abdição”, supostamente por influência do próprio Marquês, de Dom José de Bragança do cargo de Inquisidor Geral, o irmão de Pombal, antes deputado do Conselho Geral, foi alçado ao cargo de Inquisidor de Corte, com poderes para governar o Santo Ofício como se fosse o próprio Inquisidor Geral. O projeto de reforma da Inquisição não objetivava sua extinção, mas sim sua transformação em mais um braço de ação do Estado. Pombal buscava a “secularização” da sociedade e do Estado português, sem, contudo, romper com o catolicismo, apenas liberando-o das pressões ultramontanas, lembrando que, por algum tempo, no período do consulado pombalino, Portugal chegou a romper de fato com a Cúria Romana. O Conselho Geral passara a ser designado como Majestade, incluído entre as justiças diretamente ligas à Coroa. Sua independência, defendida às duras penas desde os tempos do Cardeal Dom Henrique, fora, por fim, rompida, e a Inquisição transformada em “fantoche” das ações de um Estado forte e centralizado.<sup>69</sup>

Com a retomada das relações entre Portugal e o Pontífice, como afirma José Pedro Paiva, novo Inquisidor Geral foi escolhido e nomeado pelo Monarca, cabendo, a partir de então, não sem relutância da cúria romana, ao Papa apenas o provimento do escolhido, que iniciara suas atividades mesmo antes do despacho final das negociações com Roma. O escolhido foi Dom João Cosme da Cunha, subserviente ao regalismo pombalino, que buscou reforçar a culpa dos jesuítas pelas mazelas do Estado. Nesse período, foi elaborado o Novo Regimento da Inquisição, publicado definitivamente em 14 de agosto de 1774. O novo Regimento foi imposto à instituição, sem ampla discussão pelos membros do Conselho e das mesas distritais, como fora de costume até 1640, constituído em curtíssimo espaço de tempo.<sup>70</sup> Como marca de dominação, fora estampada em sua capa as Armas da Coroa em substituição ao brasão tradicional da Inquisição.<sup>71</sup>

---

<sup>69</sup> *Ibidem.*

<sup>70</sup> *Idem*, p. 353-355.

<sup>71</sup> *Ibidem.*

Segundo o mesmo autor, na introdução do novo Regimento, fora mencionada a obra *Dedução Cronológica e Analítica*, escrita por José Seabra e Silva, reiterando que Portugal se encontrara até aquele momento entregue à obscuridade por culpa dos inicianos e que a Inquisição fora por eles desviada de suas designações de origem, contaminadas por seus próprios interesses. Já seria a hora de abandonar a ignorância e a superstição, devolvendo ao Santo Ofício sua pureza doutrinária, negando o passado, com exceção de sua criação.<sup>72</sup> No novo Regimento, foram proibidos o segredo processual, a condenação com base no testemunho único, a tortura, salvo em casos de heresiarcas contumazes, e os assombrosos Autos da Fé, limitados também apenas aos casos dos mesmos heresiarcas, desde que ocorressem no interior dos palácios da Inquisição, sem as teatrais manifestações de outrora. Foram subtraídos os tópicos relativos aos judaizantes, já que, em 1773, o Marquês acabou em definitivo com as distinções entre cristãos velhos e novos, e o acesso de seus descendentes aos cargos fora, assim, liberado.

Esse contexto respaldou as discussões que, como veremos, levaram à substituição da justificativa dos crimes das práticas mágicas e da feitiçaria como originárias dos pactos demoníacos, que foram esvaziados em seu sentido de realidade, relegados à superstição e credice. Nesse momento, o restante da Europa já relegava a segundo plano essas discussões, consideradas como parte da cultura popular, e chegara a hora de Portugal fazer o mesmo. A feitiçaria passara ao rol das dissidências da ignorância, e não mais da associação às heresias.

## **1.6 A descriminalização do pacto**

Ainda que, segundo Evergton Sales Souza, a feitiçaria não tenha sido o principal alvo de perseguição pela Inquisição portuguesa, ela não passou despercebida aos olhos dos teólogos portugueses. Ao contrário do que possa parecer, a quase nula existência de uma literatura que faça referência direta à questão da bruxaria, e conseqüentemente da demonologia, como atenta Laura de Mello e Souza, não pode nos levar a supor que a questão era desconhecida ou mesmo menosprezada pelas autoridades eclesiásticas portuguesas. Para o autor, isso seria apenas um indicativo de que a feitiçaria não era um problema central para a sociedade lusa. Afinal, os

---

<sup>72</sup> *Idem*, p. 353.

tratados referentes ao assunto não eram desconhecidos, vide suas citações por diversos intelectuais portugueses em suas obras.<sup>73</sup>

Ainda que em nações como França e Inglaterra observamos, segundo o autor, desde meados do século XVII, o refluxo da demonologia, em Portugal, a ideia de pacto mantivera-se por muito tempo, a despeito dos poucos casos, inalterada.<sup>74</sup> É somente a partir de meados do século XVIII que observamos um questionamento direto à realidade da bruxaria, tanto é verdade que, no *Vocabulário português e Latino*, de Bluteau, publicado no início do século, o verbete “feiticeiro” ainda aparece com uma definição bastante tradicional, atestando que, a despeito dos que negam sua existência, existem provas e certezas da existência da magia tanto na razão quanto na experiência e nas sagradas escrituras. Além disso, podemos observar diversos exemplos e ampla literatura que atestam, entre os meios letrados, a permanência na crença do poder do diabo, bem como na materialidade das implicações de sua invocação e dos reais efeitos provenientes do estabelecimento do pacto com um ser humano, sendo, nesse sentido, os Processos inquisitoriais um bom exemplo.<sup>75</sup>

No entanto, como aponta Evergton Sales Souza, a partir da segunda metade do século, podemos observar o desenvolvimento de uma nova concepção a respeito dos efeitos materiais da intervenção diabólica entre os meios letrados, expressa, principalmente, no novo *Regimento do Santo Ofício da Inquisição*, impresso em 1774. Este exacerba uma mudança clara na maneira de encarar a questão do pacto demoníaco, atestando que as influências do racionalismo ilustrado começavam a atingir o seio do Santo Ofício. O Regimento, no que tange a questão da feitiçaria, buscou extirpar a crença na realidade dos poderes de feiticeiros, sortilégios, adivinhadores, astrólogos judiciários e maléficos. Além disso, em algumas passagens mais explícitas, condenou o abuso da inocência das pessoas na difusão de acontecimentos sobrenaturais e especulativos. Assim, o Tribunal passou a deixar de lado ideias que há dois séculos guiaram suas ações com relação às artes diabólicas, evidenciando a adoção de ideais mais racionalistas.<sup>76</sup>

A publicação da obra *Defesa de Cecilia Faragó, acusada do crime de feitiçaria*, de Giuseppe Raffaelli, em 1775, nesse contexto, constitui-se como um marco dessas discussões. Para Evergton Sales Souza, o livro questionava ideias até muito pouco totalmente aceitas entre

---

<sup>73</sup> SOUZA, Evergton Sales. Catolicismo ilustrado e feitiçaria no mundo português. In: FURTADO, Júnia Ferreira; RESENDE, Maria Leônia Chaves de. **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. 313.

<sup>74</sup> *Idem*, p. 313-314.

<sup>75</sup> *Idem*, p. 314.

<sup>76</sup> *Idem*, p. 316.

os intelectuais lusos. Raffaeli compara a feitiçaria a histórias fantásticas, relegando-a ao campo das superstições.<sup>77</sup> E diz:

Passaram os tempos, em que se rendia cega, e profunda idolatria às extravagantes Disquisições Mágicas de Martinho Del-Rio. As grandes luzes que atualmente ilustram a Pátria afortunada não consentem que só os Católicos da França e da Itália leiam na língua materna as verdades do primeiro e terceiro capítulo desta Obra. Deve chegar a todos esta verdade, fundada nas santas Escrituras.<sup>78</sup>

Segundo o autor, apesar de autorizar a impressão da obra, a Mesa Censória portuguesa achou por bem promover um exame mais profundo devido à delicadeza do tema do qual tratava. O parecer resultante da análise dessa obra, redigido pelo frei José da Rocha, é essencial para a compreensão da mudança da sensibilidade religiosa com relação à interpretação da feitiçaria no fim do século XVIII em Portugal.<sup>79</sup>

Consciente da falta de unanimidade sobre o tema, o relator procurou elencar os principais argumentos tanto dos que eram contrários à obra quanto dos que eram favoráveis. Lista, de acordo com o autor, os argumentos dos que acreditam nas artes mágicas como tributárias dos poderes de satã, criticando-os logo em seguida e demonstrando o quanto eram frágeis as provas que procuravam atestar a realidade da feitiçaria. Dessa forma, frei José da Rocha buscava mostrar que não havia nada que comprovasse a existência da arte mágica, fosse nas Sagradas Escrituras, nos cânones conciliares ou nas bulas papais. Nesse intuito, o censor expõe algumas explicações que permitem o esclarecimento do novo estatuto que justificaria a coerção dos praticantes de magia.<sup>80</sup> Assim, para o autor, está clara a filiação do frei ao pensamento católico-ilustrado lusitano, bem como sua preocupação em manter as ordens social e política. Afinal, era somente nesse campo que os feitiços poderiam causar efeitos reais.<sup>81</sup> Ou seja, dar fim à crença no poder dos feitiçeiros não era pôr fim aos processos legais, fossem eles eclesiásticos ou civis, contra os praticantes dessas artes, que poderiam ameaçar o equilíbrio e a tranquilidade do corpo social. Além disso, frei José da Rocha, também, refuta o pacto demoníaco, o qual, para ele, não passava de uma invenção dos teólogos escolásticos. Essa atribuição pode indicar, na perspectiva de Evergton Sales Souza, o pouco apreço do frei pela escolástica, bem como sua harmonia com o projeto reformador promovido pelo Marquês de

---

<sup>77</sup> *Idem*, p. 317.

<sup>78</sup> RAFFAELI, Giuseppe. 1775, Prefação, s/p., *apud*, SOUZA, 2013, p. 317.

<sup>79</sup> *Idem*, p. 317-318.

<sup>80</sup> *Idem*, p. 321-322.

<sup>81</sup> SOUZA, 2013, p. 322.

Pombal em Portugal, que subjugou a Inquisição por completo aos poderes da Coroa.<sup>82</sup> Outro traço marcante da influência iluminista católica sobre o frei José da Rocha é, conforme o autor, a relação que faz sobre a ineficácia da magia na resolução dos problemas de quem a realizava. Afinal, os feiticeiros continuavam pobres e sob o julgo dos executores da justiça. Além disso, esse detalhe explicita que a crença nas superstições estava vinculada principalmente aos ignorantes e pobres.<sup>83</sup>

Evergton Sales Souza aponta que o movimento das luzes católicas ocorrido no século XVIII, mais que dar continuidade ao intuito de enquadrar os fiéis do ponto de vista religioso, representou um reforço nesse sentido. Na busca pela racionalização religiosa, a reação contra a cultura e práticas populares asseverou-se.<sup>84</sup> No entanto, essa característica está longe de representar uma secularização da sociedade portuguesa. Não parece cabível supormos que havia, por parte dos responsáveis pelas reformas pombalinas, tamanha clareza a respeito dessas questões, o cuidado de frei José da Rocha em não assumir uma posição completamente cética é prova disso. Afinal, não havia interesse que suas ideias soassem como um processo de afastamento do catolicismo. Nessa ótica, em nenhum momento, nega a existência do diabo, apenas põe em causa sua ação pela interferência de feiticeiros. Assim, em momento algum, a Mesa Censória perde de vista sua importância e cumpre o seu papel: instrumento das políticas reformadoras no Reino. Consciente de seu papel, não assume posicionamento radical, prezando sempre pela moderação em suas decisões, mas sem deixar de abrir espaço para novas ideias que estivessem de acordo e que contribuíssem com o projeto reformador, evitando, assim, colocar em causa a paz estabelecida no Reino. Dessa forma, segundo o autor, ao discutirem a tema da feitiçaria, os deputados não se limitaram apenas ao conteúdo do livro e às ideias que defendiam em si, mas avaliaram os efeitos que a publicação de uma obra que colocava em causa a existência da feitiçaria poderia causar, demonstrando o perfeito alinhamento com o pensamento católico ilustrado.<sup>85</sup>

Cabe destacarmos ainda que, na visão do autor, nem mesmo entre os deputados da Mesa havia consenso sobre a posição assumida pela obra de Raffaelli ainda que por maioria ampla de votos tenham autorizado sua impressão.<sup>86</sup> Mesmo que a intenção das autoridades fosse mudar o pensamento a respeito da feitiçaria, isso não acontecia de forma automática. É preciso percebermos que, apesar de boa parcela dos setores da sociedade aceitar essa mudança, ela não

---

<sup>82</sup> *Idem*, p. 323.

<sup>83</sup> *Idem*, p. 324.

<sup>84</sup> *Ibidem*.

<sup>85</sup> *Idem*, p. 324-325.

<sup>86</sup> *Idem*, p. 317.

esteve isenta de resistências. De acordo com o autor, há uma dicotomia entre o que as autoridades pregam, ou seja, o discurso, e a assimilação por todos os setores da sociedade.<sup>87</sup> Mesmo dentro da própria Inquisição, as concepções combatidas pelo livro de Raffaelli e por boa parte dos deputados da Mesa Censória continuavam a existir. Prova disso é a existência de alguns processos contra feiticeiros em fins do século XVIII.<sup>88</sup>

Em suma, o Regimento de 1774 alterou definitivamente a maneira como o Tribunal passaria a encarar a feitiçaria. Vista, a partir de então, como superstição, na prática, os feiticeiros, ao invés de serem questionados sobre a presença de pacto, passaram a ser inquiridos sobre as falsidades que assumiam na tentativa de ludibriar as pessoas. Isso demonstra, segundo o autor, que daquele momento em diante a Inquisição passou a combater a credence baseada apenas na superstição e na ignorância, alinhando-se, assim, ao racionalismo cético. Acreditava-se que, ao se tratarem tais questões com seriedade, atestava-se sua veracidade. Dessa maneira, seria mais inteligente relegá-las ao ridículo, pois, desse modo, perderiam sua importância e, provavelmente, cairiam em desuso da mesma forma que ocorreu entre as nações mais desenvolvidas intelectualmente da Europa.

## 1.7 Considerações finais

Criado com o intuito de perseguir judeus, o Moderno Tribunal da Santa Inquisição não se restringiu, com o passar do tempo, à caça desse grupo. Servindo como um dos mecanismos da efetivação da colonização, perseguiu todos aqueles desviantes que colocavam em risco o projeto de expansão da fé católica e, conseqüentemente, do Império português. Entre as heresias, talvez a que mais representava risco ao empreendimento expansionista fosse a de feitiçaria. Afinal, na visão dos europeus, o Novo Mundo era um lugar dominado pelo demônio, e o desvio no qual ele mais se fazia presente era sem dúvida os relacionados à magia.

Nesse sentido, os europeus, que trouxeram o demônio em sua bagagem, passaram a enxergá-lo em tudo, principalmente nas religiosidades ameríndias e mais tardiamente nas africanas, associando-as ao diabo e classificando-as como feitiçaria, impedindo, assim, uma compreensão mais profunda dessas culturas. Ainda que em Portugal não tenham sido desenvolvidos tratados demonológicos, as questões referentes à feitiçaria não passaram despercebidas. Elas chamavam a atenção, principalmente, quando eram realizadas de maneira

---

<sup>87</sup> *Idem*, p. 318.

<sup>88</sup> Para mais detalhes a respeito desses processos, ver SOUZA, 2013, p. 325-326.

coletiva. Seja como for, é interessante notarmos que somente no século XVIII é que começaram a surgir questionamentos quanto à materialidade da feitiçaria em Portugal; ou seja, momento bastante posterior ao refluxo da demonologia na Europa além Pirineus.

Esse movimento, que esteve em perfeita consonância com a preocupação de Pombal em inserir Portugal nas luzes, é que retira da feitiçaria o caráter herético, atribuindo-lhe a simples superstição. Isso, no entanto, não exime seus praticantes de punições, que eram agora penitenciados pelas mentiras e enganos aos quais submetiam os que os consultavam, modificando, assim, a alçada de perseguição desse delito. A efetivação desse movimento se deu com o Regimento de 1774, o que demonstra o alinhamento com o racionalismo cético por parte do catolicismo luso.

Um dos objetivos do Regimento era ridicularizar a prática de feitiçaria e, então, promover, ou ao menos acelerar, seu fim. No entanto, na prática, isso não aconteceu. Afinal, a distância entre a tomada de uma decisão por parte dos poderes estabelecidos e a assimilação pela sociedade como um todo dessa alteração é processo longo e nem sempre definitivo. A complexidade do assunto foi tão grande que até mesmo alguns membros da instituição demoraram um pouco para entender as novas orientações e continuaram, após o Regimento, a processar feitiçeiros. Cabe frisarmos, ainda, que, independente do esforço, por parte dos poderes estabelecidos, em extirpar as crenças populares, muitas delas persistiram ao longo do tempo. Podemos encontrar, até os dias de hoje, muitas delas bastante difundidas e praticadas por um número elevado de pessoas. Todavia, ainda que se tenham passado dois séculos e meio, são vítimas de preconceitos e incompreensões por parte daqueles que, em pleno século XXI, mantêm visões muito próximas à dos inquisidores portugueses.



## CAPÍTULO 2

### AS MINAS DOS FEITICEIROS: PRÁTICAS MÁGICAS, CIRCULARIDADE E RESISTÊNCIA

[...] que está a terra perdida nesta matéria sem ter remédio por ser muitos os que costumam fazer semelhantes curas que não podem ser senão por arte diabólica, segundo dizem os mesmos que com ele se curam e o buscam com mais fé que os professores da medicina.

Manuel Nunes de Souza, 1758<sup>1</sup>

#### 2.1 A feitiçaria nas garras da Inquisição

Em 1753, Lourença Batista, parda forra, adivinhava o paradeiro de objetos perdidos através de sua peneira, enquanto Susana curava em uma cachoeira em que assentava umas folhas de bananeira brava, fazendo um fogo e colocando ao pé da fogueira uma vasilha de água, mandando que os enfermos ali pulassem.<sup>2</sup> Já Maria Gonçalves Vieira, preta forra, com suas danças e batuques, invocava um demônio de nome Calundu, que na língua dos pretos Angola quer dizer Deus da sua terra, e com mais pessoas fazia umas danças pelos cantos da casa e com água e vinho se punha a curar os enfermos e adivinhar o paradeiro do que estava perdido.<sup>3</sup> Exemplos como esses nos dão a dimensão do quanto nas Minas do século XVIII estiveram difundidas crenças e também usos das mais variadas práticas mágico-religiosas. Independente do fim para qual eram utilizados, esses mecanismos serviam como escudo contra as condições de vida severas impostas pelo sistema colonial. Em um lugar onde não havia polícia, adivinhadores, algumas vezes, apontavam ladrões e, na falta de médicos, curandeiros saravam, entre outras coisas, doenças, criando um universo paralelo à fé imposta.

Porém, essa alternativa adotada por grande parte dos colonos não passava despercebida aos poderes constituídos – as justiças eclesiásticas na colônia por meio das Devassas episcopais e da Inquisição –, os quais estavam constantemente preocupados em expandir o alcance e a difusão da fé, bem como manter o controle sobre o território além-mar. E a melhor forma

---

<sup>1</sup> Em carta na qual remete as denúncias (ANTT, IL, Caderno do Promotor 121, Livro 313, fl. 493-498, Doc. 212-214.)

<sup>2</sup> ANTT, IL, Caderno do Promotor 113, Livro 305, fl. 441, Doc. 170; ANTT, IL, Caderno do Promotor 104, Livro 296, fl. 631-632, Doc. 267.

<sup>3</sup> ANTT, IL, Caderno do Promotor 115, Livro 307, fl. 591-610, Doc. 250-264.

encontrada para isso foi através da fé. Assim, já no século XVI, a Igreja preocupou-se em extirpar essas crenças populares e passou a perseguir não somente as práticas mágicas, mas também todo e qualquer costume, pensamentos ou crenças que ameaçassem a disseminação maciça da fé católica. Para isso, a Igreja católica portuguesa, em 1536, criou seu próprio tribunal inquisitorial, normatizado por meio de diversos regimentos, que, além de definirem os crimes do foro inquisitorial, previam qual a punição deveria ser dada aos inúmeros desvios.<sup>4</sup> Na colônia brasileira, foi a partir do século XVII que começou de fato a formação da malha inquisitorial. Até a metade do século XVIII, a atuação se concentrou apenas na região Nordeste; mas com as descobertas auríferas em meados dos setecentos, a região de Minas Gerais e Rio de Janeiro viram uma explosão no número de candidaturas de familiares, o que expandiu consideravelmente a atuação inquisitorial na colônia.<sup>5</sup>

Na esteira das interpretações, a feitiçaria e as práticas mágicas transitaram entre o rol das heresias, como evidenciado no Regimento de 1640:

Ainda que conforme a direito, dos crimes de feitiçaria, sortilégios, adivinhações, e quaisquer outros desta mesma espécie, pudessem conhecer os inquisidores somente quando em si continham heresia manifesta; com tudo pela bula de Sixto V lhes está cometido o conhecimento de todos esses crimes, posto que não sejam heréticas, assim porque ao menos não carecem de suspeita de heresia, como pela superstição, que há neles tão contrária à religião cristã. Portanto se alguma pessoa fizer feitiçarias, sortilégios, ou adivinhação, usando de cousas, e superstições heréticas, incorrerá nas penas de excomunhão, confiscação de bens, e em todas mais, que em direito estão postas no crime de heresia, e contra ela procederão os inquisidores, na mesma forma que procedem contra os hereges, e apóstatas da nossa fé; e havendo prova legítima para ser convencida, e haver a pena ordinária, se não se reduzir, confessando inteiramente suas culpas, será relaxada a justiça secular, na forma, que fica dito no título 2 deste livro, e levará ao Auto de Fé com o hábito relaxado, carocha na cabeça, com rótulo de feiticeiros na forma costumada.<sup>6</sup>

Os “feiticeiros, sortilégios, adivinhadores e dos que invocam o demônio e têm pacto com ele ou usam da arte de astrologia judiciária” estiveram sob vigilância da alçada da Inquisição como possibilidades de conterem em si “heresias manifestas”, presunção de pacto

---

<sup>4</sup> O Tribunal do Santo Ofício português ordenou ao todo cinco Regimentos em épocas distintas: 1552, 1570, 1613, 1640 e 1774. Para esta pesquisa, interessam os Regimentos de 1640 e de 1774, que cobrem o período das denúncias da região de Minas Gerais. BETHENCOURT, Francisco. **História das inquisições**: Portugal, Espanha e Itália – séculos XV-XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

<sup>5</sup> SANTOS, Georgina Silva dos. A Milícia da Inquisição: Familiares do Santo Ofício no Brasil Colonial. **História, Ciências, Saúde: Manguinhos**, v. 14, n. 2, p. 607-611, abr./jun. 2007.

<sup>6</sup> FRANCO, José Eduardo; ASSUNÇÃO, Paulo de. Anexos – Regimento D. Francisco de Castro (1640). In: \_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_. **As Metamorfoses de um polvo**: religião e política nos Regimentos da Inquisição Portuguesa (sécs. XVI-XIX). Lisboa: Prefácio, 2004. p. 362-363.

demoníaco, passíveis das mesmas penas aplicadas aos hereges formais e entre a associação à superstição, credence motivada em parte pela religiosidade da gente simples e pela sanha de charlatões prontos a enganarem e a lucrarem com os desavisados.

A preocupação com as cortes demoníacas, como aponta Laura de Mello e Souza, já existia entre a erudição europeia desde o século XIV. Nesse sentido, desenvolveu-se, como vimos no capítulo 1, a ciência *Demonológica*. Diversos debates a esse respeito ocorreram por toda a Europa além Pirineus até o século XVII.<sup>7</sup> No entanto, segunda a autora, na península ibérica, principalmente em Portugal, até onde os estudos atuais nos permitem perceber, quase inexisteram debates a esse respeito.<sup>8</sup> Porém, como assinala Evergton Sales Souza, as questões referentes ao demônio não passaram despercebidas aos inquisidores portugueses, vide as referências em diversos escritos quinhentistas e seiscentistas. Nessa perspectiva, como marca o autor, mesmo que no restante da Europa a *Demonologia* tenha perdido espaço a partir da segunda metade do século XVII, na península ibérica, mais precisamente em solo luso, a ideia de pacto não passou por contestações relevantes e a crença na realidade da magia persistiu até a metade do século XVIII.<sup>9</sup> É a partir da década de 1770 que começam a surgir debates, influenciados pelas reformas pombalinas, que contribuiriam para o “esclarecimento” da questão e culminaram na dissociação da feitiçaria ao demônio e à sua supressão do novo Regimento ordenado por Pombal em 1774, em que se determinou:

Porquanto depois que o Divino Triunfador das potências aéreas e infernais, visitando o mundo [...] deixou o Demônio quebrantado, preso e inibido para ofender os homens [...] por uma parte se compreende que os espíritos malignos, pelos pactos ajustados com os feiticeiros [...] não podem romper as leis fundamentais da ordem da natureza, que a providência do Supremo Autor da mesma natureza fez invioláveis e imutáveis [...] e, pela outra parte, se conclui que, se o contrário fosse, ninguém escaparia aos estragos do ódio genial dos sobreditos espíritos malignos [...] e ninguém poderia refrear a péssima índole de todos os malvados que com eles se dizem conspirar [...]. Porque quem tal cresse incorreria em absurdos tais como seriam, um, o de querer dar ao demônio os atributos que só pertencem ao Deus [...] outro, o de confundir os milagres da onipotência divina com as operações do inferno, outro, o de supor com ofensa da divina bondade que esta poderia permitir a uma vil feiticeira [...] que [...] pudessem privar as gentes da fazenda, da saúde e até mesmo da vida [...] acresce ter-se claramente visto que de nenhum dos dois pactos [...] houve até ao dia de hoje prova alguma [...] também constou

---

<sup>7</sup> SOUZA, Laura de Mello e. **O Inferno Atlântico: Demonologia e Colonização – séculos XVI-XVIII**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. p. 23.

<sup>8</sup> *Idem*, p. 24-25.

<sup>9</sup> SOUZA, Evergton Sales. Catolicismo ilustrado e feitiçaria no mundo português. In: FURTADO, Júnia Ferreira; RESENDE, Maria Leônia Chaves de. **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. 313-314.

de fato pela concludente prova negativa dos grandes números de processos que [...] se formaram e sentenciaram em todas as Inquisições destes reinos [...] contra os pretendidos feiticeiros [...] todas as provas que se houve contra aqueles réus se reduziram sempre às suas próprias, singulares e suas confissões judiciais [...] sem outra justificação [...] em que se estabelecesse jurídico conceito do referido pacto [...]. Porquanto pela dedução e combinação de tudo o referido que se concluiu teológica, jurídica e geometricamente que os feitiços, sortilégios, adivinhações, encantamentos e malefícios, depois da redenção do mundo, foram manifestas imposturas maquinadas, ou por pessoas poderosas que [...] [se valeram de] instrumentos [...] para estabelecerem sobre a ignorância e fanatismo dos povos a cega sujeição às suas cruéis atrocidades [...] ou foram invenções de outras pessoas aplicadas a estudos metafísicos e matemáticos [...] procuraram disseminar as especulações maravilhosas [...] abusando da inocência dos povos e fomentando neles a ignorância, acenderam no público aquele ardente fanatismo que faz perder aos homens o uso da razão [...] ou foram as referidas invenções miseráveis ideias de outras pessoas pobres e mendicantes, as quais buscaram recursos nas superstições de que fizeram uso para matarem a fome sem fatigarem o corpo com o trabalho [...] ou foram produtos naturais dos novos descobrimentos e das [...] operações da física experimental, da química e da botânica; ou foram fenômenos das paixões históricas [...] do sexo feminino; E porquanto no presente século iluminado seria incompatível com a siseudez e com o decoro das Mesas do Santo Ofício instruírem volumosos processos com as formalidades jurídicas e sérias a respeito de uns delitos ideais e fanatismo, com a consequência de que a mesma seriedade com que fossem tratados continuasse em lhes fazer ganhar maior crença nos povos para neles se multiplicarem [...] quando, pelo contrário, sendo desprezados e ridicularizados, virão logo a extinguir-se.<sup>10</sup>

Como já dito no capítulo anterior, a publicação do novo regimento inquisitorial de 1774 acompanha o leque de mudanças e reformas propostas pelo Marquês de Pombal. O sentido dessas formulações consistia em permitir a modernização do Estado e da sociedade portuguesa e sua inserção a ideias vinculadas ao Movimento das Luzes, que já se disseminavam no além Pirineus. A Inquisição poderia, então, contribuir para a efetivação dessas modificações, contudo fazendo-se necessária uma ampla racionalização do aparato da instituição e sua subordinação aos poderes régios. Assim, serviria o Santo Ofício, como mais um dos tentáculos a serviço de Pombal, a contribuir com a efetivação de seu projeto regalista de racionalização dos domínios portugueses sem que seu caráter absolutista fosse ameaçado. No Tribunal, foram realizadas inúmeras reformas, sendo a principal delas a extinção da diferenciação entre os estatutos de cristãos novos e velhos. No novo Regimento, o crime da feitiçaria perdeu sua classificação no rol das heresias, sendo, a partir de então, associada à superstição, rusticidade da gente comum acostumada ao embuste, como pudemos observar no trecho do Regimento citado.

---

<sup>10</sup> FRANCO, José Eduardo; ASSUNÇÃO, Paulo de. Anexos – Regimento do Cardeal da Cunha (1774). In: \_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_. **As Metamorfoses de um polvo: religião e política nos Regimentos da Inquisição Portuguesa** (sécs. XVI-XIX). Lisboa: Prefácio, 2004. p. 467-468.

Na perspectiva de Evergton Sales, no novo Regimento, “fica patente o estabelecimento de uma nova maneira de pensar o problema do pacto”.<sup>11</sup> A norma passa agora a esvaziar o poder dos mágicos e sortilégos como originários da relação com os pactos implícitos ou explícitos com o demônio, e que não seria possível a ninguém romper os preceitos essenciais da ordem natural, relegando toda a sorte de práticas e sortilégios ao terreno das superstições e charlatanismos, como está claro nos termos utilizados no Regimento.

De forma geral, segundo o autor, como vimos no capítulo anterior, em sintoma com essa nova racionalidade que chega a Portugal, a Real Mesa Censória permite a publicação da tradução da obra *Defesa de Cecília Faragó: acusada do crime de feitiçaria*, escrita pelo calabrês Giuseppe Raffaelli em 1775, na qual está clara a crítica a todos os autores que até então sustentaram a feitiçaria como domínio do pacto demoníaco. Já na introdução do livro, o autor esclarecia que se passara o tempo de se render cega observância a essas ideias e que as grandes luzes que passaram a iluminar Portugal não consentiam que somente os italianos e os franceses conhecessem as verdades dessa obra.

Desse modo, retomando o que apresentamos no capítulo 1, os sortilégos passaram a não serem mais associados a hereges, e as punições, agora, baseavam-se nas imposturas, nos fingimentos, no engano e na superstição daqueles que, valendo-se das tradições apreendidas através das gerações familiares, mantinham com suas ervas e beberagens, suas rezas e patuás, a famigerada empresa da feitiçaria. A eles, ainda, cabiam as penas de açoites, confiscos e degredo, mas que, no geral, não deveriam passar na realidade de advertências orais e que ficasse clara a temeridade do crime da superstição.<sup>12</sup> No entanto, a despeito do novo Regimento, muitas denúncias contra feiticeiros continuaram a ser remetidas a Portugal, principalmente entre a Documentação Dispersa, como observaremos mais adiante. Isso demonstra o abismo que há entre a mudança de uma regra, por parte dos poderes vigentes, e a adoção da mesma pela sociedade como um todo.

## 2.2 A magia no contexto mineiro

---

<sup>11</sup> SOUZA, 2013, p. 316.

<sup>12</sup> Para outras informações a esse respeito, ver MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. Sob a tutela do Marquês de Pombal. In: \_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_. **História da Inquisição Portuguesa 1536-1821**. Lisboa: Esfera dos Livros, 2013; VILLALTA, Luiz Carlos. Cap. 3 – O Reformismo Ilustrado Português. In: \_\_\_\_\_. **Reformismo Ilustrado, Censura e Práticas de Leitura: Usos do livro na América portuguesa**. 1999. Tese (Doutorado em História)-Universidade de São Paulo, São Paulo, 1999.

No advento da época moderna, a visão predominante no seio da Igreja foi a de propagação da ortodoxia da verdadeira fé a ser seguida, com as imposições tridentinas visando à homogeneização da sociedade, bem como à melhor preparação dos representantes de Cristo, os quais deveriam ser capazes de guiar os fiéis a encontrar a verdade da religião. No entanto, na península Ibérica, nos primeiros anos da época moderna, sobreviveram práticas oriundas da religião popular da Idade Média, da crença no poder da magia, de objetos sagrados, palavras e orações, como soluções práticas aos problemas cotidianos populares. Essas práticas sobreviventes, que não estiveram livres da perseguição da Igreja por meio da ação dos tribunais inquisitoriais e episcopais e também dos tribunais civis, permaneceram entre a população e chegaram à colônia trazida na bagagem dos imigrantes colonizadores, principalmente os que vieram degredados pela Inquisição.<sup>13</sup>

Ao recorrerem a curas supersticiosas e adivinhações, ao apelarem aos poderes das orações para retirar ou causar malefícios, ao buscarem proteção nas cartas de tocar que fechavam o corpo aos perigos comuns à lida colonial, ao participarem dos calundus e catimbós nos quais as almas dos antepassados voltavam e diziam as causas das doenças ou os motivos dos desassossegos e ao entregarem a alma ao diabo ou concorrerem em qualquer uma das muitas práticas sobrenaturais, que, para o discurso demonológico dos inquisidores, presumiam pacto implícito ou explícito com o demônio, os colonos buscavam confortar-se e resolver suas mazelas e conflitos cotidianos. A magia era o caminho alternativo para os problemas oriundos de ordens diversas e o elo entre as pessoas e as práticas comuns de seus antepassados.<sup>14</sup>

Em seu trabalho sobre as crenças e práticas mágico-religiosas em Portugal, José Pedro Paiva busca compreender o quanto as esferas culturais da sociedade estavam imbricadas ao recorrerem ao simbolismo dos feiticeiros para a resolução dos conflitos cotidianos.<sup>15</sup> Buscava-

---

<sup>13</sup> Para outras informações a esse respeito, ver PAIVA, José Pedro. **Bruxaria e superstição num país sem “caça às bruxas”**. Lisboa: Notícias, 2002; SCHUWARTZ, Stuart. **Cada um na sua lei**. São Paulo: Companhia das Letras, 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, 2009.

<sup>14</sup> Para mais detalhes sobre esse assunto, ver MOREIRA, João Antônio D. **“A Aldeia dos Feiticeiros”**: Os conflitos e as cumplicidades entre senhores e escravos em um lugar chamado Prados. 2013. Monografia (Bacharelado em História)-Universidade Federal de São João del-Rei, São João del-Rei, 2013; MOTT, Luiz. **Rosa Egípcia: uma Santa Africana no Brasil**. Rio de Janeiro: Bertrand, 1993; NOGUEIRA, André. **A fé no desvio: cultos africanos, demonização e perseguição religiosa – Minas Gerais, século XVIII**. 2004. 189f. Dissertação (Mestrado em História)-Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2004; PAIVA, Eduardo França. **Escravidão e universo cultural na Colônia: Minas Gerais, 1716-1789**. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2001; SOUSA, Giulliano Glória de. **Negros feiticeiros das Geraes: práticas mágicas e cultos africanos em Minas Gerais, 1748-1800**. 2012. Dissertação (Mestrado em História)-Universidade Federal de São João del-Rei, São João del-Rei, 2012; SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009; VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos Pecados**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

<sup>15</sup> PAIVA, 2002, *passim*.

se na feitiçaria a manipulação das ações e vontades por meio de encantamentos. Na mesma medida, também eram comuns os fervedouros, os encantamentos de objetos por meio de palavras e evocações de episódios da vida de santos, como santo Erasmo, santa Helena e santo Antônio, bem como evocação de espíritos do outro mundo para o favorecimento de amores ilícitos. Ainda, os poderes dos astros apareciam nas “devoções” mágicas, evocando elementos diversos de crenças pagãs, cujos verdadeiros significados há muito haviam se perdido. Na magia, buscava-se, também, conforto para os males do corpo, as doenças que a limitada medicina douta ainda não conseguia remediar, principalmente se consideradas as péssimas condições de higiene, a má alimentação das pessoas e as hordas de epidemias que assolavam a população. Outras características eram atribuídas aos feiticeiros, como a capacidade de causar malefícios a quem se desejava prejudicar, assim como também o poder de adivinhar e manipular o futuro, como o uso da peneira e da tesoura, muito difundido também na colônia, da mesma forma que a adivinhação pela água.

Para Paiva, essa era a religiosidade popular portuguesa, fruto do “sincretismo” de diferentes crenças e cultos de diversificadas origens, cujos verdadeiros significados há muito já estavam esquecidos e suas práticas limitavam-se à repetição através das gerações sucessivas, tais como as adaptações e cruzamentos que delas as pessoas faziam. Esse arcabouço cultural foi levado na bagagem dos imigrantes portugueses para o Brasil, que no Novo Mundo encontraram terreno propício para novas adaptações e apropriações de diferentes práticas, ameríndias e africanas, valendo-se delas como mecanismos de enfrentamento e soluções para os problemas e conflitos coloniais, assim como ocorria na metrópole, onde a configuração da população já era também bastante complexa. Ocorreu assim na colônia, como já acontecia na metrópole, grande choque cultural, que, por excelência, fornece, via de regra, ocasião aos processos de mestiçagem, como sugere Gruzinski, momento quando as culturas chegam a mais uma etapa de reedição de seus processos históricos.<sup>16</sup> Essas situações representam sempre o ápice em que as culturas se abrem aos novos elementos, adaptando-se como forma de preservação da própria alteridade.

Na linha das reflexões de José Pedro Paiva a respeito da religiosidade popular em Portugal e sua influência em território colonial, Laura de Mello e Souza teoriza a respeito do corpo de crenças que formaram o específico mágico colonial. A base da religiosidade popular era subsidiada pela permanência de resquícios da popularização do sagrado e pelo fascínio

---

<sup>16</sup> GRUZINSKI, Serge. **O pensamento mestiço**. Tradução Roda Freire d’Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

causado por tudo aquilo que simbolicamente representava a figura Divina e os Sacramentos religiosos. A Igreja, consciente de ser a única portadora da verdadeira lei de Deus, responsável em sua concepção pela homogeneização dos costumes e por guiar os fiéis ao caminho da salvação em Cristo, acreditava na necessidade de limpar a sociedade das superstições que ameaçavam a efetivação de sua missão evangelizadora.<sup>17</sup>

Seu trabalho destaca a relação das crenças e superstições mágicas presentes na colônia com aquelas observadas na metrópole. Porém, aponta as redefinições e adaptações fruto da mestiçagem resultante do contato entre as culturas ibérica, africanas e ameríndias, entre outras, constituintes do estrato social da colônia. Nesse sentido, as diferentes contribuições culturais que constituem o processo de formação da cultura popular no Brasil colônia ganham sentido quando analisadas sob a ótica da confluência de contextos e contribuem para as reformulações que ocorrem sob o arco de poder da consciência social, como proposto em Thompson, de onde emergem diferentes atores sociais com necessidades que extrapolam a sobrevivência material e econômica, mas que transitam também e em igual medida no campo da cultura, dos costumes e da tradição.<sup>18</sup> O século XVIII, talvez, seja o período que melhor ilustra a mistura cultural na qual se encontrava a colônia. O misticismo do Sagrado maximizava a crença na magia e no sobrenatural – assim, as curas e os feitiços –, fornecendo parte de seu substrato simbólico, e, de modo algum, estiveram excluídas da religiosidade mágico-popular. A ortodoxia católica, a fé difundida e aceita como verdade superior, não esteve ausente nesse contexto, o qual atribuía sentido diferenciado a elementos que se fundiam em contextos que somavam a magia e a fé católica na busca de soluções cotidianas. Apaziguavam sofrimentos, maximizavam conflitos, marcavam alteridades e faziam circular elementos e interpretações entre as diferentes “camadas” da conflituosa sociedade colonial.

As práticas destinadas às curas, por exemplo, eram muitas vezes realizadas através de sopro e/ou sucção, pois acreditava-se que, assim, o curandeiro passaria sua força vital e retiraria todos os males que castigavam o corpo. Esses ritos foram comuns tanto aos portugueses do Velho Mundo quanto às distintas nações africanas, bem como entre os povos ameríndios, o que nos permite perceber o trânsito de elementos, os quais permeavam o contexto cultural do período colonial brasileiro. Tanto que podemos observar, muitas vezes combinados, magias invocativas de cunho europeu, curandeirismo comum entre africanos, xamanismo ameríndio e algumas tradições populares antigas. Ainda que na maioria das vezes esvaziados de seus

---

<sup>17</sup> SOUZA. 2009, *passim*.

<sup>18</sup> THOMPSON, Edward P. **As peculiaridades dos ingleses e outros artigos**. São Paulo: UNICAMP, 2001.



significados originais, serviam como mecanismos cotidianos que apaziguavam as dificuldades da vida ultramarina marcada pela dominação colonial e pela escravidão.

Em seu estudo sobre as crenças e práticas mágico-religiosas de negros e mestiços na região de Minas Gerais, na segunda metade do século XVIII, Giulliano Glória de Sousa, mediante uma abordagem que prioriza o viés de apropriação e de circularidade cultural, propõe que as fronteiras dos constantes processos de reformulação sofridos pelas práticas mágico-religiosas africanas devam ser encaradas como fluidas e não fixas.<sup>19</sup> Na região mineira, segundo Sousa, eram inúmeros os “vícios” dos colonos e, dessa forma, não poderiam passar despercebidos aos olhos dos responsáveis pela manutenção da fé.<sup>20</sup> Mesmo que fossem cometidos por toda a população mineira, na ótica do autor, havia algumas práticas que determinadas cores, sendo os negros e mestiços os mais acusados de práticas mágicas ilegítimas, principalmente escravos e forros, além de muitos africanos de origem.<sup>21</sup>

Outro ponto marcante apontado pelo autor é o aspecto econômico que as práticas de cura possuíam, sendo esse detalhe, muitas vezes, lembrado por aqueles que resolviam denunciá-los e, então, as práticas eram, em muitos casos, tomadas como simples embustes com o intuito de enriquecimento.<sup>22</sup> Porém, mesmo com essas desconfianças, de forma geral, os feiticeiros e curandeiros nas Minas eram muito respeitados e até temidos.<sup>23</sup> Já a feitiçaria, diferentemente das curas, era geralmente associada aos negros e mestiços. A explicação para tal fato, segundo Sousa, deve-se ao fato de que, desde a chegada dos primeiros escravos à península ibérica, a prática de magia malévola era associada aos negros.<sup>24</sup> Logo, se, por um lado, a feitiçaria legitimava a perseguição e punição dos cativos, por outro, tornava-o poderoso e temido.<sup>25</sup> Assim, uma simples suspeita servia para qualificar o negro como feiticeiro.<sup>26</sup>

As mulheres, ainda de acordo com Sousa, foram mais acusadas de feitiçaria do que qualquer outro desvio, talvez por causa do estereótipo europeu da mulher feiticeira, difundido por toda a colônia. Além do mais, essas figuras sofreram de maneira dupla em seus processos: uma por serem mulheres e outra por serem negras.<sup>27</sup> Quanto à forma das práticas, o autor atenta para a especificidade de cada uma, pois, na visão dele, não podemos tratá-las como algo

---

<sup>19</sup> SOUSA. 2012, p. 17.

<sup>20</sup> *Idem*, p. 43.

<sup>21</sup> *Idem*, p. 44.

<sup>22</sup> *Idem*, p. 63.

<sup>23</sup> *Idem*, p. 64.

<sup>24</sup> *Idem*, p. 66-67.

<sup>25</sup> *Idem*, p. 67.

<sup>26</sup> *Idem*, p. 68.

<sup>27</sup> *Idem*, p. 71.

universal, usadas da mesma maneira por todos. No entanto, a divisão também não era exata, ocorriam apropriações por parte dos negros de elementos europeus, assim como a de brancos das práticas africanas. Nesse sentido, não era impossível encontrar católicos negros fervorosos e muito menos brancos feiticeiros.<sup>28</sup> Ademais, devemos considerar as características de cada localidade durante a análise das denúncias remetidas aos agentes inquisitoriais, pois, dessa maneira, se torna possível compreender as múltiplas e diferentes realidades que compunham as Minas no século XVIII.<sup>29</sup>

Contudo, o trabalho ora apresentado pode contribuir para uma ampla revisão acerca do número de denunciados pela prática da feitiçaria ao Santo Ofício. Em seu trabalho, Giulliano Sousa aponta que foram encaminhadas à Inquisição, entre o período de 1748 e 1800 (seu recorte temporal), um total de 75 denúncias contra negros por práticas mágicas.<sup>30</sup> Para esse mesmo recorte temporal, apurou um total de 206 denúncias contra as mesmas práticas que foram registradas nos livros de Devassas que estão sob guarda do Arquivo da Arquidiocese de Mariana.<sup>31</sup> Este trabalho não tem como objetivo uma revisão dos números registrados nas Devassas, mas busca a atualização dos números referentes à atuação da Inquisição. Sendo assim, observando o recorte temporal estipulado no trabalho de Giulliano, o número de denúncias contra negros registradas somente nos Cadernos do Promotor foi elevado de 75 para 118 casos aos quais devem ser acrescidos ainda mais 57 denúncias registradas no fundo da Documentação Dispersa.<sup>32</sup> Se levarmos em conta os números apresentados em seu trabalho, podemos concluir, de certa forma, que a atuação e a vigilância impetradas pelas visitas episcopais foram muito mais amplas do que aquela levada a cabo pela atuação dos agentes da Inquisição em Minas Gerais em igual período. Todavia, o que pode ser observado, a partir da atualização do número de denúncias registradas na Inquisição, levando em consideração as novas denúncias arroladas no fundo do Documentação Dispersa, até então nunca trabalhado de forma conjunta, é que, para o mesmo período de 1748 a 1800, a Mesa Inquisitorial em Lisboa recebeu, na verdade, um total de 175 denúncias, envolvendo a população de cor nas mesmas práticas da magia popular. Dessa maneira, podemos concluir que a atuação da Inquisição nas Minas Gerais não foi inferior, de forma alguma, a atuação das Devassas. Percebemos, de fato,

---

<sup>28</sup> *Idem*, p. 123.

<sup>29</sup> *Idem*, *loc. cit.*

<sup>30</sup> *Idem*, p. 102.

<sup>31</sup> *Idem*, p. 101.

<sup>32</sup> Cadernos do Promotor e Documentação Dispersa constituem-se em dois fundos documentais do Arquivo Nacional da Torre do Tombo [ANTT] de que trataremos detidamente no tópico 2.4.

a atuação das duas vertentes persecutórias de modo bastante similar e conjunto, representando o braço de vigilância da ortodoxia na região.

Este trabalho tem por objetivo apresentar, a partir da documentação inquisitorial referente às denúncias enviadas das Minas ao Santo Ofício, um panorama amplo, no qual a prática da magia popular seja considerada em sua totalidade pelo menos do que se tem registrado até o momento. Portanto, o recorte escolhido leva em consideração o período de atuação da Inquisição no território das Minas, ou seja, iniciando em 1700 – momento em que as primeiras denúncias são encaminhadas ao Santo Ofício, que coincide com o período das primeiras ocupações da região – até 1821 – momento, no qual as atividades do Tribunal da Inquisição foram encerradas. Nesse período, totalizamos 335 denúncias contra os feitiçeiros e feitiçeras mineiros, independente de seus estatutos e da variedade de práticas registradas, constituindo-se em 216 denúncias arroladas nos Cadernos do Promotor e 119 no fundo da Documentação Dispersa, acrescidas de seis processos. Sobre o recorte temporal e as fontes selecionadas para esta pesquisa, trataremos mais detidamente no tópico adiante.

Ainda sobre os processos de ajuste da religiosidade mágico-popular em Minas Gerais, outro autor que tem contribuído é André Nogueira, que, tomando as doenças como referência, busca pensar as características das ordens religiosa e moral, bem como a atuação do Estado e as relações de poder no século XVIII em Minas Gerais.<sup>33</sup> As doenças seriam construções múltiplas de um determinado período, possuindo especificidades e formas de ações próprias, legítimas e socialmente aceitas.<sup>34</sup> Nogueira propõe, então, pensarmos o feitiço como uma forma de enfermidade que atingia a população mineira no século XVIII.<sup>35</sup> Até porque, era difundida nas Minas a crença em indivíduos, que por meio de sua capacidade de manipulação do sobrenatural fossem capazes de provocar males ao corpo e até mesmo à morte. Tanto que as expressões relacionadas aos problemas do corpo como: “moléstias”, “enfermidades” e “doenças”, entre outras, são em muitos casos utilizadas juntamente com os termos “feitiço” e “malefício”.<sup>36</sup> Entretanto, apesar de as doenças, na maioria das vezes, estarem associadas a feitiços, elas nem sempre estavam ligadas a doenças, sendo que abrangiam diversas formas de ação, como: abrandar senhor, aquisição de fortuna, inclinar vontades de amantes e proteção do corpo contra infortúnios do cotidiano, entre outros, sendo as doenças, nesse caso, mais uma entre as vertentes dos feitiços.

---

<sup>33</sup> NOGUEIRA, André. As “doenças de feitiço” e as Minas do século XVIII. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 26., 2011, São Paulo. *Anais...* São Paulo: ANPUH, jul. 2011, p. 3.

<sup>34</sup> *Idem*, p. 1.

<sup>35</sup> *Idem*, p. 4.

<sup>36</sup> *Idem*, p. 5.

O consenso em Minas nos setecentos, sobre a eficácia dos feitiços, mostra-se, segundo o autor, pelo elevado número de denúncias contra feiticieiros. Ao identificar o indivíduo, o denunciador esperava a repreensão por parte da Mesa Inquisitorial. Além do mais, a fé no poder dos feiticieiros estava presente não só nas camadas mais inferiores da sociedade, mas em todas elas.<sup>37</sup> Com a crença quase certa na existência dos feitiços, sua presença foi frequente em Minas Gerais no século XVIII.<sup>38</sup> André Nogueira aponta que, mesmo após a abolição da feitiçaria do rol das heresias com o Regimento Pombalino de 1774, as crenças em práticas mágicas continuaram por um tempo mais longo na região.<sup>39</sup> Tanto que, nas Devassas, as denúncias relacionadas à magia, com a menção por parte dos acusadores ao recurso ao diabo, se prolongaram por bem mais tempo.<sup>40</sup> Isso, segundo o autor, talvez se deva, em parte, pelas constantes tensões inerentes ao escravismo, que criavam uma sensação de insegurança e mantinham presente o medo, por parte da classe senhorial, do poder dos feitiços e de seus realizadores, os quais eram, em sua maioria, negros, configurando-se em contrapartida ao cativo. Além do mais, a vida na colônia sugeria inegavelmente o convívio de uma minoria branca com uma maioria negra, o que reforçava ainda mais esse medo.<sup>41</sup> Além disso, o controle das regiões auríferas era feito em maior grau pelas Devassas, em especial após 1745, quando o Bispado, independente do Rio de Janeiro, foi implantado, podendo ter contribuído para que a descrença na eficácia do feitiço demorasse mais tempo para chegar às Minas.<sup>42</sup> Todavia, parece-nos complicado essa afirmação, já que nas Minas Gerais tanto o episcopado quanto a Inquisição estiveram presentes na imposição da vigilância da fé. As denúncias contra os feiticieiros continuaram a aparecer sob a iniciativa da gente comum, e não de uma incursão dos prelados ou agentes do Santo Ofício. Isso permite-nos dizer que tanto os agentes do bispado quanto os da Inquisição, mesmo que demorado algum tempo, tomaram nota e estavam a par das novas normas regimentárias.

Nogueira aponta que os feitiços e magias praticados pelos negros, de modo geral, em especial os cativos, não se configuravam apenas como forma de resistência conflituosa, com o intuito de destruir o sistema escravista. Para além da resistência irrestrita, o conhecimento e a prática da magia também eram utilizados como forma de se moldar ao cativo – de certa maneira, resistência adaptativa –, buscando, dentro dessa dura estrutura, modos de alcançar a

---

<sup>37</sup> NOGUEIRA. 2011, p. 7.

<sup>38</sup> *Idem*, p. 16.

<sup>39</sup> NOGUEIRA, André. Da trama: práticas mágicas/feitiçaria como espelho das relações sociais – Minas Gerais, século XVIII. **Revista de Humanidades**, v. 5, n. 11, p. 164, jul./set. 2004.

<sup>40</sup> *Idem*, p. 165.

<sup>41</sup> *Ibidem*, *loc. cit.*

<sup>42</sup> *Idem*, p. 166.

liberdade, de ganhar fama e respeito perante negros e brancos, tentando alcançar uma vida mais confortável, na medida do possível, o que muitos conseguiram.<sup>43</sup> A feitiçaria, como aponta Laura de Mello e Souza e Giulliano Glória de Sousa, em muitos casos, representava o sustento da sobrevivência material de seus praticantes. Ainda que apareçam em alguns casos feiticeiros cobrando por suas práticas, a questão da simbologia do “poder” da magia parece ser mais relevante aos olhos da sociedade e de parte dos feiticeiros.

No entanto, Evergton Sales associa esta permanência da magia e do pacto como heresia na “mentalidade” das pessoas comuns, tanto na colônia como na metrópole, à distância entre a tomada de uma decisão, como ocorrido no Regimento de 1774, e sua ampla disseminação e aceitação entre a população no geral.<sup>44</sup> Não seria, de modo algum, fácil a transição de uma concepção demoníaca da feitiçaria, cristalizada na “mentalidade” das pessoas há pelo menos dois séculos, para uma em que a magia estaria ligada à rusticidade, ao embuste e ao charlatanismo. Em Minas, como podemos observar nesta pesquisa, as denúncias contra os feiticeiros, curandeiros, adivinhadores, calundzeiros e as diversas formas de pacto demoníaco continuaram a encher as mesas dos inquisidores até o último instante de existência do Tribunal – em Minas Gerais, entre 1774 e 1821, foram totalizadas, entre as 294 denúncias, 132 com esse teor. Portanto, quase a metade desse total contra feiticeiros, entre as quais a menção a pacto, está presente em muitas delas.<sup>45</sup> Para a gente comum da colônia, a feitiçaria continuou enraizada por muito tempo, estabelecendo mecanismos de sobrevivência, deflagrando conflitos e contribuindo para o ajuste dos povos às novas e intermináveis demandas do cotidiano.<sup>46</sup>

A formação político-social da colônia foi permeada por uma constante tensão, influenciando, diversas vezes, as práticas mágicas realizadas pelos colonos, visto que o sistema era extremamente desfavorável aos mais pobres, e principalmente aos cativos, que, de forma alguma, foram submissos ao escravismo. Isso é bem demonstrado por Sidney Chalhoub ao romper com a visão de “escravo coisa”, afirmando que este não era passivo, nem incapaz de agir a seu favor e de acordo com sua própria interpretação da realidade. Indica, também, como equivocada a noção de “escravo herói”, ao qual só seria possível a conquista de qualquer benefício por meio do enfrentamento violento. Parte do princípio da construção de um “devir social” pelo próprio escravo como agente de formação histórica, expandindo seu território para além do que lhe foi designado pelo senhor sem que a violência inerente ao sistema fosse,

---

<sup>43</sup> NOGUEIRA. 2004, p. 177.

<sup>44</sup> SOUZA. 2013, p. 313-331, *passim*.

<sup>45</sup> 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.

<sup>46</sup> SOUZA, 2013, p. 318.

necessariamente, um impedimento a isso. Apesar de seu ponto de análise ser a “cidade negra do medo” do final do século XIX, sem a qual não se compreende a abolição, suas conclusões são essenciais para o entendimento da posição dos cativos frente à escravidão e sua não passividade à realidade que lhes fora imposta. Dessa forma, reconhece que os africanos, inseridos no Brasil, vivenciaram a escravidão como mais uma etapa – dolorosa – de seus processos históricos e que recursos diversos serviram para estratégias de aceitação daquilo que lhes permitisse resistir em uma condição mais favorável – dentro dos limites do que era possível na submissão.<sup>47</sup>

Nesse sentido, o uso dos recursos da magia pelos escravos configurou-se como uma das formas de defenderem seus interesses, utilizada também de modo similar na metrópole, como demonstra José Pedro Paiva.<sup>48</sup> Esses indícios, pelo que podemos observar, exemplificam o conceito proposto por Thompson de “teatro” e “contra teatro” de poder, em que as classes buscam impor os limites de ação das demais, defendendo seus interesses, independente de sua posição social, nem sempre por motivações meramente econômicas. Os costumes assumem aqui, de forma clara, fundamental importância.<sup>49</sup> Por outro lado, as práticas mágicas e suas derivantes, além de refletirem o hibridismo religioso encontrado na colônia, tendem a conjecturar também os conflitos e tensões inerentes à sobrevivência colonial, principalmente no que tange às relações entre senhores e escravos.<sup>50</sup>

Nessa conturbada relação, veremos como a magia, não só mostrava o quanto os escravos ainda estavam ligados a seus antepassados – mesmo que seja complicado traçar a origem dessas práticas, visto que a vida no cativeiro promovia o contato entre agentes das mais diversas origens culturais que protagonizavam processos fluidos de hibridação de práticas –, mas também se configurava como forma de resistência frente ao sistema escravista.<sup>51</sup> Resistência, e

---

<sup>47</sup> CHALHOUB, Sidney. **Visões da Liberdade**: uma história das últimas décadas da escravidão na corte. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

<sup>48</sup> PAIVA. 2002, *passim*.

<sup>49</sup> THOMPSON, 2001, p. 239-240.

<sup>50</sup> Apesar de Serge Gruzinski, em *O Pensamento Mestiço*, discutir a utilização do termo “hibridismo” para definir o contato entre as culturas europeias e ameríndias, partindo do princípio de que, para ser híbrido, antes, seria necessário ser puro. Questiona a pureza tanto da cultura europeia quanto da mesoamericana. Para o autor, o termo é insuficiente por se resumir no choque ou superposição de formas culturais europeias ou mesmo indígenas. Dessa forma, propõe que a designação ideal para as misturas provenientes do encontro entre culturas dos quatro continentes promovida pela descoberta do Novo Mundo seja a de “mestiçagem”, entendida como “embate de civilizações ou de conjuntos históricos diferentes”. No entanto, em alguns momentos, valer-nos-emos do termo “hibridismo” pelo fato de o próprio autor não descartá-lo completamente, entendendo-o como os “embates no interior de uma mesma civilização ou de um mesmo conjunto histórico” (GRUZINSKI, 2001, p. 62).

<sup>51</sup> A noção de “Resistência Adaptativa” se aproxima daquela proposta por Stern (1987) e utilizada por Maria Regina Celestino – entre muitos outros historiadores como Sidney Chalhou, Silvia Lara e Maria Leônia Chaves de Resende – ao estudar a resistência indígena perante a ocupação europeia, em que a colaboração com o europeu é vista como forma de resistência, pois nessa ação os indígenas agiriam guiados por suas próprias motivações,

não tentativa, pois, em muitos casos, provavelmente pelo medo que os senhores tinham do potencial mágico de seus escravos, os negros conseguiram o que pleiteavam. De modo geral, os feitiços e as mais diversas artes mágicas utilizadas pelos cativos representavam uma maneira de saírem, ou ao menos driblarem, o sistema no qual estavam inseridos sem a necessidade de destruí-lo. Para isso, podiam adotar três formas de resistir. Uma mais direta e enfrentativa, na qual atacavam o Senhor e sua família, como também diretamente sua propriedade, enfeitiçando seus plantéis, rebanhos e mais bens, até mesmo na pior das hipóteses matando-se, provocando-lhe grande prejuízo material e causando enorme preocupação quanto às possibilidades de perda entre suas peças, em que o sentido da resistência fica explícito.<sup>52</sup> Outra, baseada na persuasão, em que a ameaçava se dava mais por meio de uma intimidação verbal sem a necessidade de uma efetivação material dela. E outra mais branda, menos direta, na qual o sentido de resistência está implícito, já que não há a intenção propriamente de afrontar, mas apenas conquistar melhores condições, adaptando-se, à sua maneira, àquilo que lhe pudesse beneficiar.

O conceito de resistência adaptativa, nessa perspectiva, pode colaborar para a compreensão de como, em situações de contato, os povos – no caso aqui específico dos africanos enraizados pelo escravismo no Brasil – se associavam às novas realidades e reeditavam seu sentido em busca de melhores condições de sobrevivência. Proposto pelo historiador Steven Stern, o conceito é de fundamental importância para a compreensão dos processos de ressignificação cultural e social levados a cabo pelos grupos indígenas no processo de colonização do território brasileiro.<sup>53</sup> Assim como os indígenas, os negros trazidos da África também se associaram aos europeus e marcaram sua presença por meio de vários comportamentos assumidos, alterando seus objetivos e reconfigurando suas realidades. A resistência pela adaptação poderia garantir benefícios ou, pelo menos, melhores condições, mudando a regra da sujeição passiva para a aceitação daquilo que lhes fizesse sentido. Foram múltiplos processos de metamorfose, em que não só os negros se modificaram para ajuste à nova condição, mas também os senhores sentiram esses efeitos e igualmente tiveram de assumir

---

atribuindo a esse processo seus próprios rumos e significados. ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Identidades étnicas e culturais: novas perspectivas para a história indígena. In: ABREU, Martha; SOIHET, Rachel. **Ensino de história: conceitos, temáticas e metodologia**. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2009, p. 30.

<sup>52</sup> Sobre mais manifestações de resistência, ver ANDRADE, Marcos Ferreira de. **Elites regionais e a formação do estado imperial brasileiro: Minas Gerais – Campanha da Princesa (1799-1850)**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2008; PAIVA, Eduardo França. **Escravidão e universo cultural na Colônia: Minas Gerais, 1716-1789**. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2001; \_\_\_\_\_. **Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII: estratégias de resistência através dos testamentos**. 3. ed. São Paulo: Annablume, 2009; REIS, João José. **Negociação e Conflito: A Resistência Negra no Brasil Escravista**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

<sup>53</sup> STERNS, Steven. 1987 *apud* ALMEIDA, Maria R. Celestino de. **Metamorfoses indígenas**. Identidade e cultura nas aldeias do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003. p. 148.

novo comportamento nessa nova realidade. Assim, qualquer assertiva acerca de uma sujeição pacífica por parte de negros aculturados perde o sentido para essa perspectiva que devolve a esses povos sua posição de agente histórico na construção de seus cotidianos.

Nesse sentido, a incrível história de Rosa Maria Egípcíaca, estudada por Luiz Mott, traz uma mostra do quão rico e forte foi o hibridismo religioso católico afro-brasileiro e as possibilidades de adaptação mesmo em um caso tão ímpar como esse.<sup>54</sup> Assim, Rosa assume uma posição estranha para uma pessoa de sua condição, conquistando certo espaço no mundo dos brancos, que lhe garantiu melhores condições de vida, o que não deixa de ser uma manifestação de resistência adaptativa. Negra de origem africana, viveu sua infância no Rio. Com 14 anos, foi vendida para Dona Ana Garcês de Moraes, indo, então, para Minas Gerais, onde, como tantas escravas, viveu de vender seu corpo.<sup>55</sup> Aos 30 anos, depois de uma doença, deixou de ser mulher da vida, vendendo, em 1748, seus poucos bens e distribuindo-os aos pobres. A partir de então, adotou a vida beata. Durante uma sessão de exorcismo, revelou-se também possuída por demônios, mais especificamente sete deles. Segundo Mott, seu primeiro transe foi bastante emblemático, acontecendo bem aos pés de São Benedito, justamente um santo negro. Durante as possessões, falava grosso, desmaiava e dizia ter visões celestiais.<sup>56</sup> Devido à frequência dos exorcismos e sua publicidade, Rosa passou a ser vista como “vexada pelo demônio”.<sup>57</sup> Ganhou fama de visionária, sendo vítima de uma investigação por parte de alguns teólogos, os quais declararam que tudo aquilo não passava de fingimento.<sup>58</sup> Teve, então, de fugir para o Rio de Janeiro em 1751, onde foi aconselhada a revelar sua vida atribulada e dons espirituais ao Frei Agostinho de São José, quem passou a ser seu diretor espiritual.<sup>59</sup> Sua vida mística impressionou os franciscanos.

Mott esclarece que, a despeito da discriminação legal e institucional contra os negros, a Igreja procurava oferecer modelos de santos para o enorme contingente demográfico que representavam os escravos.<sup>60</sup> Nesse sentido, Rosa vinha a calhar, e aos franciscanos muito interessava ter uma santa em suas casas. Rosa, também, disse ter sido obrigada, por uma de suas visões, a aprender ler e escrever, fazendo-os, ainda, com certa limitação, sendo a primeira africana de que se tem notícia a realizar tal feito. Além disso, suas visões, ainda, a fizeram

---

<sup>54</sup> MOTT, Luiz. **Rosa Egípcíaca: Uma Santa Africana no Brasil colonial.** *Revista cadernos ihu ideias*, Ano 3, n. 38, 2005, p. 1.

<sup>55</sup> *Idem*, p. 5.

<sup>56</sup> *Idem*, p. 6.

<sup>57</sup> *Idem*, p. 7.

<sup>58</sup> *Idem*, p. 8.

<sup>59</sup> *Idem*, p. 9.

<sup>60</sup> *Idem*, *loc. cit.*



construir um recolhimento, para “mulheres do mundo”, sendo a maioria delas negras e mulatas.<sup>61</sup>

Segundo o autor, Rosa incorporou, em suas práticas, mediante uma fé católica fervorosa, rodeada de vários dons espirituais, o que de mais novo havia em termos de devoção.<sup>62</sup> Era idolatrada em seu recolhimento. Seus devotos disputavam suas relíquias e guardavam seus escritos, nos quais podemos observar elementos característicos de inspiração africana. As cerimônias comandadas por Rosa eram nitidamente marcadas pelo sincretismo afro-católico.<sup>63</sup> Um aspecto revelador é o espírito que a acompanhava desde sua conversão, uma entidade a princípio identificada como Lúcifer, e mais tarde como *Afecto*, porém não se comportava como o Príncipe do Mal; ao contrário, induzia-a a fazer o bem, para zelar e defender a honra de Deus.<sup>64</sup>

O interessante é que toda essa idolatria, indiscutivelmente herética, foi sempre praticada sob o olhar conveniente dos franciscanos. Dessa maneira, Mott afirma que o caso de Rosa é elucidativo por comprovar o alto grau de veneração que uma “negrinha” atingiu na sociedade colonial brasileira.<sup>65</sup> Seu erro foi ter se afastado da doutrina oficial da Igreja católica, sendo denunciada e presa pelo Santo Ofício por se indispor com uma senhora de *status* elevado.

Pelo estudo da vida de Rosa, podemos, na visão de Mott, perceber certos aspectos fundamentais da sociedade colonial brasileira, sendo que alguns deles merecem até mesmo revisão. Afinal, como em uma sociedade escravista em que o negro representava algo inferior, uma negra, ex-prostituta, conseguiu atingir tão alto grau de idolatria mesmo por parte de vários brancos?<sup>66</sup>

A história de Rosa está cheia de situações, as quais expõem o quão complexas eram as relações sociais, principalmente inter-raciais no Brasil escravista. A questão de sua origem e identidade étnica é bem ilustrativa a esse respeito, porque, mesmo sendo africana e ainda conservando certos costumes africanistas, tinha um comportamento muito mais próximo ao de uma crioula típica. Para Mott, isso seria um exemplo notável do assimilacionismo da cultura luso-brasileira. O fato de se inspirar no modelo de santidade branca não a impediu de assumir um papel revolucionário de profetisa negra e feminista, pois rompeu com dois tabus da sociedade escravocrata. Ao falar em público, desobedeceu ao interdito milenar da tradição judaico-cristã, o qual vedava às mulheres esse direito. Superou, também, barreiras culturais e

---

<sup>61</sup> MOTT, 2005, p. 9-10.

<sup>62</sup> *Idem*, p. 10.

<sup>63</sup> *Idem*, p. 11.

<sup>64</sup> *Idem*, p. 12.

<sup>65</sup> *Idem*, p. 14.

<sup>66</sup> *Idem*, p. 18-19.

legais que impediam que negros e escravos assumissem postos de comando da sociedade colonial.<sup>67</sup>

O exemplo de Rosa nos permite observar que, mesmo sendo difícil, não era impossível aos negros conquistarem um espaço, também em convivência com a religião. Rosa, como aponta Mott, ainda que tenha se inspirado em um modelo de religiosidade branca, assumiu papel revolucionário, resistindo, assim, à condição imposta à população de cor; em especial, ao romper tabus tradicionais da sociedade escravocrata. Mesmo que Rosa não fosse feiticeira, não deixa de ser um exemplo de resistência adaptativa, até porque se deu por meio da religião oficial.

Ainda como forma de resistência adaptativa, podemos destacar também as associações em irmandades religiosas, sendo as mais comuns as de Nossa Senhora do Rosário e das Mercês. Nelas, a população de cor poderia unir forças em busca de representação social, manifestada principalmente nas festas de reis quando a coroação de um rei negro aludia à mescla de elementos culturais típicos africanos e católicos ibéricos. Nesse sentido, segundo Donald Ramos, a Igreja assumiu, nas Minas Gerais, diversas funções, inclusive a de canalizar as tensões raciais e sociais. Conflitos que poderiam resultar em atos violentos eram transpostos para questões menos expressivas no interior da instituição, como, por exemplo, quem ficaria responsável pela confecção dos ornamentos da igreja ou quantos irmãos cada irmandade poderia ter. Além disso, ainda conforme o autor, as irmandades configuravam-se também como locais de embates entre as “raças”. Os irmãos aceitavam os valores religiosos impostos, mas os usavam como arma de defesa social e até mesmo cultural.<sup>68</sup>

A estruturação das irmandades também chama a atenção. Ainda que as divisões raciais no interior delas existissem, refletindo as próprias divisões da sociedade colonial, é interessante destacarmos que, a despeito das que só aceitavam determinados grupos sociais – algumas somente brancos e outras apenas negros –, existiam aquelas que aceitavam pessoas de todos os níveis, configurando-se, assim, em local de contato e ajuntamento de pessoas das mais variadas origens.<sup>69</sup> Entre as irmandades que só aceitavam negros, Donald Ramos aponta que, pela necessidade de pessoas que soubessem ler e escrever, algumas irmandades negras aceitavam brancos, sendo que, várias vezes, ficavam subjugados aos irmãos negros, invertendo completamente a lógica do sistema e configurando-se em um dos raros espaços onde um negro

---

<sup>67</sup> MOTT, Luiz. *O sexo cativo: alternativas eróticas dos africanos e seus descendentes no Brasil escravista*. In: \_\_\_\_\_. **O Sexo proibido: virgens, gays e escravos nas garras da Inquisição**. Campinas: Papyrus, 1988. p. 19.

<sup>68</sup> RAMOS, Donald. *A influência africana e a cultura popular em Minas Gerais: um comentário sobre a interpretação*. In: SILVA, Maria Beatriz N. (Org.). **Brasil: colonização e escravidão**, 2000. p. 156.

<sup>69</sup> *Ibidem*.

assumia posição superior a um branco.<sup>70</sup> Dessa forma, ainda segundo o autor, não foram incomuns os episódios de escravos ou libertos que se valeram das irmandades para ascenderem socialmente. Principalmente nas áreas urbanas, muitos conseguiram angariar posições de liderança.<sup>71</sup> Desse modo, outro aspecto marcante da religião popular durante o século XVIII é a participação de africanos tanto nos ritos quanto nas instituições da Igreja. Entretanto, mais interessante ainda é observarmos, como destaca o autor, que tanto nas manifestações católicas quanto nas atividades de origem africana encontra-se a influência de um sobre o outro em uma via de mão dupla, e não de forma vertical, representando um momento de contato e troca cultural em todos os níveis. Sendo assim, torna-se necessário relativizarmos a posição da Igreja como uma instituição unicamente opressora.<sup>72</sup>

Outra maneira de resistência adaptativa se deu pela utilização de instrumentos legais, como no caso da negra Liberata, estudado por Keila Grinberg, que moveu, em 1813, uma ação de liberdade contra seu senhor, José Rabelo, alegando que ele a violentava deliberadamente desde que tinha dez anos de idade.<sup>73</sup> Liberata buscou na justiça a reparação da situação de injustiça em que se encontrava, já que seu senhor prometera sua liberdade assim que se tornasse adulta. Algum tempo depois, conseguiu alcançar o que pleiteava, tornando-se por fim livre, dado o despacho na sentença do processo. Em 1835, os filhos de Liberata solicitaram também a liberdade mediante o mesmo mecanismo judicial, alegando terem nascido após a liberdade da mãe. A autora analisa mais de 400 casos que chegaram ao Tribunal da Relação do Rio de Janeiro como o de Liberata. Eram cativos que não se subordinavam passivamente à condição em que se encontravam e buscavam uma brecha na lei que lhes permitisse resistir, dentro da legalidade, ao escravismo. Por meio desse rico manancial de informações, Grinberg desvenda depoimentos dos próprios escravos, promovendo uma aproximação de seus cotidianos, em especial nos litígios e desavenças na busca pela liberdade com seus “pretensos” proprietários.

Ainda nesse sentido, constante do Arquivo da Biblioteca Nacional, encontra-se a carta de Maria Nunes dos Reis, forra, quem solicita judicialmente a reparação da injustiça cometida a seus três filhos, escravizados injustamente, já que Maria Madalena e Paulo haviam nascido após sua liberdade e, portanto, eram “ventres livres”, e Pedro, alforriado em testamento por sua falecida Senhora.<sup>74</sup> Maria denuncia em sua carta os interesses pessoais, laços de parentesco e

---

<sup>70</sup> RAMOS, 2000, p. 156.

<sup>71</sup> *Idem*, p. 158.

<sup>72</sup> *Idem*, p. 159.

<sup>73</sup> GRINBERG, Keila. **Liberata**: a lei da ambiguidade. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

<sup>74</sup> MORADO, Maria de Fátima da Silva; DUARTE, Mariane Silva. Matriarcas contra o Estado: Carta de mãe revoltada por ver filhos escravizados ilegalmente mostra a desigualdade brasileira no século XIX. **Revista FBN**, Ano 9, n. 106, p. 90-91, jul. 2014.

favorecimentos que estiveram por trás do ocorrido. O ouvidor responsável, José de Assis Mascarenhas, não despachou sentença ao processo movido por Maria e entregou Paulo e Pedro, como escravos, a Joaquim Marcelino Camargo, quem, por sua vez, era casado com Antônia Ludovica, tia do ouvidor e cunhada do presidente da Província de Goiás. Enfrentando tantos poderes, Maria solicitou proteção ao deputado Corimbá, para que abraçasse sua causa e protegesse a ela e a seus filhos de tão desgraçada sina que lhes impunha a família governante de Goiás, tentando manipular o frágil equilíbrio de forças a que estava submetida. A partir desses relatos, podemos observar a existência de mecanismos judiciais de representação cativa.

Outra forma interessante de resistência adaptativa foi o proveito que a população cativa residente no Rio Grande do Sul, em especial nas regiões de fronteira com as províncias do Prata, tirou das chamadas Guerras das Cisplatinas. Como demonstra Gabriel Aladrén, escravos passavam de um exército a outro entre os inimigos, valendo-se da proteção e promessa de liberdade difundida pelas campanhas empreendidas pelos exércitos, para ampliação de contingente militar.<sup>75</sup> Segundo o autor, os períodos de incertezas e guerras geravam instabilidade, mas também possibilidades de ascensão e resistência para escravos em busca de melhores condições de vida.

Em meio à diversidade de manifestações de resistência enfrentativa, entre as quais figuram algumas práticas da magia popular – como as que intentam inclinar as vontades dos senhores ou até mesmo matá-los –, podem ser também apontadas as ações de liberdade, os quilombos e as revoltas de escravos. A não aceitação passiva do *status quo* escravista por suas principais vítimas tem sido objeto, nos últimos anos, de inúmeras pesquisas e revisões. Contribuições capazes não só de revelar a verdadeira face das relações sociais na colônia, mas também de apontar o quanto a cultura brasileira, em sua formação, esteve marcada por imbricados processos de mestiçagem.

Nesse sentido, a violência foi, de acordo Carlos Magno Guimarães, a tônica da sociedade escravista, a qual não era regida pelo princípio da igualdade das pessoas perante a lei. Assim, o princípio da ordem se sobrepunha ao de justiça, e a dominação e a violência eram exercidas em todas as esferas da vida social; por isso, em todas as épocas e lugares, os escravos sempre desenvolveram variadas formas de rebeldia, sendo os quilombos uma das mais completas e eficazes delas.<sup>76</sup> Conforme o autor, os quilombos não eram formados

---

<sup>75</sup> ALADRÉN, Gabriel. **Liberdades negras nas paragens do sul**: alforria e inserção social de libertos em Porto Alegre, 1800-1835. 196 fls. 2008. Dissertação (Mestrado)-Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2008.

<sup>76</sup> GUIMARÃES, Carlos Magno. Escravidão e quilombos nas Minas Gerais do século XVIII. In: RESENDE, Maria Efigênia Lage de; VILLALTA, Luiz Carlos (Org.). **As Minas Setecentistas**, 1. Belo Horizonte: Autêntica, Companhia do Tempo, 2007, p. 440.

exclusivamente por escravos fugidos. Ainda que consistissem em maioria, também contavam com forros, livres e até mesmo índios, muitos deles fugitivos da justiça.<sup>77</sup>

O ponto de partida para a constituição de quilombos, então, era a fuga de certo número de escravos, que se uniam e formavam uma comunidade, a qual tinha como característica dominante estar rebelada contra a ordem social escravista. Quanto ao tamanho e demografia, o autor aponta que variou muito de um para outro. Em Minas, no século XVIII, houve vários quilombos, predominando aqueles de pequeno porte, o que se explica pelo fato de que manter um pequeno grupo era mais fácil. Quanto à constituição, cabe destacarmos que a presença feminina nos quilombos, assim como na colônia, se deu em menor grau se comparada à masculina. No entanto, é interessante frisarmos a presença da mulher escrava, fugitiva, no interior do quilombo, o que também explica a existência de crianças.<sup>78</sup> Ainda para o autor, é indiscutível a presença africana de diversas origens entre a população dos diferentes quilombos e a documentação indica a presença de escravos de nações diferentes em um mesmo quilombo. Porém, esta não permite avançar quanto à presença de costumes dessa ou daquela nação e a diversidade cultural não parece ter sido um problema para os que lá viviam. Se na África essa diversidade levava a conflitos, na sociedade mineradora o interesse em comum de luta contra a escravidão aparou as arestas.<sup>79</sup>

No século XVIII, em Minas, era comum senhores armarem seus escravos para protegerem suas propriedades de ataques quilombolas, o que se configura em uma das raras circunstâncias nas quais os senhores poderiam armar seus escravos. Nesse sentido, criava-se a situação de escravos contra escravos, o que evidencia a eficácia do sistema escravista em dividir a classe escrava.<sup>80</sup> Ainda no combate aos quilombos, criaram-se instrumentos legais, ordens régias, alvarás e bandos, entre outros, elaborados de acordo com a necessidade. Buscavam estratégias para prevenir e reprimir quilombos e quilombolas, visando a manter a rebeldia dentro do limite do aceitável.<sup>81</sup> Durante o século XVIII, criaram-se interdições que visavam a dificultar a rebeldia escrava, tais como proibição do porte de armas e imposição de limites quanto à circulação noturna, entre outras. Em 1719, tentou-se implementar a pena capital aos fugitivos. Todavia, perante o prejuízo causado pela morte de um escravo, a tentativa não deu resultado. Preferia-se ter um escravo fugitivo reincidente que um morto. Em 1741, determinou-se que o escravo recapturado fosse marcado em ferro e, no caso de reincidência, tivesse sua

---

<sup>77</sup> *Idem*, p. 440-441.

<sup>78</sup> *Idem*, p. 443.

<sup>79</sup> *Idem*, p. 445.

<sup>80</sup> *Idem*, p. 448.

<sup>81</sup> *Idem*, p. 449.

orelha decepada, deixando evidente que o intuito era obrigar o escravo a carregar mutilações que o denunciasses como contestador da ordem, tornando fácil sua identificação. Outro mecanismo em Minas foi a criação de uma tropa especializada em caçar escravos fujões e eliminar quilombos. O indivíduo recuperado estava sujeito a castigos públicos, que eram aplicados normalmente no pelourinho, sendo necessário que o maior número possível de escravos assistisse ao suplício, para que servisse de exemplo, coagindo as fugas. Impossível dizermos se essa prática foi eficaz. Cabe frisarmos é que, independente disso, os escravos continuaram a fugir e se reunir em quilombos. Outra prática foi o costume de expor a cabeça daqueles escravos que morriam nos ataques aos quilombos.<sup>82</sup>

Quanto ao alto grau de violência inerente ao sistema, o autor aponta que houve um preço a ser pago por aqueles que nela viviam: o medo. Havia um medo constante diante da possibilidade da rebelião, ou mesmo de ações individuais contra senhores, feitores etc., criando um constante estado de inquietação perceptível na documentação, ora evidente, ora de forma mais velada. A categoria mais exposta era a dos senhores, mas todas as demais estiveram de alguma maneira afetada. No entanto, não podemos afirmar que o traço do constante desassossego tenha, em algum momento, estabelecido um ponto de ruptura da ordem social.<sup>83</sup> José Carlos Reis aponta que os quilombos e as revoltas escravas no Brasil colônia foram, dentre outras, manifestações coletivas de enfrentamento das mais importantes. As revoltas constituíam-se em possibilidades também acessíveis a outros grupos subjugados na colônia e estiveram sempre a amedrontar os senhores. Nesse sentido, podemos citar o temporalmente deslocado exemplo da Revolta de Carrancas, analisada por Marcos Ferreira de Andrade, em que os cativos da fazenda Bela Cruz revoltaram-se e dizimaram a família de seus senhores em busca de liberdade e melhores condições de vida. Chama atenção a brutalidade com que os escravos, nesse caso, assassinaram seus senhores, arrancando-lhes os membros a machadadas, jogando um recém-nascido em um monjolo e espancando mulheres e idosos sem demonstrar piedade, chegando a mobilizar até mesmo diversos escravos da vizinhança.<sup>84</sup>

No cômputo das denúncias enviadas das Minas ao Santo Ofício, encontram-se muitas pessoas de cor denunciadas por feitiçaria. Constituem-se em testemunhos que revelam episódios de resistência tanto adaptativa quanto enfrentativa e persuasiva. Dessa maneira, esta pesquisa pretende analisar, à luz da historiografia, a temática que tem se atentado para os

---

<sup>82</sup> *Idem*, p. 450.

<sup>83</sup> *Idem*, p. 452.

<sup>84</sup> ANDRADE, Marcos Ferreira de. **Elites regionais e a formação do estado imperial brasileiro**: Minas Gerais – Campanha da Princesa (1799-1850). [Rio de Janeiro](#): Arquivo Nacional, 2008.

processos de circularidades culturais forjados nas Minas por esses agentes que assumiram papéis ativos na reconstrução de suas realidades. Assim, o debate acerca da resistência muito contribui para a compreensão das estratégias levadas a cabo por esses grupos, contribuindo, desse modo, para atestar a tese de que os negros de forma alguma foram passivos frente ao escravismo. Relevante ainda salientar que nem toda feitiçaria se constituiu em manifestação de resistência. Muitas vezes, as próprias fontes não são claras quanto a esse sentido. A trajetória da população de cor se inscreve e se mistura na história da constituição da cultura da colônia configurando-se em elemento essencial para sua compreensão.

Além disso, os elementos que estão, na maioria das vezes, implícitos nos relatos, em que podemos vislumbrar parte da cultura a que Ginzburg chama de subalterna, demonstram a importância de se estudarem casos particulares não só pela quantificação, mas pela riqueza de detalhes fornecida por eles e pelas possibilidades de análises e hipóteses que suscitam.<sup>85</sup> O estudo de casos de pessoas que viviam em seu anonimato, pertencentes à gente comum da colônia, pode trazer a lume o que elas pensavam, diziam e como agiam em seus contextos. Buscarmos nesses relatos a história da cultura popular, suas práticas e ações, pode contribuir para o instigante e interminável debate sobre a história cultural, em que conflitos, visões de mundo e crenças cotidianas demonstram as diferenças e múltiplos pensamentos dentro de um mesmo contexto social, anseios, disputas e preferências, quando todos lutavam constantemente contra as mazelas e problemas do dia a dia.

### **2.3 Dos feiticeiros que não são negros**

Além da resistência perpetrada com o uso da magia, ela também serviu como mecanismo de trocas culturais e negociações de interesses e influências, deixando claras as absorções da cultura da magia e da religiosidade popular entre os senhores brancos europeus. A relação entre os diferentes setores da sociedade colonial assume, nesse sentido, o caráter de circularidade cultural. Os grupos traçam estratégias em comum, influenciam-se mutuamente, não havendo, de modo algum, a imposição de elementos de uma cultura dominante a serem absorvidos sem mediação e redefinições pelos grupos subalternos. A ortodoxia na colônia foi modificada pela cultura popular da religiosidade e da magia, assim como para a magia, muitas

---

<sup>85</sup> Sobre esse assunto, ver GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001; \_\_\_\_\_. O inquisidor como antropólogo: uma analogia e as suas implicações. In: \_\_\_\_\_. **A micro-história e outros ensaios**. Rio de Janeiro, Bertrand, Brasil, 1989.

vezes, a simbologia dos elementos do altar intensificaram os significados das práticas dos feiticeiros e potencializaram seus efeitos. Em muitas situações, os interesses foram comuns aos diferentes grupos, mesmo entre senhores e escravos, e os costumes sempre permitiram as redefinições necessárias ao enfrentamento dessas situações. Como poderemos perceber na relação entre Domingos Rodrigues Dantas, Antônio de Souza Portela e a escreva Florência de Souza Portela no capítulo 3.

Dessa forma, do total de denúncias referentes à feitiçaria constantes nos Cadernos do Promotor, podemos observar a existência de 55 denúncias que não são denominadamente contra pessoas de cor. No entanto, entre elas, apenas em oito consta a informação da cor do denunciado ou de algum estatuto que nos permita concluir definitivamente que não são pessoas de cor. As 47 restantes não fazem referência a essa informação. Ainda que em alguns casos esteja subentendida a cor do denunciado, ela não aparece de forma explícita, impossibilitando a afirmação de se tratar ou não de uma pessoa de cor. Por isso, optamos por apontá-las no Quadro 1 como “Não há designação quanto à cor”. Além disso, entre essas 55 denúncias, observamos a ocorrência em 14 casos de pessoas que foram denunciadas por terem se consultado com feiticeiros de cor e ainda a ocorrência de quatro pessoas que possuíam feiticeiros entre seus plantéis, como podemos observar no Quadro 1.

**Quadro 1 – Denúncias de feitiçaria que não são contra pessoas de cor ou que envolvem brancos registradas nos Cadernos do Promotor, 1700-1821**

<b>CADERNOS DO PROMOTOR</b>		
<b>Não é pessoa de cor</b>	8	55
<b>Não há designação quanto à cor</b>	47	
<b>Consultou feiticeiro de cor</b>	14	
<b>Senhor que possui feiticeiros</b>	4	

Fontes: IANTT, IL, Cadernos do Promotor (CP) (1700-1821).

Já entre a Documentação Dispersa, observamos a existência de 43 denúncias com essas mesmas características, entre as quais apenas seis são objetivas quanto à cor do denunciado, permitindo a conclusão de que não são de cor, restando, assim, 37 que não nos permitem a mesma afirmação. Nessa documentação, ainda aparecem denúncias contra pessoas que



consultaram feitiçeiros de cor, 13 no total. Observamos, também, a presença de três casos de pessoas que possuíam feitiçeiros entre seu plantel, como demonstrado no Quadro 2.

**Quadro 2 – Denúncias de feitiçaria que não são contra pessoas de cor ou que envolvem brancos registradas entre a Documentação Dispersa, 1700-1821**

<b>DOCUMENTAÇÃO DISPERSA</b>		
<b>Não é pessoa de cor</b>	6	43
<b>Não há designação quanto à cor</b>	37	
<b>Consultou feitiçeiro de cor</b>	13	
<b>Senhor que possui feitiçeiros</b>	3	

Fontes: IANTT, IL, Documentação Dispersa (DD) (1700-1821).

Ainda que o foco principal deste trabalho não seja a análise das práticas mágicas que não envolvam a população de cor, alguns casos são essenciais para a elucidação da forma pela qual as estratégias e os trânsitos entre os diferentes grupos assumiam o caráter de circularidade cultural. Mesmo que o senso comum nos leve a encarar a feitiçaria como manifestação essencialmente negra, a documentação que ora analisamos mostra que, também, a população de origem europeia esteve implicada nesse delito. Em alguns casos, observamos que alguém, pertencente à população de cor, assume o papel de denunciador e o branco, de denunciado, como no caso do pardo Joaquim, que, em 1801, nas Catas Altas, denunciou um outro Joaquim, branco, aleijado de um pé, que mandava fazer o sinal da cruz nas solas dos pés e em outras partes do corpo, apertando uma chave que fazia lançar sangue. Além disso, colocava alfinetes nos pés e dava cartas de tocar, falando sempre no diabo.<sup>86</sup> Nesse caso, possivelmente esse branco, além de estar implicado em pacto implícito, benzina e lançava sangue provavelmente como alternativa de cura mediante as tão recorrentes sangrias, e, ainda, distribuía as cartas de tocar, superstição que atendia a um amplo universo de finalidades. Outro caso representativo da circularidade é o de Isabel de Meneses, branca, denunciada pela crioula forra Ana de Faria, que, em 1747, lhe ensinara, na Vila do Bom Sucesso, a colocar pó de caveira de defunto no comer dos homens para os atraírem ao seu apetite desordenado. Nesse caso, a branca envolvida assumiu não só a posição de denunciada, como também a de “mestra feitiçeira” nas artes

<sup>86</sup> ANTT, IL, Documentação Dispersa, Caixa 1641, Doc. 17238.

mágicas que visavam a inclinar as vontades do amor.<sup>87</sup> Com a mesma intenção, Heitor Cardoso, homem branco, ensinara a sua concubina Catarina, negra de Luanda, algumas feitiçarias para que abrandassem o coração de seu marido.<sup>88</sup> Possivelmente, o sentido implícito nessa determinada situação foi facilitar o intento de seus amores desonestos.

Ainda nesse sentido, entre as denúncias em que os brancos aparecem como denunciados, destaca-se até mesmo o envolvimento de membros do clero em feitiçaria, como o padre Anastácio Francisco Vieira de Queluz, denunciado em 1797, por seu colega o padre Fortunato Gomes Carvalho, por aprender a ser feiticeiro com um preto curador.<sup>89</sup> E o padre José Roiz, que foi acusado, pelo familiar Inácio Correia de Sá nas Minas, por ensinar que, lançando-se os olhos fitos para trás, na bicheira, sarava.<sup>90</sup> Mais ainda admirável é o caso do Comissário do Santo Ofício, padre Manoel da Rocha Mendonça, que recorreu ao escravo Vicente, de nação Mina, para que adivinhasse uns furtos de ouro em sua propriedade e coisas futuras, através de várias “visagens” e conjuros, sobre uma poça d’água, aplicando um bastão ao ouvido a quem perguntava.<sup>91</sup>

Muitos devem ter sido os senhores, como Domingos Rodrigues Dantas, sobre quem trataremos no capítulo 3, que acobertavam em suas senzalas ou mesmo em suas casas a presença de negros feiticeiros. Assim, Mônica Maria de Jesus tinha em sua casa negros com fama de feiticeiros e benzedores participando com eles de uma procissão em que se valiam de uma caldeirinha com cozimento de raízes, ensopando com um rabo de macaco as pessoas que passavam pela rua, dizendo que se bebessem ficariam livres dos feitiços e teriam fortuna, e pedindo esmola para o que chamavam de calundu.<sup>92</sup> Caso parecido é o de dona Ana Quitéria da Luz, que tinha por costume em Vila Rica recolher em sua casa negros e pardos feiticeiros.<sup>93</sup> Nessa ótica, podemos relativizar a ideia de que todas as práticas mágicas eram utilizadas de forma opositiva ao poder senhorial, configurando-se como forma de resistência adaptativa em que os escravos encontravam espaços de negociação “simbólica” para lograrem seus intentos.

Um fator relevante a destacarmos é a pouca ocorrência na documentação inquisitorial referente a Minas Gerais de negros benzedores. Isso pode ser explicado, em certa medida, pelo fato de a benzedura ter sido uma prática muito difundida na Europa, sobrevivendo na bagagem

---

<sup>87</sup> ANTT, IL, Caderno do Promotor 109, Livro 301, fl. 0030, Doc. 13.

<sup>88</sup> ANTT, IL, Caderno do Promotor 91, Livro 284, fl. 0081-0086, Doc. 37-39.

<sup>89</sup> ANTT, IL, Documentação Dispersa, Caixa 1628, Doc. 16698 – m019

<sup>90</sup> ANTT, IL, Caderno do Promotor 130, Livro 319, fl. 851-854, Doc. 390.

<sup>91</sup> ANTT, IL, Caderno do Promotor 126, Livro 316, fl. 0171-0172, Doc. 80-81.

<sup>92</sup> ANTT, IL, Caderno do Promotor 129, Livro 318, fl. 0524-0557, Doc. 247-263.

<sup>93</sup> ANTT, IL, Documentação Dispersa, Caixa 1591, Doc. 14584 – m041.

dos que fizeram a travessia do Atlântico e se estabeleceram em nossa região.<sup>94</sup> Não quer dizer, de forma alguma, que essa prática também não tenha se disseminado entre os negros, como podem atestar outros trabalhos.<sup>95</sup> Entre os casos de benzeduras que aparecem na documentação analisada, chama atenção a denúncia de Domingos Alvares da Silva, que, após contar com os serviços do benzedor Domingos Ferreira Nunes para curar seu cavalo de “carne quebrada”, denunciou-o ao Santo Ofício, especificando o ritual utilizado na prática, o qual se valia de uma oração ainda atualmente bastante difundida, consistindo em colocar sobre o membro ferido um novelo e uma agulha, recitando as seguintes palavras: “Que cozo? Respondesse: Carne quebrada e nervo torto”, ao que respondia o denunciado: “Isso mesmo, cozo em nome de Deus e da Virgem Maria e do Apóstolo Pedro e São Paulo e do Apóstolo Santiago”, repetindo três vezes, finalizando e passando o novelo por entre as patas do cavalo e dando uma volta no lugar murmurando uma oração, a qual o denunciante não podia ouvir.<sup>96</sup> A presença do apóstolo Santiago nessa oração é indício claro de uma influência portuguesa local, onde o santo possui até os dias de hoje grande importância.

Não poderíamos deixar de citar o irreverente caso do Capitão Bastos, morador na Itaverava, que, em 1799, mandou um filho seu com duas oitavas consultar um caboclo adivinhador, que, segundo ele, disse muitas coisas certas. Após a consulta, o rapaz lhe pagou com uma oitava das duas que seu pai havia lhe dado, guardando a outra para si, no que afirmou o esperto caboclo: “O seu pai deu-lhe duas, ponhas para cá”.<sup>97</sup>

A feitiçaria, conforme André Nogueira, em Minas era mais difundida entre a população de cor, o que não exclui, de modo algum, sua permanência e difusão entre os de origem europeia. Ainda para o autor, os curandeiros negros, poderiam também, em sua maioria, serem feiticeiros, o que não ocorria entre a população branca<sup>98</sup>. No entanto, essa questão é de difícil afirmação. Mesmo a documentação não acusando muitos casos, não podemos inferir que eles não existiram. A presença de brancos feiticeiros ou que recorreram à magia atesta que a cultura na colônia, como muito se tem afirmado, assumiu caráter circular e que negros e brancos

---

<sup>94</sup> A questão referente à pouca ocorrência da prática da benzedura será melhor tratada no tópico 2.4.3.

<sup>95</sup> NOGUEIRA, André. **A fé no desvio: cultos africanos, demonização e perseguição religiosa** – Minas Gerais, século XVIII. 2004. 189f. Dissertação (Mestrado em História)-Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2004; PAIVA, José Pedro. **Bruxaria e superstição num país sem “caça às bruxas”**. Lisboa: Notícias, 2002; SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

<sup>96</sup> ANTT, IL, Documentação Dispersa, Caixa 1611, Doc. 15484 – m0003 a 0005.

<sup>97</sup> ANTT, IL, Documentação Dispersa, Caixa 1595, Doc. 14800.

<sup>98</sup> NOGUEIRA, 2004, p. 115.

traçaram estratégias de sobrevivência, e por que não dizer também de resistência, mediante processos culturais e ajuste da magia popular.

## 2.4 Religiosidade popular e cotidiano

Cabe salientarmos a existência nas Minas Gerais de diversos casos que refletem os contextos de resistência negra frente ao sistema colonial. Entre curas, bênçãos, patuás, bolsas de mandinga, calundus, pactos, mezinhas e adivinhações, a população colonial se reinventava e a cultura assumia sempre seu caráter de volatilidade. O que está de todo claro e em sintonia com os demais trabalhos citados é que a escravidão foi sempre contestada e que os cativos, muitas vezes, forneciam elementos capazes de ditar seus limites.

Essas informações estão atestadas na documentação constante dos arquivos inquisitoriais sob a guarda do Arquivo Nacional da Torre do Tombo em Portugal. Nele, estão organizados os diferentes fundos resultantes da ação dos Tribunais do Santo Ofício no Império português. Os testemunhos referentes ao Ultramar estão reunidos na seção referente à Inquisição de Lisboa e se constituem em Cadernos do Promotor, Documentação Dispersa, Despachos do Conselho Geral e Processos, entre outros. Em recente trabalho, a historiadora Maria Leônia Chaves de Resende fez um importante levantamento em todos os Cadernos do Promotor da Mesa Inquisitorial de Lisboa, cujas denúncias referentes a Minas Gerais no século XVIII (1692-1800) foram arroladas em descritores básicos, respeitando as informações de cada denúncia e fazendo referência sempre que possível ao nome do denunciador, do denunciado, tipo de crime cometido, síntese das principais informações dos relatos e a localidade.<sup>99</sup> Num total de 384 denúncias, os principais delitos arrolados foram em nossas terras. A feitiçaria (envolvendo pacto com o demônio, práticas amorosas, magia curativa, calundu e adivinhação, entre outros), a blasfêmia e proposições heréticas, bem como os sacrílegos (profanadores da hóstia e demais objetos consagrados) e os sodomitas, foram muito comuns no Brasil colonial, conforme tem apontado Ronaldo Vainfas. Aparecem, também, os casos de bigamia e os judaizantes, lembrando o movimento dos marranos nas Minas, estudado por Anita Novinsky, principais inimigos ibéricos da Inquisição Católica.

---

<sup>99</sup> 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; RESENDE, Maria Leônia Chaves de. **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.

Desse significativo levantamento, constatamos a existência de 161 denúncias em Minas Gerais envolvendo diretamente a ação e participação de negros, pardos, mulatos, cativos ou forros, que, nas mais diversificadas práticas ligadas à feitiçaria e adivinhação, buscavam se adaptar e resistir às injustiças e agruras a que foram submetidos. Tendo em vista a existência desse imenso rol de denúncias, envolvendo a população de cor – entre cativos e libertos – nos mais diversificados contextos, procedemos o levantamento por meio de análise contextualizada que abrangeu todo o território mineiro nos setecentos, como veremos no Quadro 3.

A divisão das práticas no Quadro 3 procurou respeitar as informações constantes em cada denúncia. No entanto, optamos por mesclar algumas designações, a fim de facilitar sua compreensão, sistematização e análise. Quando a denúncia não permitiu a definição concreta da prática ou tratou de um caso muito singular, optamos pela designação de “Feitiçaria geral”. As categorias “Pacto com o diabo”, “Cura” e “Adivinhação”, dada a grande incidência e difusão pelas Minas, decidimos respeitar a forma como aparecem nas denúncias. Ainda que as práticas fossem diversas, nesses casos, o que as nomeava eram seus fins. Já em relação aos feitiços materializados em amuletos que poderiam ser portados pelos denunciados, foram listados de forma conjunta na categoria “Carta de tocar / Patuá / Bolsa de Mandinga / Bentinhos” pela aproximação da finalidade que essas práticas tinham. No caso do calundu, por representar uma manifestação quase que exclusivamente forjada na colônia a partir da imbricação de referências diversas, justifica-se sua categorização – apesar de sintetizarem em um mesmo ritual múltiplos fins – dada sua especificidade. E por ser constituída também por danças e cânticos, optamos por unificar aqui essas designações no campo “Calundu / Danças e Cânticos”. Por fim, unificamos na categoria “Amansar / atacar senhor / marido”, as práticas que tinham por objetivo inclinar as vontades de suas “vítimas”. Das 161 denúncias, constatamos que, em alguns casos, um mesmo agente esteve implicado na realização de mais de uma prática, perfazendo um total de 197, como apontado no Quadro 3.

**Quadro 3 – Delitos por prática, Cadernos do Promotor**

<b>DELITOS POR PRÁTICA – DENÚNCIAS – CADERNOS DO PROMOTOR</b>			
Feitiçaria e adivinhação	161	<b>Feitiçaria geral</b>	69
		<b>Carta de tocar / Patuá / Bolsa de Mandinga / Bentinhos</b>	17

	<b>Pacto com o diabo</b>	13
	<b>Cura</b>	46
	<b>Calundu / Danças e Cânticos</b>	18
	<b>Adivinhação</b>	28
	<b>Amansar / atacar senhor / marido</b>	6
<b>TOTAL</b>		<b>197</b>

Fontes: IANTT, IL, Cadernos do Promotor (CP) (1700-1820).

Além desse levantamento acerca dos Cadernos do Promotor, em outra pesquisa realizada pelos pesquisadores Maria Leônia Chaves de Resende e Rafael José de Sousa,<sup>100</sup> observamos a existência de denúncias em um novo fundo documental da Inquisição de Lisboa intitulado Documentação Dispersa, até então pouco trabalhado em conjunto com a documentação dos Cadernos do Promotor. Essa documentação é composta por diversas outras denúncias, que, por algum motivo, ainda desconhecido, não foram arroladas pelos agentes da Inquisição nos Cadernos do Promotor como se costumava fazer. Dentre elas, constatamos a existência de 75 novos casos envolvendo negros, pardos, mulatos, cativos ou forros em práticas de feitiçaria e adivinhação referentes a Minas Gerais. Esse novo levantamento nos permite a observação da extensão da instigante documentação do Santo Ofício no Arquivo da Torre do Tombo e a impossibilidade de qualquer afirmação que pretenda dar conta de sua totalidade, sempre difícil de ser concluída. Nesse caso, não pretendemos aqui afirmar que esse número ora apresentado consista na totalidade das pessoas de cor envolvidas em práticas mágicas registradas na Mesa do Tribunal de Lisboa.<sup>101</sup> No Quadro 4, no qual respeitamos a mesma categorização anterior, dada a estrutura das denúncias serem as mesmas, segue a divisão dos novos casos.

#### Quadro 4 – Delitos por prática, Documentação Dispersa

<b>DELITOS POR PRÁTICA – DENÚNCIAS – DOCUMENTAÇÃO DISPERSAS</b>			
	75	<b>Feitiçaria geral</b>	21

<sup>100</sup> 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.

<sup>101</sup> *Idem.*

Feitiçaria e adivinhação	<b>Carta de tocar / Patuá / Bolsa de Mandinga / Bentinhos</b>	9
	<b>Pacto com o diabo</b>	10
	<b>Cura</b>	14
	<b>Calundu / Danças e Cânticos</b>	10
	<b>Adivinhação</b>	14
	<b>Amansar / atacar senhor / marido</b>	6
<b>TOTAL</b>	<b>84</b>	

Fontes: IANTT, IL, Documentação Dispersa (DD) (1700-1820).

Além das denúncias, outro acervo documental também fornece informações bastante sólidas acerca da resistência negra através da magia. Os processos inquisitoriais, que se configuram, em parte, como o desdobramento final das denúncias que julgava necessário maior averiguação, via de regra, são compostos pela cópia da denúncia, inquirições de testemunhas, despachos e sentença, bem como pelas informações sobre o Auto da Fé. Por seu alto grau de detalhamento, normalmente fornecem maiores informações, permitindo o aprofundamento nas análises dos diferentes casos e contextos, assim como permitem uma aproximação aos discursos, muitas vezes pré-formulados e estereotipados dos agentes das mesas inquisitoriais. No entanto, a quantidade de processos referentes a negros e suas ações de resistência não é extensa como demonstra o Quadro 5.<sup>102</sup>

**Quadro 5 – Processos contra feitiçeiros mineiros**

<b>PROCESSOS CONTRA FEITICEIROS</b>				
<b>NOME</b>	<b>ESTATUTO</b>	<b>DELITO</b>	<b>MORADIA</b>	<b>DATA</b>
Inácia dos Santos	Preta forra	Feitiçaria geral (matou vários negros)	Nossa Senhora do Rio das Pedras	1732
Jacinto	Escravo	Patuá	Sabará	1772

<sup>102</sup> As possíveis motivações que levaram a esse número parco de processos serão melhor tratadas no capítulo 3.

Luzia da Silva Soares	Escrava	Pacto com o demônio	Nossa Senhora da Conceição em Ribeirão do Carmo	1745
Luzia Pinta	Preta forra	Calundu	Capela de Nossa Senhora da Soledade	1744
Pedro Teixeira	-	Adivinhação	Arraial de São Sebastião, termo de Mariana	1791
Rita	-	Adivinhação e cura	Lugar do Roberto, aplicação de Santa Ana dos Ferros	1799

Fontes: IANTT, IL, Processos (1700-1820).

Contudo, neste trabalho, optamos pelo foco de análise centralizado nas denúncias, sendo que os processos já detalhados são mais uma evidência e um indício de que as possibilidades de análise tanto inquisitoriais quanto especificamente no caso da feitiçaria nas Minas Gerais não se esgotam. Diversas hipóteses podem ser levantadas quanto ao baixo número de processos em relação às denúncias de feitiçaria. No entanto, seria necessário um estudo mais detido nas disposições tanto regimentares quanto da Mesa Inquisitorial. Parece-nos, contudo, que, de fato, o Tribunal já apresentava, no século XVIII, uma tendência a relativizar a importância da feitiçaria, caminhando no sentido de enquadrá-la no rol das superstições, e não mais das heresias. O Regimento de 1774 parece ser apenas o ponto de culminância, como já foi salientado, dessa racionalização por parte dos poderes constituídos. Conforme já demonstrado, o mapeamento dos negros feiticeiros, denunciados por prática de magia, permite concluirmos que esse delito preocupou tanto os agentes da Inquisição quanto os do episcopado, não havendo, portanto, a primazia de atuação de um foro sobre o outro. A atuação parece mesmo ter sido bastante equilibrada, o que demonstra, de fato, que a malha inquisitorial nesse período já se azeitara nas Minas Gerais.

#### **2.4.1 Pacto**

O recurso aos tratos ilícitos com o demônio ou “pacto diabólico” esteve presente nas Minas Gerais sempre associado a diversas práticas da magia. A Mesa Inquisitorial, no entanto, buscava a comprovação da materialidade do pacto para implicar, assim, o denunciado em heresia, o que justifica a insistência de muitos denunciados em explicitarem o pacto, a fim de



aumentarem as suspeitas que queriam causar sobre quem estavam denunciando. Nesse sentido, torna-se difícil qualquer tentativa de categorização dessas manifestações. Estas poderiam estar associadas a intenções como adquirir fortuna, inclinar vontades, adivinhar o paradeiro de objetos perdidos ou à origem de moléstias e proteção, entre outros. Sua recorrência pode, todavia, ter sido maior do que acusa o levantamento da documentação, pois, em muitos casos, essa informação pode ter passado despercebida pelos denunciadores. Em grande parte das denúncias, a relação a um possível pacto fica implícita nas palavras do denunciador. Entre as 236 denúncias levantadas, 23 acusam a prática do pacto, enquanto entre os seis processos há apenas um. No entanto, é necessária uma análise pormenorizada das sentenças para compreendermos se houve alguma relativização por parte da Mesa na identificação do pacto, o que não foi raro.

No arraial de Prados, na Comarca do Rio das Mortes, João de Oliveira Chaves denunciou uma escrava da casa de seu pai, por nome Juliana, e uma escrava de nome Jerônima, mestra da outra, e que ambas coabitavam e fizeram pacto com o demônio e utilizavam raízes com que faziam seus malefícios.<sup>103</sup> Da mesma forma, Joana Alvares efetuara seu pacto em uma encruzilhada assentando um papel com orações e vários desenhos, como: cruces, forca, cadeia e a figura do próprio demônio, o que defumara com enxofre.<sup>104</sup> Pactos como o de Joana visavam, acima de tudo, à proteção, como demonstram as figuras inseridas no papel. A dureza do cotidiano, como afirma Laura de Melo e Souza, e as dificuldades inerentes à sociedade escravista faziam com que as pessoas, sobretudo os cativos, buscassem opções que lhes permitissem a garantia, a seu modo, da sobrevivência. O pacto representava, então, uma possibilidade de proteção contra a forca e a cadeia, dentre outros, bem como uma oposição direta e enfrentativa à religião oficial.

O processo de Luzia da Silva Soares, o qual analisaremos mais profundamente no capítulo 3, é bastante elucidativo a esse respeito. Acusada e processada por ter efetuado pacto com o diabo, Luzia foi inocentada pela Mesa Inquisitorial, e o despacho na sentença informa que a escrava somente efetuou o pacto e, dessa sorte, cometeu as diabruras, para evitar os rigorosíssimos castigos a que era submetida por seus senhores.<sup>105</sup> Os inquisidores mandaram ainda que fosse posta em liberdade para não precisar mais se submeter a seus proprietários. Dessa sorte, Luzia, de uma forma ou outra, alcançou o seu intento. De acordo com Giulliano

---

<sup>103</sup> ANTT, IL, Caderno do Promotor 120, Livro 312, fl. 483, Doc. 202.

<sup>104</sup> ANTT, IL, Caderno do Promotor 104, Livro 296, fl. 0617, Doc. 260.

<sup>105</sup> ANTT, IL, Processo de Luzia da Silva Soares, n. 11163 *apud* SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a terra de Santa Cruz**: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

Sousa, o pacto com as forças diabólicas era já muito recorrente na Europa e esteve presente nos trânsitos culturais característicos do processo de colonização.<sup>106</sup> As encruzilhadas – “local escuso onde o Bem e o Mal se cruzam, e que os antigos consagravam a Hécate”<sup>107</sup> – bem como os cemitérios serviram como palco para esse tipo de prática; não raro, sua consumação era efetivada por meio do ato sexual, com o diabo incorporado em figura de animal ou humana. Segundo Laura de Mello e Souza, “entregar-se carnalmente ao diabo, por sua vez, correspondia ao anseio de realizar fantasias sexuais e, muitas vezes, sanar a solidão e a ausência de laços afetivos concretos”.<sup>108</sup> Nessa perspectiva, torna-se interessante destacarmos o caso de um escravo conhecido como Pugas, quem fez pacto com o demônio, não por interesse em se deitar com ele, mas sim com uma mulher com a qual andava mal-intencionado, entregando sua alma, a fim de que pudesse satisfazer seus desejos carnis.<sup>109</sup>

Mais uma vez, aqui, podemos observar que as denúncias registradas no fundo da Documentação Dispersa permitem o conhecimento de novos casos, como o de Pugas, nas Minas Gerais, de negros que buscaram com o demônio as soluções dos conflitos e os anseios de uma condição melhor de sobrevivência. Interessante, ainda, é a denúncia de Ana Ribeira, em Queluz no ano de 1805, contra uma preta, que, segundo a denunciante, tivera cópula com o demônio para ter fortuna. Nesse sentido, essa preta, possivelmente, buscava com o demônio, ao entregá-lhe a alma em troca de fortuna, um futuro melhor, livre do julgo da escravidão. Muitos foram os que, como ela, buscaram a garantia de uma condição melhor na vida presente, garantindo suas satisfações e desejos imediatos, sem se preocupar com a danação iminente, preço cobrado pelo demônio no pacto, que viria após a morte.

Ainda em relação ao pacto, cabe salientarmos que, na ótica de Laura de Mello e Souza, a época moderna foi marcada pelo florescimento de nova corrente demonológica em que o demônio deixa de ser sujeitado pelo homem, como difundido na Idade Média, e passa a uma posição de inversão na relação do pacto, no qual os homens é que assumem a sujeição. De servo na Idade Média, o diabo passa a senhor.<sup>110</sup>

#### 2.4.2 Curas

---

<sup>106</sup> SOUSA, 2012, p. 95.

<sup>107</sup> SOUZA, 2009, p. 339.

<sup>108</sup> *Idem*, p. 336.

<sup>109</sup> ANTT, IL, Documentação Dispersa, Caixa 1630, Doc. 16807.

<sup>110</sup> SOUZA, 2009, p. 335-336.

As magias ligadas à cura eram de extrema importância no período. Além de outros motivos, a pouca eficácia da medicina doutra e a incapacidade da ciência em dar conta da diversidade de moléstias que assolavam as pessoas faziam com que, no século XVIII, as origens das doenças fossem, muitas vezes, associadas ao sobrenatural, vistas até mesmo como castigo divino ou ação de poderosos feiticeiros, o que justificava a busca por curas ligadas igualmente ao domínio do sobrenatural, como bem aponta André Nogueira.<sup>111</sup> Assim, podemos entender o alto índice de sua recorrência entre a documentação. Muitos estudos têm afirmado que os homens incorreram mais nas práticas de cura do que as mulheres. Solucionavam questões, das quais a medicina doutra não dava conta com seus limitados tratados e conhecimentos acerca da saúde e do corpo humano.

Francisco Axé, preto forro natural da Costa da Mina, residente no Rio das Pedras, em 1744, foi denunciado ao Santo Ofício por realizar curas trazendo consigo um ferro oco, a modo de chocalho. Prostrando-se de joelhos, dizia com o dito ferro em língua estranha pedindo quatro oitavas de ouro, borrifando o dito ferro no chão com aguardente e, assim, perguntava a seus “clientes” se preferiam saúde ou as quatro oitavas, e principiava a benzer, com um galo branco e o ferro em sua língua, a cama em que os enfermos estivessem.<sup>112</sup> Como dito anteriormente, muitos foram os feiticeiros que garantiam sua sobrevivência material recebendo pagamentos por seus ofícios de curandeiros, adivinhadores, benzedores etc., como Antônio, homem negro, morador em Santa Quitéria, que curou, em 1789, a escrava de um vizinho, cobrando para isso dez oitavas de ouro.<sup>113</sup>

Ainda no arraial de Prados, o escravo Cristóvão fora denunciado por João de Oliveira Chaves, mesmo denunciador das já citadas Jerônima e Juliana, para que curasse em sua casa mais de 30 escravos que estavam doentes de feitiços.<sup>114</sup> Nesse caso, a existência de tantos cativos doentes de uma só vez pode ter sido associada a feitiços colocados por outros escravos, indício de ataque às posses de senhores, forma de resistência já bastante discutida em trabalhos como os de Laura de Melo e Souza. Esse tipo de enfrentamento foi comum na colônia e deixa transparecer as sutilezas e fragilidades das relações sociais travadas entre casa grande e senzala. Representavam um temor constante entre os senhores, pois implicava prejuízos em suas posses. Da mesma forma, Maria Felizarda, denunciou, em 1772, um escravo de sua mãe, por nome Miguel, por ter colocado malefício em seus escravos na freguesia do Sumidouro.<sup>115</sup>

---

<sup>111</sup> NOGUEIRA, 2004, *passim*.

<sup>112</sup> ANTT, IL, Caderno do Promotor 108, Livro 300, fl. 123-129, Doc. 52-55.

<sup>113</sup> ANTT, IL, Documentação Dispersa, Caixa 1594, Doc. 14723 – m0005.

<sup>114</sup> ANTT, IL, Caderno do Promotor 120, Livro 312, fl. 483, Doc. 202.

<sup>115</sup> ANTT, IL, Caderno do Promotor 130, Livro 319, fl. 841-843, Doc. 385-386.

Na colônia, do ponto de vista das fontes inquisitoriais, não se pode afirmar que tenha havido uma divisão entre os feiticeiros que curavam malefícios originários de feitiços, os que curavam doenças naturais e os que provocavam os malefícios nas pessoas. Muitos foram os que curavam, mas também provocavam os feitiços; não raro, as doenças naturais foram também associadas ao malefício mágico. Conforme aponta Laura de Mello e Souza, as funções dos feiticeiros parece terem sido, no Brasil, ambivalentes. Pode ser que tenham existido as categorias em relação às diferenças das práticas, mas as fontes da repressão não nos permitem identificá-las.<sup>116</sup>

Também comuns, tanto entre os curandeiros negros como entre os indígenas, foram as práticas da sucção e do sopro, em que se acreditava que, pela sucção, retiravam-se os males do corpo do enfermo, muitas vezes materializados em objetos e pequenos animais, como linhas, unhas, lagartos, cobras, insetos, cabelos, agulhas etc.<sup>117</sup> Já o sopro representava a transferência de parte da energia vital do curandeiro para seu “paciente”. No entanto, apesar de sabidamente difundida no Brasil colônia, a prática do sopro pouco aparece na documentação inquisitorial das Minas. Encontramos a ocorrência apenas no processo contra Luzia Pinta, que cheirava e assoprava os doentes para saber de qual moléstia eles sofriam.<sup>118</sup> Já a prática da sucção aparece em três casos. Em um deles, a denúncia não é contra um negro, mas contra Leandro da Rocha de Oliveira, morador em Mariana, que, padecendo de umas dores nas pernas, foi denunciado por buscar a cura de suas moléstias com dois negros e um índio da terra. Segundo o denunciante, a cura consistia em danças nas quais falavam com o demônio e que um negro lhe fizera umas cisuras nas pernas chupando e tirando de lá ossos e cabelos.<sup>119</sup> Ainda por sucção, Francisco, de alcunha o Calunga e natural do Congo, foi denunciado, em 1751, por curar um escravo chupando várias partes do corpo, tirando-lhe, assim, muitas imundícies.<sup>120</sup> E no que parece ter sido algum tipo de ritual, o escravo Ignácio usava um prato com água, em que mastigava uma raiz, e valendo-se de um ferrinho, de uma figura de pau e de alguns búzios, falava em sua língua e esfregava a raiz e algumas folhas em pó, chupando cabelos e imundícies da perna da enferma.<sup>121</sup>

Não foram poucos os que colocaram na boca pedaços de ossos e pequenos animais para que parecessem sugados dos corpos de seus enfermos. Nesse sentido, alguns estudos

---

<sup>116</sup> SOUZA, 2009, p. 225.

<sup>117</sup> *Idem*, p. 225-228.

<sup>118</sup> ANTT, IL, Processo contra Luzia Pinta Soares, n. 00252.

<sup>119</sup> ANTT, IL, Documentação Dispersa, Caixa 1604, Doc. 15136.

<sup>120</sup> ANTT, IL, Caderno do Promotor 110, Livro 302, fl. 0785–0786, Doc. 382.

<sup>121</sup> ANTT, IL, Caderno do Promotor 125, Livro 315, fl. 0125-0132, Doc. 48-51.

demonstram que a manipulação de objetos antes da realização da prática de sucção fora comum entre o gentio, assim como também deve ter sido entre os negros. No início do século XVII, ao testemunhar um ritual de cura dos tupinambás, em que havia a prática da sucção, o capuchinho Abbeville observou que os curandeiros, antes de realizarem o ritual, inseriam em sua boca objetos, os quais eram entregues aos doentes, dando a entender que aquilo havia sido retirado do membro adoentado, e que o doente, muitas vezes, se curava mais pela superstição que pelas artes diabólicas, convencendo-se da eficácia da prática pela prova material.<sup>122</sup> Na visão de Claude Levi Strauss, a eficácia da magia era simbólica. A crença no poder do feiticeiro era maior do que a crença na magia em si.<sup>123</sup>

#### 2.4.2.1 Benzedura

A prática de benzedura – ainda que listada dentro da categoria “Curas” –, devido à sua especificidade, merece análise mais detida mesmo que nas Minas, da mesma maneira que no restante da colônia, não tenha sido tão comum, como se supunha, a presença dos benzedores registrados na documentação inquisitorial. No entanto, isso não quer dizer que a benzedura não tenha sido comum por aqui, já que a encontramos difundida até os dias de hoje. Essa característica talvez possa estar associada ao fato de a benzedura ter sido mais tolerada pelos prelados e não ter merecido por parte dos agentes da repressão tanta atenção quanto outras práticas. Possivelmente, isso se deva ao fato de que incorporasse maior número de referenciais cristãos.<sup>124</sup> Entre a documentação, aparecem sete casos nos Cadernos do Promotor, sendo que, destes, cinco envolvem diretamente negros benzedores. Já na Documentação Dispersa, aparecem apenas quatro denúncias e nenhuma delas envolve negro. Um dos poucos casos é o da preta Agostinha Roiz Pinto, acusada de graves conjunturas de uso de benzeduras e artes diabólicas.<sup>125</sup> Outro episódio ocorreu em Santo Antônio da Casa Branca, quando Manoel Francisco Ribeiro denunciou as forras Magdalena Cardoso de Jesus, parda, Maria da Conceição, negra de nação Mina, e Oleria de Morqueira, também parda, por terem-no benzido com ramas de arruda, dizendo algumas orações, concluindo que “seu achaque era quebranto”.<sup>126</sup>

---

<sup>122</sup> ABBEVILE, Claude. *apud* SOUZA, 2009, p. 225.

<sup>123</sup> LÉVI-STRAUSS, Claude. O feiticeiro e sua magia. In: \_\_\_\_\_. **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975. P. 193-213.

<sup>124</sup> SOUZA, 2009, p. 246.

<sup>125</sup> ANTT, IL, Caderno do Promotor 121, Livro 313, fl. 145-146, Doc. 75.

<sup>126</sup> ANTT, IL, Caderno do Promotor 113, Livro 305, fl. 0139, Doc. 35.

Ainda segundo Laura de Mello e Souza, não só as pessoas eram benzidas, mas também animais, objetos e até lugares. Como vimos no já citado caso de Domingos Ferreira Nunes, que curou um cavalo através de uma benzedura.<sup>127</sup> Essa prática era comum na Europa desde a Alta Idade Média e também esteve presente nos trânsitos do Atlântico.

### 2.4.3 Adivinhações

Laura de Mello e Souza destaca que, para santo Agostinho, a prática da adivinhação, extrapolando as potencialidades da razão humana, estaria diretamente ligada ao pacto demoníaco. Para as Ordenações Filipinas, no título III, curiosamente, a pena imposta aos adivinhos portugueses era, entre outros castigos costumeiros, o degredo para o Brasil. Assim, a adivinhação representa no Brasil uma ilustração por excelência dos processos de hibridismo cultural que as práticas mágicas alcançaram na colônia. Às adivinhações já existentes na colônia entre os gentios, juntaram-se práticas trazidas pelos degredados. Essa prática mágica avançou junto com a colonização, alcançando seu ápice, e dessa forma o grosso das artes mágicas, no século XVIII.<sup>128</sup>

A prática de adivinhar também esteve presente entre os ofícios da magia na sociedade mineira dos setecentos. Os adivinhos eram procurados por aqueles que desejavam saber tanto do presente quanto do futuro. Davam conta da origem das moléstias, descobriam o paradeiro de entes e objetos desaparecidos e ainda previam desgraças naturais e sobrenaturais. Não serviam só à população de cor, mas, em grande medida, como podemos observar nas denúncias, aos senhores, os quais, constantemente, recorriam às previsões dos adivinhos para saber o paradeiro de cativos fugitivos ou mesmo quem havia amaldiçoado seus plantéis. Também, eles os consultavam para se aconselharem, em algumas situações, como, por exemplo, antes de fechar algum negócio importante.

Em 1759, Caetano forro, na Vila de Mariana, foi acusado de dizer algumas palavras para adivinhar onde estavam alguns feitiços e por curar malefícios através de uma mistura de raízes, ervas e outros ingredientes.<sup>129</sup> Adivinhar a origem das doenças, se por feitiço ou não, e assim, qual seria seu “tratamento”, servia no período como um diagnóstico e precedia curas mágicas

---

<sup>127</sup> SOUZA, 2009, p. 245.

<sup>128</sup> *Idem*, p. 211-212.

<sup>129</sup> ANTT, IL, Caderno do Promotor 125, Livro 315, fl. 575-598, Doc. 274-285.

das mais diversas. Da mesma forma, Domingos Rodrigues Dantas usava dos poderes de Izidoro, adivinhador, para saber dos maus feitos de suas escravas no presente e no futuro.<sup>130</sup>

Nas Catas Altas, em 1777, Antônio Congo foi denunciado por adivinhar se a morte dos escravos de José Gonçalves Moraes havia sido por causa de feitiços e ainda a origem da moléstia do Alferes Antônio Dias.<sup>131</sup> Já Vicente, de nação Mina, no arraial de Santa Bárbara, fazia visagens em uma poça d'água com um bastão para saber a autoria de uns furtos de ouro<sup>132</sup>. Cabe destacarmos que a água foi elemento comum entre as práticas de adivinhação, podendo variar para aguardente, como na denúncia contra um preto chamado o Gambá, que, estando com uma garrafa de aguardente a chacoalhou dizendo que via qual era a moléstia da pessoa, além de conseguir adivinhar quem viria curar-se com ele.<sup>133</sup> Ainda em 1775, em Raposos, Paula Maria Conceição, parda, confessou ter consultado o preto Francisco Cipriano para adivinhar a causa da morte de seus animais.<sup>134</sup> E Antônio Barbosa na Vila de Queluz, em 1792, dava fortunas e adivinhava feitiços.<sup>135</sup>

No Brasil, as manifestações da adivinhação ora se associavam ao conjuro de demônios, ora a resquícios de uma religião folclorizada, dependendo sempre do sentido dado pelo adivinho na escolha de suas palavras. Caso a adivinhação ocorresse por meio de orações, as práticas eram associadas à segunda. Caso se valesse dos poderes demoníacos, associava-se à primeira. Dessa maneira, mais que a prática em si, o que nos permite apontar se o sentido da adivinhação é associação ao sagrado ou ao profano. Tal característica era o critério que pesava para a Mesa ao decidir se o denunciado merecia ser processado ou não. Assim, em 1798, João da Rocha, quem não sabemos se é negro, fez uma adivinhação prendendo a peneira com as pontas da tesoura e rezando por são Pedro e são Paulo até que a peneira deu uma volta grande. Nessa prática, a invocação dos nomes dos santos nos permite observar sua associação a uma origem ligada à religião folclorizada,<sup>136</sup> da mesma forma, que a denúncia contra Lourença Batista, parda forra, que, também, pela prática da peneira e tesoura, valia-se dos mesmos são Pedro e são Paulo no intento de adivinhar o paradeiro de alguns itens roubados.<sup>137</sup> Além do caráter circular que essa prática parece ter assumido em terras coloniais, podemos destacar ainda a especificação de alguns santos à prática em questão.

---

<sup>130</sup> ANTT, IL, Caderno do Promotor 130, Livro 319, fl. 0277-0287, Doc. 115.

<sup>131</sup> ANTT, IL, Caderno do Promotor 129, Livro 318, fl. 892-893, Doc. 384.

<sup>132</sup> ANTT, IL, Caderno do Promotor 126, Livro 316, fl. 171-172, Doc. 80-81.

<sup>133</sup> ANTT, IL, Documentação Dispersa, Caixa 1605, Doc. 15200.

<sup>134</sup> ANTT, IL, Caderno do Promotor 129, Livro 318, fl. 564-566, Doc. 264-265.

<sup>135</sup> ANTT, IL, Caderno do Promotor 134, Livro 322, fl. 127-132 doc. 47-49.

<sup>136</sup> ANTT, IL, Documentação Dispersa, Caixa 1591, Doc. 14584 – m00085.

<sup>137</sup> ANTT, IL, Caderno do Promotor 113, Livro 305, fl. 0441, Doc. 170.

Já no campo da adivinhação associada à magia ritual, de cunho invocativo, nas Minas Gerais, difundiu-se, em larga escala, a utilização de água ou aguardente, como já mencionado, e o conjuro de espíritos geralmente pertencentes a cosmogonias africanas, assim como aos indígenas. Bom exemplo é a denúncia contra Antônio, negro de nação Mina, que parecia ter pacto com o demônio. Sua prática consistia em colocar um pouco de aguardente em um copo de vidro e dentro dele uma conta, dizendo que queria chamar pela sua gente para lhe dizerem o que ele pretendia descobrir.<sup>138</sup> Outro exemplo que aponta para a associação da adivinhação à magia ritual é a denúncia contra o escravo José, também de nação Mina, morador no morro do Mato Dentro, o qual colocava um prato de água e uma vara pontuda no chão fazendo algumas perguntas ao que respondia uma vozinha parecida com um chiado de morcego. De acordo com o negro, aquela voz queria dizer a moléstia ou achaque de cada um.<sup>139</sup> Tais vozes, não raro, foram associadas a manifestação de espíritos demoníacos ou até mesmo ao demônio. Assim, podemos observar que a adivinhação foi uma das práticas mais difundidas entre os feitiçeiros negros das Minas, mas também entre brancos, ilustrando, mais uma vez, a circularidade.

#### **2.4.4 Feitiçaria: categoria ampla**

Curar, adivinhar, benzer e enfeitiçar foram comuns a muitos dos feitiçeiros coloniais. Não raro, curadores também enfeitiçavam, assim como adivinhos também eram benzedores, que, por sua vez, também podiam ser feitiçeiros. Na própria sociedade setecentista, não havia uma divisão definitiva de categorias de magia. Mesmo entre os feitiçeiros, não havia uma sistematização entre as práticas. E, assim, eram associadas, muitas vezes, evocação a santos católicos, dizeres em língua nativa, beberagens, ritualística gestual, objetos e elementos do universo religioso, como nos diz Daniela Buono Calainho, que serviam como potencializadores dos efeitos mágicos.<sup>140</sup>

A dificuldade de categorização imposta pelas fontes, da mesma forma, não nos permite uma especificação de muitas das denúncias arroladas nos levantamentos e selecionadas para esta pesquisa. Os casos aqui tratados como feitiçaria (categoria ampla) enquadram-se nessa

---

<sup>138</sup> ANTT, IL, Caderno do Promotor 104, Livro 296, fl. 0589, Doc. 246.

<sup>139</sup> ANTT, IL, Documentação Dispersa, Caixa 1629, Doc. 16753.

<sup>140</sup> CALAINHO, Daniela Buono. Feitiçeiros negros no Brasil Colonial. **Revista Nossa História**, Rio de Janeiro: Vera Cruz, n. 18, p. 69, 2005.



característica devido às suas singularidades. Percebemos que, muitas vezes, os princípios e até os fins são coincidentes, mas não os meios, que obedeciam a particularidades e interpretações, que levavam em conta características contextuais. Assim, qualquer tentativa de sistematização não daria conta da riqueza e diversidade das informações. Em muitas denúncias, aparece apenas a designação genérica de feiticeiro, prescindindo de qualquer informação mais detalhada das práticas aí envolvidas, como ocorreu com o preto Antônio Correa, escravo do padre José Pinto Correia, que, em 1740, foi denunciado por Alexandre Nunes, “que soube de pessoas fidedignas”, que lhe asseguraram o dito ser feiticeiro.<sup>141</sup> Já na Vila do Príncipe, o Sargento Mor José da Costa Souza denunciou vários escravos “por levá-lo sem que sentisse por três léguas, o maltratando com pancadas”.<sup>142</sup> E ainda, Florência Antônia, denunciou seu senhor Antônio Carvalho, que junto com seus filhos e demais escravos

colocavam-se todos a imitar sons de animais, como cavalos, bodes, galinhas e cachorros, subindo em árvores, montando uns nos outros em forma de cavalos, depois dançando e cantando, tudo antes que o galo da meia noite cantasse, no que se retiravam para dentro de casa e colocavam-se a arrastar a imagem de Cristo, colocando-a em um prato e untando-a com sangue tirado dos próprios.<sup>143</sup>

A amplitude de detalhes narrados no caso de Florência Antônia exemplifica a dificuldade que alguns casos apresentam em serem sistematizados. Nesse caso, além da feitiçaria – como categorizado na própria denúncia –, está presente o desacato à imagem de Cristo, o que demonstra a associação, em muitos casos, às heresias. Era prova também da utilização de objetos da ritualística católica em práticas de feitiçaria.

Em algumas denúncias, está clara a associação de elementos de origens muito distintas, que iam desde a utilização de objetos e orações sagradas até pratos, animais, garrafas de aguardente e invocação a espíritos demoníacos. Enfim, toda uma sorte de elementos que se somavam na busca pela resolução ou intensificação de conflitos do cotidiano. Como na denúncia de João da Silva Correia, pardo forro, contra Rosa, uma preta coartada, que havia mandado uma “negrinha” sua levar à Igreja uma Imagem de Cristo Crucificado e metê-la debaixo dos joelhos durante a Missa, para ter fortuna. Além disso, também convidou algumas negras para irem a uma encruzilhada, onde está uma Cruz, a qual chamavam das Almas.<sup>144</sup> Nesse incrível relato, encontramos a referência do elemento católico – a cruz, a missa e a

---

<sup>141</sup> ANTT, IL, Caderno do Promotor 104, Livro 295, fl. 61, Doc. 28.

<sup>142</sup> ANTT, IL, Caderno do Promotor 102, Livro 295, fl. 85, Doc. 40.

<sup>143</sup> ANTT, IL, Caderno do Promotor 104, Livro 296, fl. 611, Doc. 257.

<sup>144</sup> ANTT, IL, Caderno do Promotor 121, Livro 313, fl. 469-486, Doc. 203-211.

imagem de Cristo – e a encruzilhada, que, como já foi dito, representa um espaço em que se cruzam o bem e o mal, nesse caso representado pelo demônio.

Entre essa ampla categoria, alguns casos se destacam pela irreverência e originalidade, demonstrando o quanto as práticas mágicas se adaptavam aos mais diversos contextos atendendo a todos os anseios. Como nos relata, em 1799, José Muniz ao denunciar um negro em Conceição do Mato Dentro por ter umas raízes em um pote e que dizia ter a habilidade de matar com os olhos. Pedindo-lhe uma prova, mandaram que matasse um cachorro que lá se encontrava, assim colocou a vista atenta ao animal que em poucos instantes suspirou.<sup>145</sup> Poucos anos depois, na Cabeceira do Cipó, Manuel da Costa Mangongo foi denunciado por ter feito “uma função para festejar uma porca magra a que ele viu presa e que a cachaça que dava aos convidados sujava nela para dar a beber a eles”.<sup>146</sup> E em Itabira, um preto foi acusado por fazer inúmeras diabruras com as quais fazia cair coisas do telhado além de escarros nas panelas.<sup>147</sup> O grande destaque dessa categoria é justamente a riqueza de detalhes, associações, apropriações e simbologias que ela nos traz, remetendo à amplitude de contextos que compunham o universo colonial.

#### **2.4.5 Feitiços para inclinar vontades**

Não foram incomuns entre os escravos, sobretudo entre as mulheres, como afirma Giuliano Sousa, os feitiços amorosos.<sup>148</sup> Apesar de sua pouca recorrência na documentação inquisitorial, eles são indicativos da presença na colônia de tradições e saberes já bastante difundidos na península ibérica. Eram pós, beberagens e superstições, que serviam para amansar os ânimos do marido e conquistar amásios. José Pedro Paiva demonstra que, em Portugal, foram comuns as práticas como a de colocar uma gota do sangue menstrual na bebida do homem com quem se queria tratar, ou mesmo os fervedouros de roupas das pessoas amadas.<sup>149</sup> Laura de Mello e Souza, no que chama de inclinação de vontades, mostra o quanto estiveram difundidos pela colônia esses saberes. Instigante caso é o de Josefa Maria Soares, parda forra, que, em 1774, foi denunciada, por sua escrava Albina Maria Soares em Mariana, por ter uma caveira enterrada à sua porta para fazer um pó, o qual usava em comestíveis para mandar a seus amásios e costumava, no dia de São João, enterrar umas orações molhadas em

---

<sup>145</sup> ANTT, IL, Documentação Dispersa, Caixa 1595, Doc. 14800.

<sup>146</sup> ANTT, IL, Documentação Dispersa, Caixa 1578, Doc. 13690 – m0007.

<sup>147</sup> ANTT, IL, Documentação Dispersa, Caixa 1630, Doc. 16829.

<sup>148</sup> SOUSA, 2012, p. 74.

<sup>149</sup> PAIVA, 2002, *passim*.

vinho e passadas pelo fogo para que seus amantes lhe quieram bem.<sup>150</sup> Já o escravo Pedro, em Raposos, valendo-se de uma porção de água ardente e de algumas ervas, fazia com que Paula Maria da Conceição, meretriz, conquistasse mais amásios.<sup>151</sup>

Os feitiços para inclinação de vontades serviram também aos escravos como estratégia de resistência, pois enfeitiçavam os senhores, a fim de que não lhes tratassem mal. Como na denúncia de Francisco Pereira contra Antônio preto, escravo e morador no Serro do Frio, por lhe “dar uma raiz de determinada erva dizendo que se seu senhor lhe quisesse dar as metesse na boca e cuspiisse fora, que logo o dito seu senhor havia de desistir do intento”.<sup>152</sup> Pelo mesmo motivo, Teresa preta, escrava de Francisco Soares, na Vila de Mariana, foi denunciada, em 1772, por pedir a Antônio Machado Fagundes, negro, que lhe desse um remédio para que sua senhora ficasse mansa e não mais a castigasse.<sup>153</sup> E ainda em Jaboticatubas, Francisco e Maria, ambos escravos, foram acusados de manipular feitiços com o intuito de amansar seu senhor e conseguir liberdade.<sup>154</sup>

Os feitiços que visavam a inclinar vontades, fossem para amansar senhor ou para fins amorosos, muitas vezes se associavam a orações utilizadas com a mesma finalidade que foram muito comuns na colônia e vieram na bagagem dos que realizaram a travessia do Atlântico. Essas orações, na verdade, poderiam conter em suas palavras alguma relação, mesmo que implícita e inconsciente, com os substratos de uma cultura camponesa que sobrevivera através de gerações e que igualmente foi transpassada para a colônia. Nessas formas de magia, podemos observar o uso de palavras ligadas ao sagrado quanto ao conjuro de demônios e espíritos malignos.<sup>155</sup>

#### **2.4.6 Calundu**

No Brasil, mais especificamente em Minas Gerais, a cerimônia que talvez tenha melhor corporificado a especificidade cultural do universo mágico popular, ocorrido no período colonial, foi o calundu. Segundo Laura de Mello e Souza, parece ter sido nas Minas o local onde essa cerimônia primeiro tenha se generalizado. Seu caráter de capitania mais urbanizada da colônia e a pujança enorme que a escravidão alcançou nessas terras no século XVIII

---

<sup>150</sup> ANTT, IL, Caderno do Promotor 129, Livro 318, fl. 278-279, Doc. 133.

<sup>151</sup> *Idem*, fl. 564-566, Doc. 264-265.

<sup>152</sup> ANTT, IL, Caderno do Promotor 106, Livro 298, fl. 493, Doc. 243.

<sup>153</sup> ANTT, IL, Caderno do Promotor 129, Livro 318, fl. 1250-1251, Doc. 528.

<sup>154</sup> ANTT, IL, Documentação Dispersa, Caixa 1604, Doc. 15138.

<sup>155</sup> SOUZA, 2009, p. 306.

facilitaram e intensificaram a vivência social, permitindo aos negros melhor se organizarem em quilombos ou confrarias fosse dentro ou fora do sistema: “se todos os direitos pertenciam aos brancos, restava ao negro refugiar-se nos valores místicos [...]. A resistência ao branco fazia-se, assim, tanto no plano social como no religioso”.<sup>156</sup>

Para a autora, o calundu, termo de origem banto, serviu para denominar uma série de cerimônias, que, de certa forma, traziam características comuns, tais como a possessão ritual, a evocação de espíritos, as oferendas de comidas e bebidas aos espíritos evocados, e a adivinhação do futuro e seu caráter coletivo.<sup>157</sup> No entanto, uma análise mais detida acerca de suas estruturas, como aponta a autora, indica que esses rituais reuniram elementos de procedências diversas. Os calundus agregavam diversas funções e supriam várias necessidades. Apresentavam, também, momentos de sociabilidade, lazer e diversão, marcados por músicas, danças, intercursos sexuais e bebedeiras. Para Giulliano Souza, foram manifestações essencialmente negras.<sup>158</sup> Todavia, como acusam várias denúncias, parecia ser constante a presença de brancos, frequentadores assíduos das cerimônias e que também recorriam ao calundu em busca de soluções dos mais variados matizes. Na denúncia contra os calundus da negra Gracia, de Nossa Senhora dos Rodeios, em 1721, podemos observar a presença tanto de negros quanto de brancos na cerimônia, além de oferecer uma rica descrição de como ocorriam:

Costuma ser no sábado a noite das sete horas por diante principiar a dança para a qual se juntam negros, 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-lhe como privada dos sentidos externos e neste caso dizem-lhe que lhe fala na garganta dom Felipe que suponho foi um rei de Congo alguns dizem que se lhe ouve uma voz fina, outros que se lhe vê um vulto e ao depois de se fazerem certas cerimônias torna a negra em si e falam 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 referência e alguns dizem que se lhe ajoelha e muitas outras, concorrem a casa dela muita gente de todas essas Minas uns a curarem-se outras de consultá-la de coisas furtadas ou perdidas.<sup>159</sup>

Aqui, podemos, também, observar quão diversas eram essas cerimônias. Nelas, ocorriam adivinhações, curas através de beberagens, sucções, possessões, danças e batuques. Calunduzeiros eram procurados, ainda, para “enfeitiçamentos”, como as inclinações de vontades, e para amansar senhores. Elementos diversos estiveram presentes, como a evocação

---

<sup>156</sup> *Idem*, p. 351.

<sup>157</sup> *Idem*, p. 349.

<sup>158</sup> SOUSA, 2012, p. 94.

<sup>159</sup> ANTT, IL, Caderno do Promotor 91, Livro 284, fl. 89-90, Doc. 41.

de simbologias cristãs associadas a resquícios culturais de diversas procedências africanas e mestiças.

Outro exemplo da amplitude dessas manifestações é o sumário contra Pedro Teixeira, de nação Congo, que, segundo as testemunhas, vinha exercitando há bastante tempo e com toda a liberdade a arte da adivinhação,

buscando-o para este fim diversas pessoas de toda a condição, e praticando-o não só por meio de certo ingrediente a que chama mandinga, contraído de um cozimento feito anualmente por ele no dia de São João em uma panela grande, a que servem de [simples] ou destroços de imagens de Cristo e de Santos que quebra e pisa em um pilão e várias raízes cuja qualidade e virtude se ignora que distribui para dar fortuna, mas de muitas diferentes ações ridículas e supersticiosas praticadas com uma [craca] de três pernas a quem fala e interpreta as respostas dadas por ela em assobios [...] e mais invenções [...] prepara remédios para fazer abrandar coração, precedendo sempre a tudo isso bailes noturnos torpes e abomináveis chamados Calundus [...] em cujos bailes é visto voar pelos ares [...] e invocar o demônio que persuade a falar-lhes. [...] igualmente consta que o dito delato traz consigo em uma bolsa de couro uma partícula que se ignora ser consagrada.<sup>160</sup>

Esses relatos demonstram a complexidade em que estavam imersas as cerimônias de calundus e a presença nelas de pessoas das mais diversas origens e condições sociais. Constituíram-se em verdadeiros cultos, cada um com sua ritualística e seguidores.

Apesar de Laura de Mello e Souza apontar que muitos senhores aceitavam os calundus como um mal necessário, em um ato paternalista, podemos concluir, a partir da menção a brancos que frequentavam os calundus, que não seria impossível a alguns senhores, por sua participação ativa nos rituais, os aceitarem acreditando de fato nos benefícios que a magia ali encetada poderia lhes trazer. Como na denúncia contra Brízida Maria Araújo que juntamente com Roque Angola, seu escravo, faziam uma dança ou calundu, no qual dizia ela ser o Anjo Angélico e ter o poder do Sumo Pontífice para casar e descasar. Além disso, distribuía uma erva com a qual ficavam absortos e fora de si e esquecidos das obrigações de católicos.<sup>161</sup> Nesse sentido, podemos apontar, também, a denúncia de José Luís de Brito contra um negro,

escravo do padre José Soares de Brito, que teve falas e pacto com o demônio e que induziu alguns escravos e outras pessoas mais distintas a participarem do calundu em que se dizia desacordado ou que lhe apertavam sua garganta invisivelmente e que ele prometia que faria com que os senhores ficassem mansos.<sup>162</sup>

<sup>160</sup> ANTT, IL, Processo contra Pedro Teixeira, n. 06682.

<sup>161</sup> ANTT, IL, Caderno do Promotor 130, Livro 319, fl. 820-822, Doc. 375.

<sup>162</sup> ANTT, IL, Documentação Dispersa, Caixa 1595, Doc. 14809.

Encontramos, também, um branco, Antônio Pereira [Gripó], recorrendo ao negro Manoel para curar de feitiços a seus escravos em seus calundus.<sup>163</sup>

Sendo assim, podemos compreender que diversas foram as referências culturais que se associaram em uma única cerimônia que era o calundu. Por isso, não se torna difícil compreendermos o fato de que o calundu era procurado para as mais diversas finalidades e pelas mais diferentes pessoas. O rito, apesar de não mais conservar seus mitos e simbologias originárias, manteve-se ao longo do tempo e até os dias de hoje é preservado em grande parte de sua ritualística.<sup>164</sup>

#### **2.4.7 Bolsa de Mandinga, Patuás e Cartas de Tocar**

Em *Metrópole das mandingas*, Daniela Calainho aponta que os patuás e as bolsas de mandinga, originárias do Mali, eram, então, saquinhos contendo trechos do Alcorão, mas em Lisboa, foram sofrendo a influência da ritualística católica e passaram a incorporar objetos sagrados, assim como ossos de defuntos e olhos de gato, provenientes de outras representações culturais disponíveis no período. Não é de se admirar que a mandinga tenha sobrevivido nos trânsitos do Atlântico e adquirido no Brasil ainda novos significados, que, de modo algum, desperdiçaram os conhecimentos acumulados. A mandinga, segundo a autora, prova a circulação da cultura no universo luso-afro-brasileiro e esteve presente não só entre a população de cor, como se tem salientado, mas foi aproveitada, também, entre os brancos, partidários de uma mesma realidade e que, muitas vezes, compartilhavam anseios e necessidades, dos quais a magia poderia ser um remédio acessível e providencial. Aponta, ainda, para a permeabilidade no universo luso-brasileiro de elementos das religiosidades africanas e demonstra que também os africanos incorporaram, em suas ritualísticas, elementos cristãos, mas não como forma de camuflagem, mas sim com toda sua carga simbólica dotada de novos significados, reconfigurados.<sup>165</sup>

---

<sup>163</sup> ANTT, IL, Caderno do Promotor 130, Livro 319, fl. 845-847, Doc. 387-388.

<sup>164</sup> SOUZA. 2009, p. 355.

<sup>165</sup> CALAINHO, Daniela Buono. **Metrópole das mandingas**: religiosidade negra e Inquisição portuguesa no antigo regime. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.

Nesse sentido, as bolsas na colônia configuraram-se em amuletos que acudiam os colonos contra toda a sorte de infortúnios cotidianos. Fechavam o corpo a ferro, fogo, picadas de peçonhas, ataques de animais ferozes ou mesmo de feitiços. Compunham-se de ingredientes diversos, como ossos, pós, cabelos, unhas, orações copiadas em papel, pedaços de pedra d'ara, cruzeiros e partículas consagradas, entre outros. Como podemos observar na denúncia contra Manuel José, este, ao ser preso no Rio das Pedras em plena quinta-feira santa, encontrava-se com um patuá, o qual tentou lançar em um rio, mas que, ao ser recuperado, pôde-se verificar que continha três partículas e um papel com escritos.<sup>166</sup> Não raro, esses elementos foram associados a pactos demoníacos, como tudo entre a feitiçaria.

Já as cartas de tocar consistiam, comumente, em pedaços de papel com escritos e desenhos que, também, acudiam a diversos infortúnios, mas, sobretudo, visavam a inclinar vontades, pois, quando tocadas pela pessoa com quem se desejasse contrair atos torpes, esta, então, cedia sem mais dificuldades. Podem ser associados, ainda, com amuletos simbólicos. Assim, o escravo Jacinto, morador em Sabará, foi submetido a um sumário por ordem do Santo Ofício em 1772, por estar empenhado no diabólico exercício de fazer umas certas cartas chamadas patuás.<sup>167</sup> Nesse caso, as cartas costumavam conter os desenhos daquilo a que se destinava a defender, como podemos observar na imagem a seguir (Figura 1). Também, João da Silva, preto mina, morador em Rio das Pedras, foi acusado de trazer uma bolsa com ossos, cabelos, raízes, pós, umbigo de menino, contas, de enterrar panela cheia de imundícies, adorar um ferro oco, não assistir missa e fazer suadouros de ervas, beberagens, atividades de cura e adivinhação.<sup>168</sup> Desse modo, fica clara a associação entre diversas práticas da magia por um único agente. Ainda, as bolsas de mandinga poderiam servir como forma de subsistência, tanto que um preto foi acusado, em 1755, de comprar, de um escravo de Francisco de Azevedo Couto, da Vila de São João, uma bolsa de mandinga para sujeitar o apetite carnal da mulher que desejasse.<sup>169</sup>

---

<sup>166</sup> ANTT, IL, Documentação Dispersa, Caixa 1588, Doc. 14338.

<sup>167</sup> ANTT, IL, Sumário contra Jacinto, n. 05630.

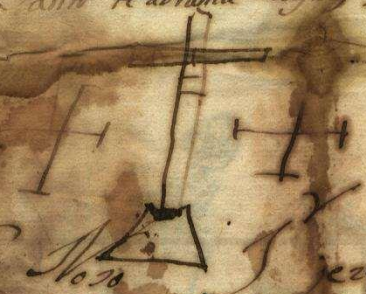
<sup>168</sup> ANTT, IL, Caderno do Promotor 105, Livro 297, fl. 469-473, Doc. 195-197.

<sup>169</sup> ANTT, IL, Caderno do Promotor 121, Livro 313, fl. 151-152, Doc. 76.

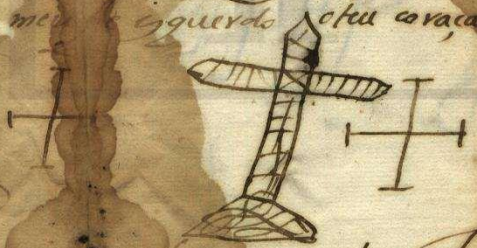
**Figura 1 – Carta de tocar do preto Lourenço**




 Ao Marcos Te marqua Jezuz christo te  
 omilde... Santo te abra de...



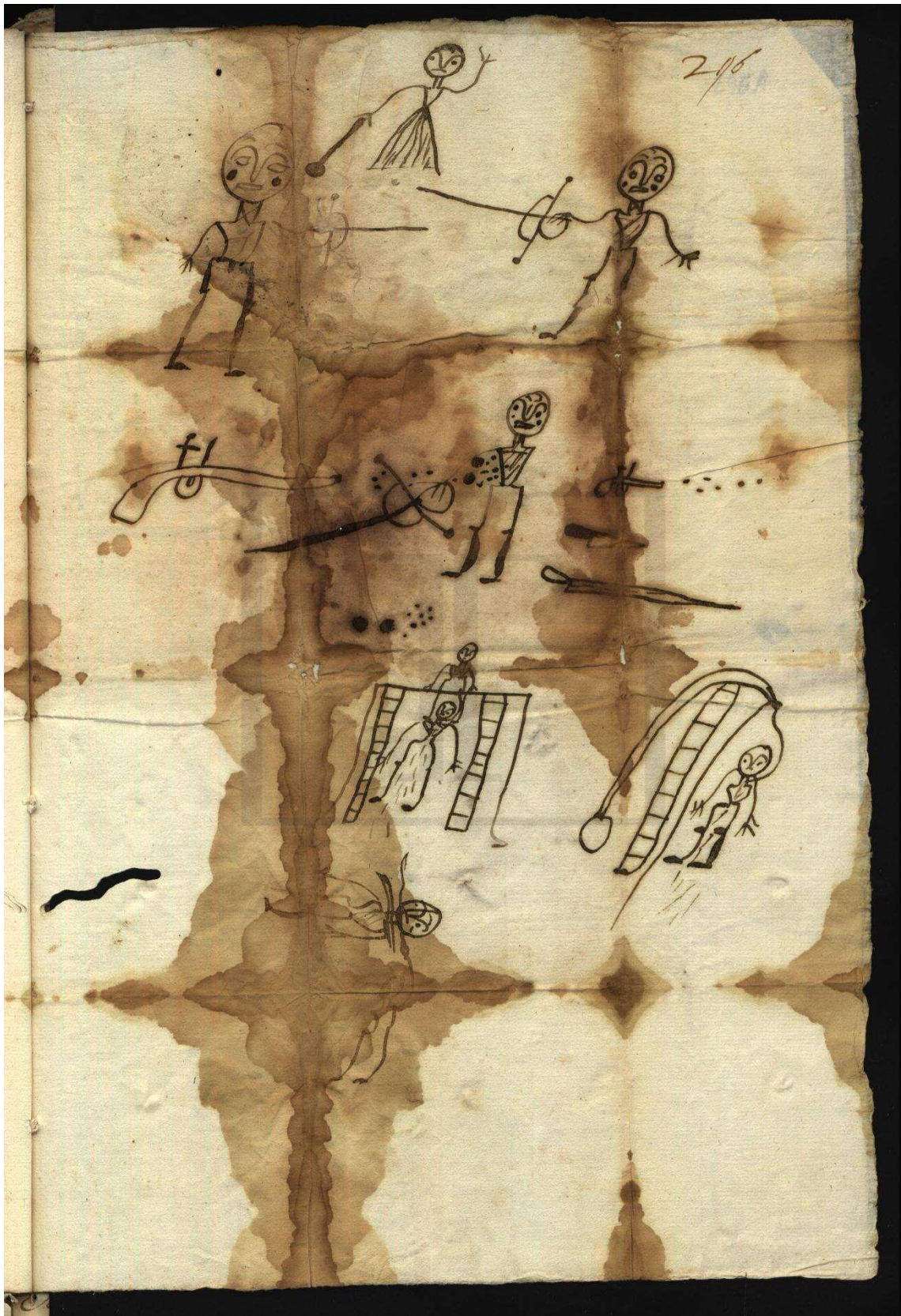
A Sim com No... Jezuz christo  
 Foi com firmado do orto a Sim tao bem esta oração seja  
 com firmada e a mim...  
 buco et... com obuco de loba... de romem morto  
 Tente... Liao q' aguite... prezo de brito  
 deffe me... e guerdo... o seu coracao



Beneficio de Lucas ede...  
 ... em figura das 3 p...  
 da santissima trindade Padre filho e espirito Santo  
 donde nasceu corpo nem xumbo nem bala nem  
 Jaca nem ferro nenhum possa entrar tendo te  
 ceburado... e tetorno a cebusar

Fonte: ANTT, IL, Caderno do Promotor 114, Livro 306, fl. 093, doc. 294-296.





Fonte: ANTT, IL, Caderno do Promotor 114, Livro 306, fl. 095, doc. 294-296.

## 2.5 Considerações finais

A sociedade assume, aqui, a característica da circularidade, a “jaula flexível” permite o ajuste criativo das inúmeras representações dispostas às diferentes “classes” e cada indivíduo constrói, dessa maneira, sua realidade e sua visão de mundo em sintonia e em conflito com os demais.<sup>170</sup> Assim também, eram traçadas as relações entre as diferentes “camadas” da sociedade, e o “modo de produção”, como afirma Thompson, esteve caracterizado, tanto pelas necessidades econômicas das pessoas quanto culturais, de forma que elas não sejam resultantes de uma hierarquia.<sup>171</sup> Ajustes culturais refletiam, também de forma clara, os anseios e os conflitos desses povos. As práticas mágicas dos colonos refletiam as tensões sociais inerentes ao sistema colonial, servindo como mecanismo social de mão dupla: ao mesmo tempo em que armavam os escravos para que resistissem, legitimavam a violência na senzala. Dessa forma, como propõe Thompson, uma classe impõe os limites das ações das demais, tolerando até o limite do aceitável do contexto no qual se inserem.

A amplitude que a circularidade cultural alcançou na colônia, tendo como exemplo a região das Minas Gerais no século XVIII, permite-nos observar a existência de denúncias envolvendo diretamente a participação de pessoas brancas, seja como acusadas de realizações de magias ou valendo-se de feiticeiros negros na busca por soluções cotidianas. Até mesmo membros do clero não estiveram livres de acusações e recorreram à magia popular em suas aflições ou dela foram agentes. A mestiçagem cultural nas Minas foi tão forte que podemos encontrar até mesmo homens de cor denunciando brancos por feitiçaria. Claro que, nesses casos como em muitos outros, as denúncias poderiam ter se originado de outras questões, como inimizades, o que não exclui sua importância como reflexo do processo de circularidade cultural na colônia.

Buscar compreender os anseios e conflitos do cotidiano de comunidades passadas, permite-nos, antes de tudo, uma reflexão das sociedades do presente. Além disso, permite-nos, também, observar as permanências e rupturas ao longo da contemporaneidade histórica e suas múltiplas temporalidades. Cada sociedade guarda das anteriores elementos que, mesmo implicitamente, revelam o grau de parentesco com aquelas populações. A documentação inquisitorial, guardados os limites e os cuidados específicos devido à maneira com que foi produzida, serve como testemunho, que, devidamente questionada, traz à luz parte importante

---

<sup>170</sup> GINZBURG, 2001, p. 27.

<sup>171</sup> THOMPSON, 2001, p. 254.

da cultura popular da sociedade em que está inserida. O estudo de caso de processos de pessoas que viveram no anonimato, e à primeira vista se apresentam como meros documentos que teriam valor apenas quantitativo, pode servir, na verdade, de janelas para o passado, contribuindo para a inserção do macro a partir do micro na reconstrução, na medida do possível, das realidades nas quais se inseriam. Esses testemunhos, também, nos permitem a constatação da impossibilidade de se traçarem fronteiras entre “classes sociais”, sempre fluidas e genéricas, bem como uma divisão sistemática do que seria erudito ou popular. Aqui, a circularidade nos permite a compreensão das trocas culturais entre os setores em uma mesma sociedade e como eles estiveram intrinsecamente associados, coexistindo sem a necessidade de se anularem, mesmo perante os constantes conflitos que protagonizavam.

## CAPÍTULO 3

### “QUE NÃO QUERIAM VIR MORAR NA ALDEIA DAS FEITICEIRAS”: AS PRÁTICAS MÁGICAS NO COTIDIANO DAS MINAS DO SETECENTOS

Vossa Mercê 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 mesmos remédios lhe ei de tirar a vida.<sup>1</sup>

#### 3.1 A feitiçaria nas malhas do Santo Ofício

Nas últimas décadas, tem se intensificado o debate acerca das circularidades e dos referenciais da cultura que impulsionavam as relações entre os indivíduos, bem como entre estes e a realidade ao seu redor. Na colônia brasílica, maior porção do além-mar português, parte desses elementos de cultura podem ser capturados pela análise das fontes inquisitoriais, marcadamente, nas denúncias e processos, como já pudemos observar. Os estudos inquisitoriais no Brasil têm ganhado amplo destaque, sobretudo depois da divulgação dos trabalhos como os de Anita Novinsky e Sônia Siqueira. Todavia, o foco de análise esteve por algum tempo concentrado nas trajetórias e perseguições do Tribunal do Santo Ofício aos cristãos novos. Podemos citar, a critério de exemplo, o monumental *Inquisição: Prisioneiros do Brasil*, em que foram arrolados os processos contra os judaizantes brasileiros.<sup>2</sup> A partir de então, principalmente na década de 1980, com a inserção da historiografia brasileira nos círculos de discussões sobre a história cultural, o leque tem passado a abranger outros grupos que também estiveram implicados nas malhas da Inquisição, dando voz aos bígamos, solicitantes, sodomitas, blasfemos, sigilistas e feiticeiros, tema de análise da presente pesquisa.<sup>3</sup>

Ao levar em consideração as informações que as inquisitoriais podem oferecer, o historiador cultural precisa estar atento, antes de tudo, às especificidades que se inserem na lógica da repressão, imposição e homogeneização de costumes. Nas denúncias, notamos, para

---

<sup>1</sup> Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa – Denúncia contra Florência de Souza Portella e outros – Caderno do Promotor 130, Livro 319, fl. 115v.

<sup>2</sup> NOVINSKY, Anita. **Inquisição: Prisioneiros do Brasil** – Séculos XVI-XIX. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 2002.

<sup>3</sup> Para mais informações, ver SCHWARTZ, Stuart B. A historiografia dos primeiros tempos do Brasil moderno. Tendências e desafios das últimas décadas. **História, questões e debates**, Curitiba: Ed. da UFPR, n. 50, jan./jun. 2009. Disponível em: <<http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs/index.php/historia/article/view/15675>>. Acesso em: 13 nov. 2015.

além dos casos relatados, discursos imbricados, esquemas pré-formulados e embebidos de preconceitos, que, se não devidamente interrogados, podem afetar as conclusões acerca de seu entendimento. Os denunciadores buscavam, via de regra, apresentar sua “delação” como motivada por desencargo de consciência, sem “ódio, nem inimizades”, mas para a boa conservação das leis da Igreja. Entretanto, por detrás desse peso de consciência, em alguns casos, podem estar encobertos medos e conflitos de ordem pessoal, vinganças e litígios que instrumentalizavam a Inquisição na esperança de estigmatizar o denunciado, causando-lhe sérios problemas, que poderiam ir da vergonha pública, do medo, até as penas inquisitoriais. E por parte dos agentes responsáveis pelo recebimento das denúncias, podem estar camuflados os discursos moralizantes da Igreja, que procuravam persuadir a população de que, ao não cumprimento dos preceitos e da boa observância da religião, estavam reservados as penas e o fogo do inferno. Assim, questionavam as testemunhas sobre a amplitude das dissidências se, no caso dos feiticeiros, houvera pacto implícito ou explícito com o demônio, quais os objetos utilizados e as orações, sempre para captura das características que aos olhos do Tribunal implicassem os envolvidos em heresia.

A outra dimensão das fontes inquisitoriais que precisamos nos atentar em nossas análises, encontramos nos processos, em especial na atribuição das sentenças, que poderiam levar em consideração aspectos e injustiças que motivaram o réu ou a ré a buscarem a proteção e o socorro do demônio, como no caso de Luzia da Silva Soares, apresentado mais à frente. Nesse processo, está clara a posição da Inquisição como uma instituição de seu tempo, comandada por homens que poderiam diferir em suas interpretações acerca das dissidências. Dessa forma, rompe-se com a noção de monstro irracional, atribuída em muitos trabalhos, à postura do Santo Ofício e recupera-se sua dimensão histórica.

O que marca expressivamente as fontes inquisitoriais referentes ao Brasil e, em específico, às Minas Gerais, é a possibilidade de apreensão de aspectos da cultura popular desses povos, que aprenderam a conviver e estabeleceram mecanismos de sobrevivência que enfrentavam a ordem estabelecida e afrouxavam os laços de relações entre as camadas da sociedade. Entre a população de cor, podemos observar, como já bastante salientado, as práticas e apropriações de elementos simbólicos, de origens distintas, que permitiam a criação de “espaços de manobra”, de sobrevivência e de enfrentamento, e a busca de condições menos desfavoráveis, na medida do possível, no jogo conflituoso de relações estabelecidas na colônia. Não podemos dizer que conquistavam igualdades de condições, mas, pelo menos, facilitavam a composição desse espaço de permanência. Além da sobrevivência, percebemos, ainda,

aspectos de sua religiosidade, de seu imaginário e das interpretações do “estar e pertencer” ao mundo a seu redor. A cultura oferece os elementos para a compreensão de como vivia e se relacionava a população dos séculos passados.

Torna-se, também, interessante a análise da incidência de denúncias contra feiticeiros ao longo do tempo, bem como de aspectos sobre essa população de cor específica no caso desta pesquisa. Assim, suas origens, estatutos, gênero e condição auxiliam na compreensão dessa cultura. A partir de então, buscaremos, no estudo de caso das relações entre a escrava Florência de Sousa Portela e seus companheiros com os senhores Antônio de Sousa Portela e o emblemático alferes Domingos Rodrigues Dantas, estabelecer situações que exemplificam as estratégias e compreensões levadas a cabo no jogo das relações e conflitos. Notamos, ainda, como também já pudemos observar no capítulo 2, que essas estratégias eram acionadas e apropriadas por parte de pessoas de todos os setores da população colonial. Os benefícios poderiam ser compartilhados e as pessoas ajustavam-se às condições da realidade que lhes era exterior e ao mesmo tempo controlava suas vidas, dela selecionando os elementos que lhe faziam sentido e permitissem o estabelecimento das mesmas estratégias que pretendemos traçar linhas de compreensão.

### **3.2 A feitiçaria durante o século XVIII e início do XIX**

Para a visualização da relação da atuação do Tribunal e da incidência das denúncias referentes ao crime de feitiçaria, torna-se interessante a análise de algumas hipóteses referentes à sua distribuição ao longo do tempo. Percebemos que a inclusão dos números das denúncias do fundo da Documentação Dispersa redimensiona o entendimento que até então esteve baseado nos números das denúncias registradas apenas nos Cadernos do Promotor, contribuindo para a hipótese de que a mudança regimentária, de fato, não foi de imediato assimilada pela população.

Assim, optamos, em um primeiro momento, por apresentar um gráfico abrangendo todos os casos de feitiçaria, independentemente da cor do denunciado. Percebemos, no Gráfico 1, que a curva referente à feitiçaria segue a ordem geral da distribuição temporal das demais denúncias com seu maior pico tendo início na década de 1740, atingindo o seu ápice na de 1750, como observamos no trabalho de Resende e Sousa, no qual foram arroladas as denúncias



referentes às Minas Gerais entre 1700 e 1821.<sup>4</sup> Essa característica, de meados do setecentos, acompanha o quadro geral da atuação dos agentes do Santo Ofício na colônia, possivelmente estando associado à proximidade da terceira visitação inquisitorial aos estados do Grão-Pará e Maranhão, que parece ter incentivado a ação da rede de controle empreendida pelos agentes do Tribunal.<sup>5</sup> Nesse sentido, notamos que, nos Cadernos do Promotor, o delito mais recorrente é justamente o crime de feitiçaria, o que não acontece entre a Documentação Dispersa.<sup>6</sup> No entanto, o número de denúncias registradas nesse último fundo, a segunda categoria em incidência, é considerável o bastante para permitir a hipótese de que, a despeito da mudança regimental, tratada anteriormente, as denúncias contra feitiçaria e pacto continuaram a ser enviadas pela população ao Santo Ofício, o que indica, como já frisamos, a distância entre a tomada de uma decisão institucional e sua assimilação pelas pessoas em geral.

Gráfico 1



Fontes: IANTT, IL, Cadernos do Promotor (CP) e Documentação Dispersa (DD) (1700-1821).

<sup>4</sup> 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.

<sup>5</sup> RESENDE, Maria Leônia Chaves de; SOUSA, Rafael José de. “Por temer o Santo Ofício”: as denúncias de Minas Gerais no Tribunal da Inquisição (Século XVIII). *Revista Varia História*, 2015. (No prelo)

<sup>6</sup> *Idem*. p. 15-16.



É interessante notarmos que o ápice da década de 1750 seja seguido por um dos maiores declínios no número de denúncias durante todo o século, o da década de 1760, no qual observamos apenas 13 ocorrências, o que também ocorre com as demais dissidências.<sup>7</sup> O pico de denúncias na década subsequente, ou seja, a de 1770, torna esse declínio ainda mais intrigante. Afinal, a década de 1770 apenas retoma uma constante no envio das denúncias das demais décadas quando a atuação do Tribunal foi regular nas Minas, ou seja, a partir dos anos 1730, uma média que variou entre 20 e 53 denúncias. A década de 1760, então, apresenta-se como uma incógnita do ponto de vista das denúncias tanto contra os feiticeiros quanto contra os demais dissidentes. Nesse sentido, para que essa nuance pudesse ser melhor explicada, seria necessário um trabalho que se detivesse na política do Tribunal durante esse período, ou até mesmo no contexto mineiro, que aparentemente não demonstra nenhuma alteração, até onde sabemos, que justifique essa situação. Já a década de 1770, a qual, supostamente, possuiria uma característica que justificasse um refluxo de denúncias contra o crime pelas discussões promovidas pelo reformismo ilustrado pombalino, que acabou por retirar a feitiçaria da alçada da heresia, segue caminho oposto apresentando aumento de denúncias. Afirmar que o fato de a década de 1760 compreender o período imediatamente anterior à modificação regimentar e que isso poderia ser um indício de uma antecipação, por parte da população, de que a feitiçaria não compreendesse uma heresia, seria cometer um equívoco, já que, se assim fosse, não observaríamos a retomada de fôlego das denúncias nas décadas seguintes e, ainda, pelo fato de a queda das denúncias contra feiticeiros estar acompanhada pelo declínio, também, das denúncias contra as demais heresias, como apresentado no trabalho de Leônia Chaves e Rafael Sousa.<sup>8</sup>

Para termos uma noção do espaço ocupado pela feiticeira no imaginário popular mineiro, torna-se significativo observarmos que, no pico de denúncia da década de 1750, quando foram enviadas ao Santo Ofício 113 denúncias contra todas as heresias, 87 delas implicavam feiticeiros; ou seja, 76,9% do total. Isso torna ainda mais curioso o fato de na década seguinte terem sido enviadas, de forma geral, 42 denúncias, sendo, como já dito, apenas 13 contra feiticeiros, o que representa uma queda de 62,8% do computo geral das denúncias e uma queda de 85% em relação ao crime de feitiçaria, o que evidencia ainda mais esse descompasso. Mais destacado ainda pelo fato de na década de 1770 terem sido registradas 45 denúncias contra

---

<sup>7</sup> *Idem*, p. 17.

<sup>8</sup> RESENDE; SOUSA, 2015, p. 17.

os praticantes da magia, representando um aumento aproximado de 246% em relação à década de 1760.

Quanto ao terceiro ápice, o qual se refere quase que exclusivamente ao fundo da Documentação Dispersa, observamos que, na década de 1780, encontra-se o ponto de confluência entre os dois fundos. Qualquer análise que leve em conta apenas os números das denúncias contra feiticeiros registradas nos Cadernos do Promotor cai no equívoco de acreditar que as denúncias referentes ao crime de feitiçaria, a partir da década de 1770, sofreram um declínio até o fim do século XVIII extinguindo-se no XIX. Dessa forma, seríamos levados a acreditar que essa queda poderia estar diretamente relacionada à mudança regimentária que tirou a feitiçaria do rol das heresias. No entanto, levando em consideração as revisões dos números referentes ao fundo da Documentação Dispersa, percebemos que, mesmo após o declínio de denúncias enviadas aos Cadernos do Promotor, continuaram a chegar em Lisboa denúncias referentes ao crime de feitiçaria, situação que se estendeu até a década de 20 do século XIX, sendo que a década de 90 do XVIII registra incríveis 53 denúncias referentes a esse crime, sendo apenas uma delas constante dos Cadernos do Promotor.

A Documentação Dispersa representa uma elevação muito significativa das denúncias de forma geral. Todavia, esse período foi marcado pela atuação obstinada do padre João Luís de Sousa Saião, tesoureiro mor da catedral de Mariana, quem tinha como foco principal enviar ao Santo Ofício denúncias contra os que possuíam livros proibidos.<sup>9</sup> Desse modo, parecia estar em sintonia com a política censória em curso no Império português, expressa nos editais de proibições do período.<sup>10</sup> Ao mesmo tempo, o padre Saião quase não enviou denúncias contra feiticeiros. Fez isso apenas em poucos casos, mesmo, assim, frisando seu caráter de superstição, ao contrário de todas as outras registradas no mesmo fundo para o período, nas quais a feitiçaria ainda aparece associada ao pacto e à heresia. Essa característica permite a consideração de que esse padre estava atento aos anseios do Tribunal e do Estado português, enviando as denúncias que correspondiam aos novos inimigos do reformismo ilustrado. Nesse período, a Inquisição colaborava com o Estado no intuito de controlar o fluxo de ideias relativas à Ilustração, que entrava em Portugal por meio dos livros. Assim, só seriam autorizados os que não ultrapassassem os limites da boa ordem e não divulgassem pressupostos heréticos, sobretudo as temidas teses de poder corporativo, que colocavam em causa o domínio absoluto das

---

<sup>9</sup> RESENDE; SOUSA, 2015. p. 17

<sup>10</sup> A saber, o Regimento de 1774, do qual tratamos nos capítulos 1 e 2.

monarquias e incentivavam sedições como a Inconfidência Mineira.<sup>11</sup> Esse foi o contexto que marcou a política institucional da Inquisição em consonância com o Estado português após 1774, momento quando a feitiçaria deixou de ser uma preocupação, como já demonstramos. Dessa maneira, os números expressivos de denúncias contra esse crime enviadas de Minas Gerais no período comprovam o descompasso entre a instituição das normas e a assimilação por parte da população, a qual possuía uma concepção cristalizada de associação da feitiçaria ao pacto demoníaco.

Ainda em relação à análise da incidência de denúncias ao longo do século XVIII e início do XIX, podemos constatar que, ao retirarmos as denúncias que não envolviam pessoas de cor, o desenho do gráfico praticamente não se altera. Mais que isso. Constatamos que a prática da feitiçaria, pelo menos no que se refere aos registros inquisitoriais, foi majoritariamente exercida por esse grupo, que representa 70,65% do total dos denunciados por esse crime, como podemos observar no Gráfico 2.

**Gráfico 2**



Fontes: IANTT, IL, Cadernos do Promotor (CP) e Documentação Dispersa (DD) (1700-1821).

<sup>11</sup> VILLALTA, Luiz Carlos. **Reformismo Ilustrado, Censura e Práticas de Leitura: Usos do Livro na América Portuguesa**. 1999. Tese (Doutorado em História)-Universidade de São Paulo, São Paulo, 1999.

Interessante, ainda, notarmos a discrepância entre o que a Inquisição pretendia combater e perseguir e o que de fato causava preocupação entre a população. Enquanto, durante muito tempo, os principais inimigos da Inquisição foram os cristãos novos, alvos de uma verdadeira política de caça, a sociedade colonial ocupou-se muito mais em denunciar os feiticeiros. Isso pode demonstrar o quanto a população parecia se preocupar com o que de fato poderia afetar sua vida, sendo que um feiticeiro poderia lhe causar mais males do que a convivência com um cristão novo, que, muitas vezes, partilhava dos mesmos objetivos que os ditos cristãos velhos. Podemos supor que, talvez, a população se preocupasse mais com aquilo que lhe pudesse causar prejuízos, fossem físicos ou materiais, do que com aquilo que representava um risco para a instituição Igreja.

### **3.3 O estatuto e a origem dos denunciados**

A partir das hipóteses levantadas quanto à distribuição temporal do crime da feitiçaria nas Minas Gerais, com pico na década de 1750 e o curioso refluxo na década subsequente, novamente substituído pela recuperação do envio das denúncias, passamos, então, à análise de questões pertinentes às condições da população de cor entre os denunciados, tema principal do presente trabalho. Dos 236 indivíduos arrolados nessa categoria, apontaremos informações acerca de suas origens, condições jurídicas, procedências e divisão espacial entre as comarcas de Minas Gerais. Essas informações contribuem para a compreensão acerca de quem foram esses indivíduos de cor que nas Minas eram associados a feiticeiros, curandeiros, benzedores e calundzeiros e que conquistavam um espaço, mesmo que relativo, nos conflitos que marcaram as relações entre as classes. Eram portadores de elementos significativos da cultura popular colonial, capazes de fornecer indícios que nos permitem traçar uma compreensão da sociedade mineira como um todo.

Estatuto – entendido aqui como a referência informada pelo denunciador quanto à cor do denunciado – e origem – local onde “nasceu” o denunciado – são características complementares, pois, em muitos casos, a designação do estatuto nos permite apreender, ainda que implicitamente, a origem do denunciado, mesmo que essa apreensão se dê de forma genérica, como no caso da designação “preto”, que indica, na ótica de Giuliano Glória de Sousa e Renato Pinto Venâncio, que o denunciado é procedente da África, porém sem especificar a

localidade.<sup>12</sup> O mesmo observamos nos denunciados brasileiros. Afinal, também de acordo com esses autores, as designações “pardo”, “mulato”, “caboclo”, “cabra” e “crioulo” são utilizadas para pessoas de cor, ou seja, não brancos, nascidas em terras coloniais, ainda que elas não definam a localidade exata. Sendo assim, optamos, então, por realizar a análise desses dois quadros em conjunto.

Ao observarmos o estatuto dos delatados, chama a atenção a predominância da designação “preto”, havendo a ocorrência de 164 indivíduos num total de 236 denúncias; ou seja, 69,49% do total. Aparecem, também, as designações “pardo” (6,3%), “mulato” (5,5%), caboclo (2,36%), “crioulo/cabra” (9,7%) e, ainda, em 8,47%, não aparece a informação do estatuto do denunciado. Nesses casos, o que nos permitiu afirmar serem pessoas de cor foram as informações referentes às suas condições, uns citados como escravos e outros como forros ou quartados. As informações quanto ao estatuto dos denunciados aparecem detalhadas no Quadro 6.

**Quadro 6 – Estatuto dos denunciados registrados nos Cadernos do Promotor e entre a Documentação Dispersa, 1700-1821**

<b>ESTATUTO DOS DENUNCIADOS</b>	<b>CP</b>	<b>DD</b>	<b>TOTAL</b>
Preto	126	38	164
Pardo	11	4	15
Mulato	8	5	13
Caboclo	0	1	1
Cabra	4	0	4
Crioulo	11	8	19
Não informada	1	19	20
<b>TOTAL</b>	<b>161</b>	<b>75</b>	<b>236</b>

Fontes: IANTT, IL, Cadernos do Promotor (CP) e Documentação Dispersa (DD) (1700-1821).

<sup>12</sup> SOUSA, Giulliano Glória de. **Negros feiticeiros das Geraes**: práticas mágicas e cultos africanos em Minas Gerais, 1748-1800. 2012. Dissertação (Mestrado em História)-Universidade Federal de São João del-Rei, São João del-Rei, 2012; VENÂNCIO, Renato Pinto. **Cativos do Reino**: a circulação de escravos entre Portugal e Brasil, séculos 18 e 19. São Paulo: Alameda, 2012.

Na análise do Quadro 6, algumas questões saltam aos olhos, tal como a discrepância entre a quantidade de estatutos não informados nos Cadernos do Promotor e na Documentação Dispersa. Enquanto no primeiro apenas em uma denúncia não há essa informação, num total de 161, o que representa somente 0,62%, na segunda esse número sobe para 19 denúncias, num total de 75, representando 25,33% do total. Nos Cadernos do Promotor, parece ter havido, por partes dos agentes, ou mesmo dos denunciadores, maior preocupação em frisar o estatuto do denunciado de cor. Outra questão relevante a ser observada e já frisada anteriormente é a predominância da designação “preto”, ainda mais se levarmos em consideração o que destaca Giuliano Glória ao afirmar que essa designação era comumente utilizada para se referir a indivíduos provenientes do continente africano.<sup>13</sup> Cabe, então, supormos que ou os africanos eram, de fato, quem mais praticava magia, ou sua origem influenciava tanto nas motivações que levavam alguém a denunciá-los quanto no possível impacto que poderia causar nas pessoas em uma sociedade na qual o outro era ligado ao negativo, ou até mesmo à figura do diabo, em especial quando a origem era africana. Podemos, ainda, estabelecer aqui a relação com a especificidade do escravismo mineiro, como apontado por Douglas Libby, marcado até pelo menos a década de 1780 pela predominância de peças africanas, representando esse grupo a maioria da população em geral.<sup>14</sup> Os crioulos, categoria que apresenta segunda maior incidência, reforça ainda mais a suposição de Giuliano de Souza de que a maioria dos implicados eram os africanos ou seus filhos.<sup>15</sup>

Para maior entendimento da questão da origem dos denunciados, torna-se interessante a análise do Quadro 7, no qual podemos observar que a maioria dos denunciadores não se atentava a esse detalhe ainda que o alto índice da designação “preto” no Quadro 6 nos leve a supor que a informação da proveniência do denunciado não fosse totalmente desconhecida por quem os denunciava. O mesmo ocorre na maior parte dos denunciados nascidos na América portuguesa, pois apenas em duas denúncias essa informação fica explícita. Nas demais, conseguimos concluir a origem brasileira pelas designações utilizadas para se referir ao denunciado – pardo, mulato, caboclo, cabra e crioulo.

Chama, também, atenção que, nas denúncias nas quais as características da origem são apontadas, haja predominância de negros originários da Costa da Mina, seguidos de longe pelos

---

<sup>13</sup> SOUSA, 2012, p. 112.

<sup>14</sup> LIBBY, Douglas Cole. As populações escravas das Minas Setecentistas: Um balanço preliminar. In: RESENDE, Maria Efigênia Lage de; VILLALTA, Luiz Carlos (Org.). **As Minas Setecentistas**, 1. Belo Horizonte: Autêntica, Companhia do Tempo, 2007. p. 425.

<sup>15</sup> SOUSA, 2012, p. 117.

provenientes de Angola. Essa predominância Mina se explica pelo fato de que, até a década de 1740, segundo Douglas Libby, as rotas comerciais estabelecidas nas Minas Gerais correspondiam às relações comerciais com as praças de Salvador, porto de destino de escravos provenientes da África Ocidental. No entanto, como aponta o autor, a designação Mina era bastante genérica e não indicava de fato a origem do escravo. Usava-se o termo para se fazer referência aos negros embarcados naquela localidade, mas originários de diferentes regiões da África Ocidental, estendendo-se nos dias de hoje de Camarões e da Nigéria ao oeste e ao norte até o Senegal.<sup>16</sup> Com a criação do Caminho Novo e a efetivação da ligação das praças de Minas Gerais e Rio de Janeiro, as rotas comerciais passaram, então, a estabelecer relações com essa última capitania, o que explicaria, em tese, o refluxo no número de cativos Mina e a crescente inserção de peças provenientes da África Oriental, entre Moçambiques e Angolas, que aportavam, como destino, no Rio de Janeiro, tanto é que não há registros de Angolas nos Cadernos do Promotor antes da década de 1750. Enquanto isso, a maioria de cativos Mina denunciados ao Santo Ofício está concentrada, sobretudo, no pico verificado nos Cadernos do Promotor para a década de 1750, refletindo, ainda, parcela considerável desse grupo nas Minas. Corroborando a ideia de Douglas Libby, observamos que, na Documentação Dispersa, concentradas entre 1770 e 1820, os Mina aparecem apenas em sete casos, uma queda de aproximadamente 80%.

---

<sup>16</sup> LIBBY, 2007, p. 431.

**Quadro 7 – Origem dos denunciados registradas nos Cadernos do Promotor e entre a Documentação Dispersa, 1700-1821**

<b>ORIGEM DOS DENÚNCIADOS</b>	<b>CP</b>	<b>DD</b>	<b>TOTAL</b>
Nagô	0	1	1
Mangongo	0	1	1
Congo	3	2	5
Mina	36	7	43
Benguela	2	1	3
Angola	14	3	17
Cacange	1	0	1
Cabo verde	5	0	5
Moçambique	1	0	1
Sabaru	1	0	1
Massangana	1	0	1
São Tomé	3	0	3
Courano	6	0	6
Luanda	1	0	1
Brasil	34	14	48
Não informado	53	46	99
<b>TOTAL</b>	<b>161</b>	<b>75</b>	<b>236</b>

Fontes: IANTT, IL, Cadernos do Promotor (CP) e Documentação Dispersa (DD) (1700-1821).



A predominância de pessoas de cor entre os denunciados do crime de feitiçaria e a definição de sua origem em termos genéricos permitem-nos supor que a prática ganhava mais notoriedade quando possuía determinada “cor”, tanto que, em grande parte das denúncias contra brancos, observamos a presença de algum afrodescendente envolvido. Talvez, a cor forneça maior carga simbólica à prática em si. Dessa forma, podemos afirmar que a feitiçaria foi majoritariamente associada aos africanos e seus descendentes. O que não quer dizer que essa prática tenha sido exclusividade desse grupo, como demonstramos anteriormente. Possivelmente, o preconceito e o impacto causado por eles, que de certa forma gerava temor entre a população, podem ser a explicação para essa predominância entre os denunciados.

### **3.4 Os feiticeiros e sua condição**

Ainda como forma de auxiliar na compreensão da feitiçaria como resistência, é interessante frisarmos que a forma como aqui a tratamos não se reduz à relação senhor/escravo, mas faz referência a tudo aquilo que envolveu a busca por melhores condições de vida da população de cor em uma sociedade na qual majoritariamente eram excluídos, vide, por exemplo, a associação à feitiçaria, talvez a prática mais ligada ao demônio, na maior parte dos casos a pessoas de cor.

Dessa maneira, torna-se significativa a análise da condição jurídica dos denunciados de cor que a documentação oferece. Mesmo que em muitos casos o denunciador, por desconhecer ou mesmo não se preocupar, não forneça essa informação – 76 vezes nas 236 denúncias –, a validade da análise dessa nuance não fica comprometida, pois, como veremos, a condição jurídica do denunciado não parece ter sido decisiva na motivação da denúncia. Além disso, não nos parece errado supor que a divisão dentro da designação “não informado” seja bastante semelhante, em termos percentuais, ao que observamos entre as demais categorias na divisão do Quadro 8.

**Quadro 8 – Condição dos denunciados registradas nos Cadernos do Promotor e entre a Documentação Dispersa, 1700-1821**

<b>CONDIÇÃO DOS DENUNCIADOS</b>	<b>CP</b>	<b>DD</b>	<b>TOTAL</b>
Capitão (pardo)	1	0	1
Escravo	63	23	86
Forro	58	11	69
Quartado	3	1	4
Não informado	36	40	76
<b>TOTAL</b>	<b>161</b>	<b>75</b>	<b>236</b>

Fontes: IANTT, IL, Cadernos do Promotor (CP) e Documentação Dispersa (DD) (1700-1821).

Como podemos observar, a maioria dos implicados pelo crime de feitiçaria era escrava, com 86 denúncias, o que representa 36,44% do total, enquanto os forros e quartados perfazem a soma de 73 casos, representando 30,93%. Levando em consideração a proximidade dos índices, todos na casa dos 30% (inclusive na categoria “Não informado”, com 32,22%), com exceção de um caso, no qual o implicado era um capitão pardo, podemos supor que a condição do denunciado não era o fator decisivo na motivação da denúncia, e sim, como já frisamos anteriormente, sua cor e origem.

Fato é que podemos perceber a feitiçaria disseminada entre forros, quartados ou escravos. O que pode significar que esse grupo representasse espaço para a disseminação dessas práticas, seja pela constituição de uma área de fronteira, na qual os referenciais culturais se cruzaram dando lugar a uma religiosidade específica, que é ao mesmo tempo compartilhada com os demais extratos da sociedade; seja, talvez, pela resistência em que a magia era acionada como estratégia na superação, pelo menos em parte, dos conflitos no cotidiano. Isto é, ainda, pela associação à cor dos feiticeiros, que, sendo negros, poderiam maximizar seu sentido

simbólico. No entanto, parece-nos que essas práticas se disseminaram por todos os extratos da população. Até mesmo os que as negassem poderiam demonstrar preocupação em relação a seus efeitos. Ainda que em menor medida, os brancos também estiveram implicados nesse delito, como pudemos observar no capítulo 2. O que não podemos afirmar são os motivos acerca de sua baixa incidência, se praticavam menos ou se foram menos denunciados. Certo é que, como afirma Giuliano Sousa, certas práticas pareciam possuir “cores específicas”.<sup>17</sup>

Essas informações, também, entram em acordo com as ideias de Libby sobre o crescimento e importância do grupo formado pelos libertos da escravidão.<sup>18</sup> A prática de alforria, seja em testamento, seja pela compra ou quitação, ou ainda pela pressão da resistência, como poderemos observar no estudo de caso de Florência de Sousa Portela, era relativamente comum no período, e não foram poucos os que, quando alforriados, passavam à condição de proprietários, o que demonstra a cristalização da cultura do escravismo nas Minas Gerais.<sup>19</sup> A incidência na categoria dos “Não informados” evidencia o fato de a magia, entre esse grupo, parecer não estar, de fato, associada à condição jurídica apesar de a maioria de seus praticantes ser portadora de memórias do cativo. Pode ser que as práticas se relacionassem mais a ele do que às motivações dos denunciadores.

### **3.5 Feiticeiros e feiticeiras em Minas Gerais**

Sendo o crime de feitiçaria um dos poucos no qual a quantidade de denunciados e denunciadas atinge maior grau de equiparação, é essencial trazer a este trabalho tais números. O equilíbrio atinge seu ápice entre a documentação dos Cadernos do Promotor, já diminuindo bastante quando transpomos esta análise para a Documentação Dispersa. Como observamos no Quadro 9, enquanto nos Cadernos do Promotor a porcentagem é de aproximadamente 55,3% para homens e 44,7% para mulheres, na Documentação Dispersa a diferença aumenta e percebemos 72% para homens e 28% para mulheres. Lembramos, ainda, que esses números devem ser relativizados pela possibilidade de um mesmo implicado em denúncias diferentes. Mas, ainda assim, essa peculiaridade do crime de feitiçaria não deixa de chamar atenção, até porque segue uma tendência que observamos nas demais localidades onde houve atuação da Inquisição. A explicação para o alto número de implicadas talvez se deva ao fato de que a figura

---

<sup>17</sup> SOUSA, 2012, p. 44.

<sup>18</sup> LIBBY, 2007, p. 417.

<sup>19</sup> Sobre esse assunto, ver também PAIVA, Eduardo França. **Escravidão e universo cultural na Colônia: Minas Gerais, 1716-1789**. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2001.

da mulher sempre esteve associada ao demônio. Conforme Camila Vieira da Silva, a mulher, para os inquisidores, era mais propensa a fazer pactos com o demônio, e essa concepção era motivada pela associação ao mito bíblico de Eva, sendo a figura feminina desde o princípio dos tempos, parceira do mal e responsável por ele.<sup>20</sup> Ainda, segundo a autora, na Europa, quando a medicina douta era praticamente inexistente, as principais responsáveis pela cura eram justamente as mulheres. Dessa forma, com a disseminação da medicina, passou-se a demonizar as práticas dessas “curandeiras”, associando-as ao demônio. Essa situação contribuiu para a demonização e associação das mulheres ao crime de feitiçaria, e essas concepções viajaram ao Brasil. No entanto, aqui, também, foram potencializadas pelo preconceito contra as pessoas de cor, em especial às mulheres. Assim, não é difícil imaginar as causas que levam a esse equilíbrio, marcando a presença feminina no crime de feitiçaria. Entre as demais categorias de denúncias, como as blasfêmias, a bigamia e a sodomia, entre outros, não notamos tal equilíbrio. Nelas, esteve marcada a presença massiva dos homens, fossem brancos ou negros. Certo é que, sobretudo, na feitiçaria, as mulheres aparecem na documentação inquisitorial.

**Quadro 9 – O sexo dos denunciados registrado nos Cadernos do Promotor e entre a Documentação Dispersa, 1700-1821**

<b>SEXO DOS DENUNCIADOS</b>	<b>CP</b>	<b>DD</b>	<b>TOTAL</b>
Homem	89	54	143
Mulher	72	21	93
<b>TOTAL</b>	<b>161</b>	<b>75</b>	<b>236</b>

Fontes: IANTT, IL, Cadernos do Promotor (CP) e Documentação Dispersa (DD) (1700-1821).

Cabe ressaltarmos que, ainda que entre os crimes de feitiçaria as mulheres de cor apareçam em menor número que os homens, sua incidência é bastante significativa, em relação aos outros delitos, e nos permite traçar essas hipóteses, que levam em consideração um relativo equilíbrio entre os sexos nas práticas mágicas, sobretudo e tendo em vista os números apresentados nos Cadernos do Promotor. Em relação à Documentação Dispersa, não podemos

<sup>20</sup> SILVA, Camila Vieira da. Magia e feitiçaria na colônia: a originalidade das Práticas sincréticas. *Revista Historiador*, Ano 4, n. 4, p. 77-86, dez. 2011. Disponível em: <<http://www.historialivre.com/revistahistoriador>>. Acesso em: 23 set. 2015.

supor que as mulheres tenham deixado de praticar magia ao longo do tempo. Sua incidência relativamente menor entre as denúncias registradas nesse fundo talvez se deva a características mais específicas do período que abrange – final do XVIII e princípios do XIX. Contudo, esse fato é curioso, especialmente se levarmos em consideração a ideia defendida por Douglas Libby de que nesse período, em várias regiões de Minas Gerais, já se encontrava em curso um processo de criouliização da população mancípia, marcada pelo refluxo de importação de novas peças de cativos da África e pelo aumento da reprodução interna da população de cor.<sup>21</sup> Dessa maneira, havia já um relativo equilíbrio entre homens e mulheres nesse período, marcadamente entre mulatos, pardos e crioulos. Assim, seria de se esperar que o equilíbrio fosse maior entre as denúncias registradas em fins do século XVIII e início do XIX. Essa curiosidade fica ainda mais evidente se levarmos em consideração que a maior incidência das denúncias da Documentação Dispersa esteja concentrada exatamente nas Comarcas de Vila Rica e Rio das Velhas, antigos centros mineradores, marcados por intenso processo de criouliização nesse período, sobretudo na Comarca de Vila Rica, como observamos no Quadro 10.

**Quadro 10 – A incidência do delito de feitiçaria por comarca registradas nos Cadernos do Promotor e entre a Documentação Dispersa, 1700-1821**

<b>INCIDÊNCIA POR COMARCA</b>	<b>CP</b>	<b>DD</b>	<b>TOTAL</b>
Rio das Velhas	42	29	71
Serro do Frio	9	10	19
Rio das Mortes	22	6	28
Vila Rica	85	27	112
Não informado	3	3	6
<b>TOTAL</b>	<b>161</b>	<b>75</b>	<b>236</b>

Fontes: IANTT, IL, Cadernos do Promotor (CP) e Documentação Dispersa (DD) (1700 – 1821).

Diante do exposto, explicarmos a predominância do crime de feitiçaria na comarca do Rio das Velhas e de Vila Rica entre a Documentação Dispersa se torna um desafio. Talvez, esse fato se deva à proximidade com o Bispado, onde a vigilância era maior, o que nos permitiria

<sup>21</sup> LIBBY, 2007, p. 426.

relativizar que a presença de feitiçeiros foi de fato maior nessas duas comarcas. Possivelmente, na prática, houvesse um equilíbrio entre as localidades e a conjuntura das demais comarcas não favorecia ou incentivava a denúncia. Fato é que, dificilmente, devido aos limites que as fontes nos impõem, conseguiremos explicar as reais motivações dessa discrepância.

Cabe, também, ressaltarmos que, do ponto de vista da demografia da população de cor, a década de 1750, na perspectiva de Douglas Libby, foi um período de intensa importação de novas peças africanas marcada por uma razão de mais de dois homens para cada mulher.<sup>22</sup> Ou seja, Minas ainda se encontrava longe de um equilíbrio entre os sexos dos escravos, o que torna ainda mais curioso e de difícil compreensão o fato de, justamente nesse período, observarmos nos Cadernos do Promotor maior equilíbrio entre os sexos.

O que podemos concluir é que, ainda que a documentação inquisitorial confirme a presença massiva dos africanos na região, já que a feitiçaria é maritalmente associada a esse grupo, não pode ser considerada como fonte para a demografia da população negra das Minas. Seus fluxos, como temos demonstrado, nem sempre acompanham o que se tem evidenciado acerca da presença nas Minas dos povos afrodescendentes. A maior evidência é que os negros foram maioria nas Minas, e assim também foram entre as denúncias contra a feitiçaria, o que evidencia a ligação dos negros a essas práticas. Parece mesmo que a religiosidade mágico-popular esteve associada aos processos de mestiçagem cultural e serviram às estratégias desses grupos na busca por melhores condições de ser e pertencer a essa sociedade, enfrentando, assim, o sistema desigual da escravidão. Representavam elo a seus substratos de origem e campo propício para as trocas e encontros culturais entre os povos distintos que chegavam da África. São fortes as evidências no sentido de que a feitiçaria tenha representado esse espaço, oferecendo respostas, esperanças e conforto perante o que lhes era diferente.

Ainda na análise do gênero dos denunciados, a inserção da Documentação Dispersa e a ampliação do recorte temporal, em relação ao trabalho de Giulliano, permitem-nos uma análise mais ampla da relação entre as práticas e o sexo do denunciado, lançando novas luzes sobre a questão. Estamos de acordo com o autor quando ele aponta o equilíbrio geral entre homens e mulheres no crime de feitiçaria. No entanto, em nossa pesquisa, verificamos que esse equilíbrio parece ter sido um pouco menor do que apontado por ele nos Cadernos do Promotor. Dessa forma, promovemos uma atualização desses dados, e os homens, que na pesquisa de Giulliano representam 50,7% dos denunciados, aparecem na nossa como 55,3% do total, e as mulheres,

---

<sup>22</sup> LIBBY, 2007, p. 420.

que em sua pesquisa representavam 49,3%, surgem agora como 44,7% do total.<sup>23</sup> O equilíbrio precisa ser também mais relativizado se acrescentarmos a Documentação Dispersa. No somatório de ambos os fundos, os homens saltam para 60,6% do total e as mulheres caem para 39,4%. No entanto, cabe frisarmos que esse equilíbrio ainda seja grande se comparado aos demais delitos, nos quais há, como já dito, predominância quase total de homens.

Ainda em relação ao trabalho de Giulliano, existem outras discordâncias, como no caso da categoria que denominamos “Feitiçaria geral” e ele “Feitiçaria”. Enquanto ele aponta para a maior incidência de homens, com 52% do total, observamos em nossa análise uma inversão desses números, sendo as mulheres a maioria, coincidentemente, com os mesmos 52%.<sup>24</sup> No entanto, o que se mantém nas duas pesquisas é um relativo equilíbrio entre os gêneros nessa categoria geral, como observamos no Quadro 11.

**Quadro 11 – Incidência de crimes de acordo com o sexo registradas nos Cadernos do Promotor e entre a Documentação Dispersa, 1700-1821**

<b>INICIDÊNCIA DE CRIMES DE ACORDO COM O SEXO DOS DENUNCIADOS</b>		
<b>CRIME</b>	<b>Homem</b>	<b>Mulher</b>
<b>Carta de tocar / Patuá / Bolsa de Mandinga / Bentinhos</b>	≅ 73%	≅ 27%
<b>Feitiçaria geral</b>	≅ 48%	≅ 52%
<b>Pacto com o diabo</b>	≅ 83%	≅ 17 %
<b>Cura</b>	≅ 78%	≅ 22%
<b>Calundu / Danças e Cânticos</b>	48%	52%
<b>Adivinhação</b>	≅ 76%	≅ 24%
<b>Amansar / atacar senhor / marido</b>	≅ 56%	≅ 44%
<b>Uso de poses</b>	≅ 33%	≅ 67%
<b>Beberagem</b>	≅ 67%	≅ 33%

Fontes: IANTT, IL, Cadernos do Promotor (CP) e Documentação Dispersa (DD) (1700-1821).

<sup>23</sup> SOUSA, 2012, p. 115.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

Outro ponto de discordância entre nossos trabalhos é em relação ao pacto, o qual Giulliano afirma ser uma das principais práticas nas quais as mulheres estiveram envolvidas.<sup>25</sup> Todavia, como pudemos observar no Quadro 11, as mulheres estiveram implicadas em apenas 17% dos casos; ou seja, na minoria esmagadora. Pode ser que, entre as devassas, de fato, as mulheres apareçam em maior incidência em relação a essa categoria, mas não podemos negar que os novos números, ora apresentados para a Inquisição, redimensionam a questão, sobretudo pelo fato de o autor apresentar essa nuance justamente tendo como ponto de partida as denúncias que pôde analisar dos Cadernos do Promotor. Nas demais categorias, porém, nossas conclusões muito se aproximam, em especial nos casos de Calundu, nos quais observamos, assim como o autor, predominância feminina, bem como nas Curas, que, da mesma forma que o autor, verificamos maior incidência masculina, indo de encontro com o que aponta Laura de Mello e Souza quanto à maior incidência de curandeiros homens tanto na metrópole quanto na colônia portuguesa.<sup>26</sup>

Como já pudemos apontar, havia uma relação entre a prática da cura e a da adivinhação. Os feiticeiros, chamados para adivinhar as moléstias, eram, não raro, os mesmos que realizavam as curas mediante a amplitude de práticas já relacionadas no capítulo 2. Essas categorias estão marcadas por maioria masculina. O que não quer dizer que as mulheres também não curassem, já que são maioria na categoria do calundu, prática em que também estiveram associadas às curas. As mulheres ainda aparecem relacionadas como especialistas em administração de posses, extraídos de pássaros, plantas, ossos e cabelos, sempre secos em fogo. Contudo, é difícil estabelecermos a relação entre os sexos e as especificidades das práticas.

Os números relativos ao presente trabalho têm, do ponto de vista de contribuição historiográfica, a característica de redimensionar algumas das conclusões que até o momento puderam ser traçadas acerca do conhecimento dos feiticeiros negros a partir da inclusão dos novos dados da Documentação Dispersa em conjunto com os Cadernos do Promotor para todo o período da ação inquisitorial nas Minas Gerais. Não temos a pretensão de esgotar os números, já que as fontes inquisitoriais não param de surpreender os pesquisadores, revelando a cada momento novos dados sobre sua atuação na colônia.

Quanto ao estado civil dos denunciados de cor, poucas são as denúncias que trazem essa informação. O índice que ainda possui maior incidência, mas que em relação ao total de

---

<sup>25</sup> SOUSA, 2012, p. 115

<sup>26</sup> SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a terra de Santa Cruz**: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 222.



denúncias é quase irrelevante, é a categoria dos casados, representando apenas 8% do total de denúncias, como podemos observar no Quadro 12. Essa ausência pode estar associada, como aponta Giulliano Glória de Souza, à disseminação de práticas de amancebamento e concubinato, que, muitas vezes, eram assumidas como verdadeiras relações familiares duradouras. Se realmente era comum que pessoas de cor não se unissem formalmente perante a Igreja, pouco fazia diferença fornecer essa informação ao se tratar de negros.<sup>27</sup> Ainda em relação à ausência dessa informação, podemos, também, estabelecer um diálogo com as ideias de Libby quando este aponta a ineficiência do clero e da população em geral, baseada em um preconceito racial, em se atentar para essas questões.<sup>28</sup> Podemos conjecturar que, talvez, muitos desses negros fossem casados formalmente, mas essa informação, assim, poderia ser encarada como irrelevante. A análise do estado civil dos denunciados de cor não nos permite conclusões mais decisivas.

**Quadro 12 – Estado civil dos denunciados registrados nos Cadernos do Promotor e entre a Documentação Dispersa, 1700-1821**

<b>ESTADO CIVIL</b>	<b>CP</b>	<b>DD</b>	<b>TOTAL</b>
Casado	12	7	19
Viúvo	3	0	3
Solteiro	4	0	4
Amancebado	0	2	2
Sem informação	142	66	208
<b>TOTAL</b>	<b>161</b>	<b>75</b>	<b>236</b>

Fontes: IANTT, IL, Cadernos do Promotor (CP) e Documentação Dispersa (DD) (1700-1821).

### **3.6 Poucos feiticeiros ou muita tolerância?**

Por fim, cabem algumas considerações a respeito de até que ponto as informações constantes na documentação inquisitorial refletem a realidade encontrada nas Minas do

<sup>27</sup> SOUSA, 2012, p. 120.

<sup>28</sup> LIBBY, 2007, p. 418.

setecentos e início do oitocentos com relação à feitiçaria. Ainda mais se levarmos em conta os dados demográficos apontados por Douglas Libby, mesmo que, como aponta o próprio autor, falar em demografia escrava nas Minas do setecentos seja sempre complicado,<sup>29</sup> compreendendo que os números relativos à população das Minas no período transitem sempre no campo das hipóteses e aproximações, tanto em relação aos portugueses quanto aos negros, escravos ou libertos. Claro está que os números referentes à população de cor entre as denúncias contra as práticas mágicas enviadas ao Santo Ofício não podem ser consideradas como fontes para a demografia, assim como o são as séries de inventários, listas de batismos, casamentos e óbitos ou, ainda, os “mapas de população”. Contudo, algumas relações podem ser estabelecidas com esses números demográficos apresentados por autores que se debruçaram sobre essas questões, como é o caso de Libby.

Levando em consideração os dados demográficos da população negra apontados pelo autor para a região mineira durante esse período, a quantidade de denúncias registradas é muito pequena. O que não quer dizer, de maneira alguma, que a campanha do medo ensejada pela Inquisição tenha fracassado. Libby aponta que a média hipotética de escravos para a região mineira em meados do século XVIII era de pelo menos 100.000 e que a da população livre era de aproximadamente 40.000, sendo que, dentro dessa parcela, a maioria era composta por pessoas de cor, e não por brancos.<sup>30</sup> Levando em consideração, também, os dados relativos ao final do século, mais precisamente o ano de 1776, momento quando a diferença entre população livre e cativa já começava a diminuir, ainda que a diferença fosse enorme, Douglas aponta a proporção de 52,2% de negros, 25,7% de “pardos” e meros 22,1% de brancos.<sup>31</sup> Levando em consideração esses dados – ainda que nos pareça que a proporção de brancos para meados do século fosse ainda menor –, e caminhando pelo campo da suposição, estimamos a população de cor, em meados do XVIII, composta por pelo menos 120.000 indivíduos de cor. E observando os dados de Libby para os diversos períodos do século XVIII, supomos que a média da população de cor durante todo o século, principalmente na segunda metade, deve ter sido próxima a esse número. Dessa maneira, os 236 denunciados à Inquisição, lembrando que existem até mesmo mais de uma denúncia contra um mesmo indivíduo, representam apenas 0,23% das pessoas de cor.

Analisando friamente esses números, poderíamos questionar até que ponto as práticas mágicas, de fato, estiveram difundidas nas Minas e como se constituíram em uma forma

---

<sup>29</sup> LIBBY, 2007, p. 407.

<sup>30</sup> RESENDE; SOUSA, 2015, p. 414-416.

<sup>31</sup> LIBBY, 2007, p. 418.

relevante de resistência. Porém, ao fugirmos da frieza dos números, parece-nos que, na realidade, a difusão das práticas mágicas foi bem maior do que a documentação inquisitorial pode indicar. Ao analisar algumas denúncias e processos inquisitoriais, como de Luzia Pinta, Donald Ramos aponta que o fato de muitos desses rituais, em especial os de Luzia, terem sido realizados por muitos anos, mesmo com o conhecimento de muitas pessoas e autoridades, pode indicar que, talvez, para essas autoridades, as questões relativas a esse assunto eram demasiado problemáticas e de difícil solução. O autor afirma que se fazia o mínimo no cumprimento das ordens do Santo Ofício. Não seria, assim, conveniente trazer à luz a realidade dessa cultura popular até o ponto em que não causassem problemas, sendo encarada como tradições da religião.<sup>32</sup> Ademais essa cultura, que teve forte raiz no povo mineiro e nas diversas camadas sociais e raciais, tinha muita força, o que, até certo ponto, “obrigava” as autoridades a aceitarem essa realidade problemática.<sup>33</sup> Donald afirma, ainda, que, além de ser de extrema importância, essa aceitação foi resultado de diversos fatores, dando ao africano posição de relevo. Afinal, seriam os brancos a pedirem ajuda, a pagarem pelos feitiços, deitando-se, assim, aos pés dos negros feiticeiros.<sup>34</sup> Dessa forma, Donald enxerga uma “tolerância” na colônia com o crime de feitiçaria. Ele diz que, mesmo quando no alvorecer do século XVIII o sínodo da Bahia implementou a legislação civil das Ordenações Filipinas colocando a proibição das atividades de curandeiros e feiticeiros na regulamentação das visitas eclesíásticas, a perseguição ficou condicionada à cooperação do povo. Afinal, dependia das denúncias. No entanto, de modo geral, isso não acontecia. Assim, poucas denúncias contra feiticeiros apareciam.<sup>35</sup>

Porém, algumas afirmações de Donald nos parecem problemáticas. A primeira delas quanto à afirmação de que se fazia o mínimo no cumprimento das Ordens do Santo Ofício. O redimensionamento proporcionado pela revisão de fontes da pesquisa de Resende e Sousa nos fornece dados que permitem afirmar que a atuação da Inquisição nas Minas foi bem maior do que até o momento se supunha, colocando em cheque afirmações que colocam em dúvida o “ânimo” dos colonos mineiros em contribuir com a Inquisição. O equívoco de Donald, nesse caso, é compreensível pelo fato de ele não ter tido acesso a esses fundos documentais em suas totalidades. Fato que, talvez, o leve a fazer algumas outras afirmações que merecem também nossa atenção e revisão, como quando afirma que a relação entre brancos e negros na feitiçaria se dava em um único sentido – negro feiticeiro consultado por branco –, o que, novamente, a

---

<sup>32</sup> RAMOS, Donald. A influência africana e acultura popular em Minas Gerais: um comentário sobre a interpretação. In: SILVA, Maria Beatriz N. (Org.). **Brasil: colonização e escravidão**, 2000. p. 148.

<sup>33</sup> *Idem*, p. 154.

<sup>34</sup> *Idem*, p. 149.

<sup>35</sup> *Idem*, p. 155.

revisão de fontes nos permite questionar. Afinal, como demonstramos, não foram poucos os brancos feitiçeiros, havendo até mesmo casos em que negros os consultavam, como nos casos de Isabel de Meneses e de Heitor Cardoso, que vimos tópico 2.3 do capítulo anterior. Assim, ao contrário do que o autor supõe, a feitiçaria não foi campo exclusivamente de cor, ainda que predominantemente, como vimos, tenha sido uma prática marcadamente negra.

Quanto à “tolerância” proposta por Donald Ramos, concordamos que ela exista, sobretudo, quando analisamos a presença de brancos, autoridades e, principalmente, membros do clero envolvidos em rituais e práticas mágicas, porém seus argumentos para atestá-la nos parecem falhos. Ele utiliza uma visitação eclesiástica ocorrida em 1731 nas freguesias de Itatiaia e Nossa Senhora do Pilar, na qual não aparecem denúncias contra feitiçeiros, para atestar a tolerância com o crime de feitiçaria.<sup>36</sup> Todavia, na análise da documentação inquisitorial, para a mesma década da visitação, encontramos 15 denúncias contra feitiçeiros, em um total de 93; ou seja, correspondendo a 16,1%.<sup>37</sup> Assim, parece-nos que a ausência de feitiçeiros na visitação em questão deva-se mais ao acaso que a uma “tolerância” propriamente dita. Ampliando a análise para toda a documentação inquisitorial, podemos questionar ainda mais essa tolerância em relação aos outros crimes, visto que a feitiçaria constitui maioria nos Cadernos do Promotor e aparece como a segunda de maior incidência entre a Documentação Dispersa.<sup>38</sup>

Parece-nos, então, que a tolerância não se restringia apenas ao crime de feitiçaria, mas talvez existisse entre todos os demais. A baixa incidência de denúncias em comparação com as informações demográficas de Douglas Cole Libby sobre a população das Minas pode atestar isso. Se considerarmos a população mineira ao longo do século XVIII estimada em pelo menos 140.000 pessoas, 989 denunciados representariam apenas 0,7% da população.<sup>39</sup> No entanto, não é cabível supor que somente essa baixíssima parcela cometesse crimes da alçada inquisitorial. Ao contrário, devido às informações contidas em diversas denúncias, parece-nos que muitas práticas eram do conhecimento de inúmeras pessoas, mas pouquíssimas delas se preocupavam em relatá-las às autoridades, o que sugere que, talvez, entre a população, não houvesse uma observância tão severa não só contra o crime de feitiçaria, mas contra todos. Exemplo disso aparece na denúncia que analisaremos a seguir. O denunciador lista 18 testemunhas que tinham conhecimento dos fatos “escandalosos” que relata. Entretanto, somente ele se empenha em

---

<sup>36</sup> RAMOS, 2000, p. 155.

<sup>37</sup> RESENDE; SOUSA, 2015, p. 17.

<sup>38</sup> 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. 15-16.

<sup>39</sup> LIBBY, Douglas Cole. As populações escravas das Minas Setecentistas: Um balanço preliminar. In: RESENDE, Maria Efigênia Lage de; VILLALTA, Luiz Carlos (Org.). **As Minas Setecentistas**, 1. Belo Horizonte: Autêntica, Companhia do Tempo, 2007, p. 414-416.

denunciá-los. A título de curiosidade, partindo desses números, se fizermos a relação de 18 pessoas que tinham conhecimento do crime para uma que denunciava, chegamos a uma porcentagem um pouco maior – 4,14% –, mas, ainda assim, um número que nos parece bem inferior ao que de fato ocorria.

Ainda sobre a tolerância da feitiçaria em relação aos demais crimes nas Minas, talvez ela existisse, mas dentro do próprio Tribunal, que processou apenas seis dos feiticeiros negros, arquivando nada mais nada menos que 236 denúncias; isto é, quase a totalidade das que aos inquisidores chegaram, atestando nossa suposição anterior da discrepância entre o que a Inquisição pretendia perseguir e o que de fato causava preocupação entre a população.

### **3.7 Entre o “amor” e o ódio**

Como vimos, inúmeros são os relatos que a documentação inquisitorial fornece acerca das manifestações de resistência negra frente ao escravismo. Dentre elas, chamam a atenção as estratégias, disputas e imbricadas redes de sociabilidade expressas na denúncia de Tomás Pereira de Melo contra a mulata feiticeira Florência de Sousa Portela e alguns outros negros. Essa denúncia fornece uma riqueza de detalhes enorme quanto aos seus denunciados, permitindo, pela sua análise, maior aproximação do universo do qual falamos durante todo o capítulo 2. Por isso, torna-se interessante maior aprofundamento nesse relato, a fim de comprovarmos algumas das possibilidades levantadas anteriormente. A partir dessa denúncia, que, devido ao seu alto grau de detalhamento, permitiu-nos um extenso cruzamento de fontes cartorárias – entre inventários, testamentos, certidões de batismo, casamentos e óbitos –, tornando possível traçar toda uma rede de favorecimentos entre os diversos implicados na narrativa do denunciador.

Entre os acusados na denúncia, chama a atenção a presença do Alferes Domingos Rodrigues Dantas, que, pelos indícios presentes na narrativa de Tomás Pereira de Melo, não é temerário conjecturar que detinha posses que lhe permitiam a constituição de algum poder em torno de si. O denunciador, como veremos a seguir, acusa os vigários de Prados e da Borda do Campo de se recusarem a receber a denúncia, alegando que lhes traria muitos problemas, o mesmo que afirmara o Comissário no Rio de Janeiro. Teriam medo de enfrentar o poder de Domingos? Faria ele parte de um círculo social que lhe garantisse proteção e benefícios? Poderíamos levantar a hipótese de uma rede de cumplicidades, que envolviam as autoridades e os senhores locais em imbricadas teias de favorecimentos e reciprocidades. Além disso,

Domingos Dantas pertencia à irmandade da Venerável Ordem Terceira de Nossa Senhora do Carmo da Vila de São João del-Rei e correspondia rigorosamente com seus anuais.<sup>40</sup> Como sabemos, as irmandades leigas constituíam-se em verdadeiras fraternidades de solidariedade entre os irmãos. Elas eram marca da pureza de sangue ou, pelo menos, do “embranquecimento” da sociedade. Nesse sentido, é paradoxal a informação de que Tomás também pertencia a essa irmandade. Domingos, em seu testamento, não constitui herdeiros naturais. Pediu para ser amortilhado no hábito da mesma ordem da qual fazia parte e deixou todos os seus bens para seu sobrinho Capitão Bernardo Rodrigues Dantas, que assumiu a testamentaria. As disposições consistiam ainda em uma parcela de 3/8 de ouro a cada um de seus três afilhados.<sup>41</sup>

Domingos Rodrigues Dantas aparece ainda como inventariante de Antônio de Sousa Portela, ninguém menos que o ex-proprietário de uma de suas protegidas feiticeiras, como veremos mais adiante. Pela análise dos inventários dos membros de sua família, notamos que pertencia a uma linhagem de proprietários abastados da região da Comarca do Rio das Mortes. Nessa denúncia, como observaremos, é acusado por Tomás de viver amancebado com duas mulatas e de defender a fornicção, sendo, por esse motivo, também enquadrado na heresia da blasfêmia. No entanto, dois anos antes de ser implicado nessa teia de favorecimentos e feitiçarias, Domingos, em uma atitude paradoxal como a de Tomás, aparece denunciando ao Santo Ofício um seu irmão da Venerável Ordem Terceira de Nossa Senhora do Carmo, o Sargento Mor Romão Fagundes do Amaral, por defender que Nossa Senhora não era e nem ficara Virgem após o parto; portanto, também um blasfemo.<sup>42</sup> Dessa forma, percebemos que a documentação inquisitorial permite o cruzamento de trajetórias singulares e revelam a riqueza da cultura mineira no setecentos, partilhada por homens que não se intimidavam em viver suas liberdades em suas possessões e que não hesitavam em acionar os mecanismos das cumplicidades em defesa daquilo que acreditavam, apropriando-se do que lhes fosse possível na defesa dessa mesma liberdade, ou libertinagem, de consciência.

---

<sup>40</sup> Arquivo da Venerável Ordem Terceira de Nossa Senhora do Carmo de São João del-Rei. Livro de receitas e entradas de irmãos. p. 200.

<sup>41</sup> Arquivo Eclesiástico da Paróquia de Nossa Senhora do Pilar, São João del-Rei. Testamento do capitão Domingos Rodrigues Dantas, Livro 06, 1789-1816.

<sup>42</sup> ANTT, IL. Cadernos do promotor. Livro 319, fl. 0277-0287, doc. 115; Romão Fagundes do Amaral, fundador da Vila de Perdões, foi processado pelo Santo Ofício no fim do século XVIII. Era conhecido pela alcunha de “O poeta detrás das Serras” por escrever versos contra os dogmas do catolicismo. Tinha fama de possuir muitos livros proibidos, valendo-se de suas ideias nas discussões, afirmava não haver prelado que conseguisse lhe dissuadir de suas conclusões heréticas. Buscava, em suas leituras, as respostas para as questões que os clérigos não respondiam do púlpito. Caso singular, o qual deixa transparecer os anseios, a dinâmica e os conflitos de sua diversificada sociedade. Para mais informações, ver SOUSA, Rafael José de. **O poeta detrás da Serra: As ideias dissidentes de Romão Fagundes do Amaral.** 2013. Monografia (Bacharelado em história)-Universidade Federal de São João del-Rei, São João del-Rei, 2013.

Além disso, na denúncia, Tomás narra o ocorrido há alguns anos, envolvendo dois escravos de Antônio de Sousa Portela, os irmãos Florência e Simão de Sousa Portela, ambos com o mesmo sobrenome de seu senhor, prática recorrente no ato da crisma ou batismo obrigatório de cativos no período colonial ou mesmo ainda no instante da alforria.<sup>43</sup> A mulata Florência foi acusada de enterrar na porta do Alferes Domingos Rodrigues Dantas, com quem “há bastante tempo já tratava com amizades e confianças”, uma panela de feitiços, prática das mais violentas do período, ensejando mesmo o pacto demoníaco, cujo fim seria o impedimento de seu casamento ajustado em 1753.<sup>44</sup> Para tanto, contou com a ajuda de seu irmão.

As intenções de Florência parecem ter atingido o objetivo desejado, pois cinco anos se passaram sem que o Alferes conseguisse se casar. A sorte de nosso Alferes só observou mudanças quando tomou nota, por intermédio de um de seus escravos, que havia algo enterrado em sua porta. Imediatamente, ordenou que desenterrassem o que lá estava, encontrando “monstruosidades de diabruras”. Indignado com o achado, o Alferes mandou chamar os irmãos e os indagou por que haviam enterrado aquela “porcada” em sua porta. Ouviu de Simão que quem havia feito aquilo era Florência, que, questionada, não só respondeu como ainda ameaçou Domingos com as seguintes palavras: “Vossa Mercê 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 mesmos remédios lhe hei de tirar a vida”.<sup>45</sup>

Talvez por temor das ameaças da feiticeira, por vontade de se casar ou mesmo pela amizade que nutria com a mesma, o Alferes Domingos ordenou que a feiticeira retirasse a panela e foi no mesmo dia encontrar-se com o senhor de Florência, Antônio de Souza Portela, para que lhe passasse carta de alforria. O encontro com Antônio surtiu efeito apesar de a denúncia não explicar quais métodos Domingos utilizou para conseguir a alforria de Florência (dinheiro, amizade, ameaça, etc.): “antes de se pôr o sol, estava a denunciada, de 15 ou 16 anos de idade, alforriada”, prova disso é a carta de alforria de Florência anexada à denúncia.<sup>46</sup> Interessante notarmos que, como consta do inventário *post mortem* de Antônio de Souza Portela, seu inventariante e segundo testamenteiro, como já dissemos, foi justamente o Alferes Domingos Rodrigues Dantas, o que comprovaria a possível amizade e grande relação de confiança entre os dois, o que pode, em alguma medida, ter facilitado o ajuste da alforria de Florência. Tal fato, também, pode expor, em certa medida, uma das motivações que levou

---

<sup>43</sup> VENÂNCIO, Renato Pinto. Cativos do reino: a importação de escravos de Portugal para Minas Gerais colonial. In: SILVA, Maria Beatriz N. (Org.). **Brasil**: colonização e escravidão, 2000. p. 217-218.

<sup>44</sup> ANTT, IL, Caderno do Promotor 130, Livro 319, fl. 115.

<sup>45</sup> *Idem*, fl. 115v.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

Tomás a fazer essa denúncia, implicando, como veremos adiante, principalmente, o alferes. Afinal, como podemos verificar nos registros de batismo da igreja de Nossa Senhora da Conceição dos Prados, Tomás era nada mais nada menos que afilhado de batismo do dito Portela.<sup>47</sup> Ainda mais se levarmos em consideração o fato de que o mesmo Portela, como consta de seu inventário, não deixou herdeiros, o que poderia talvez ter proporcionado um interesse em seus bens, que não eram modestos, por parte de Tomás, que, no entanto, nada recebeu. Interessante, ainda, frisarmos que, coincidência ou não, somente após a feiticeira desenterrar a panela, o que na crença popular anulava sua força negativa sobre o noivo, é que Domingos, cinco anos depois de ter ajustado casamento, conseguiu finalmente se casar.

Prosseguindo a denúncia, Tomás continuou a acusar os irmãos Florência e Simão. Dessa vez, de forma mais séria, pois ambos foram apontados como assassinos, mediante o uso de feitiços, de ninguém mais ninguém menos que seu antigo senhor e padrinho de Tomás, Antônio de Souza Portela. Para atestar essa hipótese, o denunciante citou as aflições do dito Portela, afirmando que, quando ficou muito doente, suspeitou que havia sido vítima de feitiços, indo, então, tratar-se na casa de Manoel João de Oliveira. Quando já se encontrava em melhores condições de saúde, resolveu solicitar que um rapaz fosse à sua casa pedir a denunciada Florência que lhe mandasse uma garrafa de cachaça. Ao que parece, esse pedido foi mais uma armadilha, pois, quando a garrafa chegou, logo trataram de analisar seu conteúdo “para se saber boas obras da dita denunciada”.<sup>48</sup> Jogaram na cachaça uma raiz contra feitiços e uma colher de prata, a qual, ao entrar em contato com a mistura, ficou negra, fornecendo provas às suspeitas que já se tinham de Florência. Assim, quando Antônio Portela morreu, foi notória a desconfiança de que ele havia sido vítima de feitiços e que seus assassinos teriam sido os irmãos Florência e Simão. O sentimento de perda de seu padrinho e a vontade de fazer justiça a seus assassinos podem ser mais algumas das motivações que levaram Tomás a mover essa denúncia. O sentimento de justiça poderia estar ainda mais aflorado pelo fato de que, ao supor, como veremos a seguir, a associação entre Domingos e os feiticeiros, Tomás poderia conjecturar a existência de um verdadeiro complô contra seu padrinho, desvelando uma trama quase literária, em que Domingos, fazendo-se de amigo de Antônio de Souza Portela, poderia ter sido cúmplice de seu assassinato, quem sabe, na cabeça do denunciante, visando aos bens dos quais seria inventariante. Todavia, nesse sentido, estamos restritos ao terreno das hipóteses e o limite imposto pelas fontes não podem nos ajudar.

---

<sup>47</sup> Registro de batismo da Paróquia de Nossa Senhora da Conceição, Prados, Livro 1º, 1727-1739, fl. 4.

<sup>48</sup> ANTT, IL, Caderno do Promotor 130, Livro 319, fl. 115v.



Porém, a acusação de assassinato contra os feiticeiros não ficou restrita ao caso de Antônio Portela. Florência, também, foram acusados de matar por feitiços o marido de sua sobrinha Maria, o pardo Agostinho, por este ter grandes dívidas com a denunciada. Se como propõe Donald Ramos não existem dúvidas de que feiticeiros, curandeiros, e adivinhadores conseguiam lucros com suas práticas,<sup>49</sup> essa informação fornecida por Tomás pode ser um indício de que a mulata cobrava por seus feitiços. No intuito de atestar como a fama de feiticeiros dos irmãos era difundida, o denunciante citou o caso de Salvador Coelho. Ele disse que Salvador, morador na Baçoura [*sic*], resolveu comprar uma casa que havia pertencido a João Teixeira Rodrigues na localidade da Varge, onde moravam os denunciados. Porém, quando sua esposa e sogra souberam da aquisição do imóvel e de sua localização, logo o aconselharam a vendê-lo, pois nenhuma das duas iria morar na “Aldeia das Feiticeiras”. Ou seja, se o referido é verdade, a fama que os denunciados nutriam de feiticeiros era de fato enorme.

Terminadas as acusações a Simão e Florência, o denunciante passou a falar sobre outros três feiticeiros, também ligados a Domingos Rodrigues Dantas. São eles: Izidoro, Catharina Gonçalves e Izabel, essa última mãe dos outros dois, todos forros que ficaram de Francisco Gonçalves. Segundo Tomás, os acusados, por meio de “feitiços e artes diabólicas”, quase mataram a escrava Ivanna de Pedro Ferraz, deixando-a aleijada, surda e cega. Nesse caso, quer nos parecer que os denunciados não tinham problemas pessoais com a pobre escrava, e sim interesse em prejudicar seu senhor, com quem provavelmente tinham diferenças. Então, a forma encontrada para atingi-lo foi causando-lhe prejuízo, atacando uma de suas escravas, propriedade bastante valiosa, o que, segundo o denunciante, “custou muito ao dito senhor”.<sup>50</sup>

Foram acusados, também, de dois assassinatos com o uso de feitiços: o de uma menina de 15 anos, filha de Manoel Francisco Pinheiro, por causa de dívidas que ele tinha com os denunciados, mais um indício de sobrevivência material; e o de um negro de Antônio Marques da Fonseca. A repercussão desses crimes, conforme o denunciante, foi enorme tanto na freguesia quanto fora dela.

Tomás passou, finalmente, a denunciar quem de fato parecia querer atingir, o Alferes Domingos Rodrigues Dantas, relacionando-o a todos os feiticeiros citados anteriormente e acusando-o de protegê-los. De acordo com Tomás, as feiticeiras Catharina e Izabel correram até a casa de Domingos, no episódio da morte da filha de Manoel Francisco Pinheiro, dizendo

---

<sup>49</sup> RAMOS, 2000, p. 152.

<sup>50</sup> ANTT, IL, Caderno do Promotor 130, Livro 319, fl. 116 v.

que a elas pesava muito a morte da menina, justificando que os feitiços não tinham sido destinados para a garota, mas sim para sua irmã mais velha, com quem tinham suas dívidas. Porém, o Alferes as tranquilizou, respondendo: “Vão para casa, comam e durmam e descansem que enquanto eu viver não que eu quero ver quem bole com vocês. Enquanto eu vivo não ão de passar mal, roguem-me a Deus pela vida”.<sup>51</sup>

O Alferes não só tinha amizade com os feiticeiros, como também se valia de suas habilidades. Conforme Tomás, Domingos havia chamado Izidoro, grande adivinhador, em sua casa, para este “lhe dizer por adivinhação as poucas vergonhas das suas escravas, tanto do presente como do futuro”.<sup>52</sup> Disse o denunciante que o mesmo Izidoro foi à casa do Capitão Antônio Gonçalves Poça, provavelmente cunhado de Tomás,<sup>53</sup> e na residência do Tenente Antônio Gonçalves Montes e que em troca de pagamento colocou em suas casas “cismas” na terra. O envolvimento desses dois na denúncia torna-se ainda mais interessante pelo fato de Antônio Gonçalves Poça ter sido um dos avaliadores dos bens de seu padrinho Antônio de Souza Portela,<sup>54</sup> e de o Tenente Antônio Gonçalves Montes ter sido testamentário de sua mãe, Teresa de Sousa Caldas;<sup>55</sup> prova, mais uma vez, dessa complexa rede de relacionamentos e da instrumentalização da denúncia inquisitorial como arma no intuito de prejudicar inimigos. O “parentesco” com Antônio Gonçalves Poça e sua presença, assim como a de Antônio Gonçalves Montes em inventário e testamentos que seriam do interesse de Tomás, permite-nos supor que ambos podem não ter atendido às expectativas que o denunciante nutria em relação à divisão dessas heranças, incentivando-o, assim, a envolvê-los de alguma forma, ainda que em menor medida, nessa denúncia. Como sabemos, a partilha de heranças e o sentimento de injustiça perante elas causam, até os dias de hoje, sérios conflitos e desentendimentos.

Cabe, ainda, destacarmos que, ao relatar as práticas de Izidoro, como em outros momentos da denúncia, Tomás, novamente, chama a atenção para o caráter monetário da prática. Isso atesta, mais uma vez, que, além de fazer o uso de práticas mágicas para atender às suas demandas, os feiticeiros também as usavam como forma de subsistência, visando a melhores condições de vida, como já apontamos no capítulo 2. A preocupação em frisar o

---

<sup>51</sup> ANTT, IL, Caderno do Promotor 130, Livro 319, fl. 117.

<sup>52</sup> *Ibidem*.

<sup>53</sup> Arquivo Eclesiástico da Paróquia de Nossa Senhora do Pilar de São João del-Rei. Registros de Casamentos da Paróquia de Nossa Senhora da Conceição de Prados. Registro de casamento de Maria de Souza do Espírito Santo com o viúvo Antônio Gonçalves Poça, aos 22-11-1744 – Livro número 20, Caixa 06, 1727-1750.

<sup>54</sup> Arquivo histórico do IPHAN de São João del-Rei: Inventários *post mortem* de Antônio de Souza Portela, casado com Luísa Gomes – 1759, caixa 198.

<sup>55</sup> Arquivo Eclesiástico da Paróquia de Nossa Senhora do Pilar de São João del-Rei. Livro de Óbitos da Paróquia de Nossa Senhora da Conceição de Prados. Registro de óbito de Teresa de Souza Caldas – Livro 35, folhas 25 a 27 verso, caixa 09, estante 01.

caráter financeiro das práticas, no entanto, não é exclusividade dessa denúncia. Aparece em diversas outras listadas na documentação pesquisada. Um grande indício de que essa subsistência existia e que poderia fornecer até certo cabedal ao feiticeiro é o fato de a denunciada Florência ter deixado testamento, no qual se pode observar que possuía alguns bens, como uma chácara e até mesmo escravos,<sup>56</sup> como poderemos ver no tópico 3.8.

Tomás, também, acusou o Vigário de Prados de fazer vista grossa sobre os acontecimentos: “O Reverendo vigário bem soube de tudo, mas como é muito amigo dos tais não disse nada”.<sup>57</sup> E pediu que o Tribunal mandasse um sacerdote ou religioso de fora, que não tivesse conhecidos na freguesia, para que pudesse tomar as devidas providências sem constrangimentos ou influências. O que, como dissemos anteriormente, pode ser evidência da grande influência exercida por Domingos na região de Prados, marca de seu círculo de favorecimentos, podendo corroborar, também, a suposição de que na colônia houve certa tolerância com as práticas dissonantes da moral cristã, ainda mais quando temos a informação de que um padre teve conhecimento de tantos escândalos e preferiu não denunciar.

O denunciante passou, então, a direcionar suas acusações unicamente a Domingos Rodrigues Dantas, com quem, como vimos até o momento, parecia ter bastante diferenças, afirmando que este cometia o pecado do sexto mandamento com duas mulatas, uma por nome Teotônia e outra Maria, e que, pelo que se dizia, uma era prima da outra e que ambas eram sobrinhas da sua esposa. Segundo Tomás, Domingos dizia a elas que o que faziam não era pecado, proibindo-se de confessarem, salvo fosse na hora da morte, pois, se elas se confessassem, não haveria padre algum que as absolveria. A recomendação era tão firme que, conforme o denunciante, na quaresma de 1769, uma das mulatas resolveu confessar. O padre, como havia previsto Domingos, não a absolveu e ainda recomendou que ela voltasse com seu senhor, para que ele pudesse absolver ambos. Ao saber disso, a reação de Domingos Rodrigues Dantas não foi das melhores, pois castigou com pancadas a pobre mulata. Afinal, aquilo “não era pecado que se confessasse senão na hora da morte”.<sup>58</sup>

Tomás encerrou sua denúncia da mesma forma que começou, acusando. Ele não conseguiu um único sacerdote que quisesse tomar e remeter a denúncia. Disse que falou com Simão de Vaz, Reverendo Vigário dos Carijós, quem o informou que só recebia ou remetia denúncias quando tinha ordem para isso. Também, tentou fazer a denúncia junto ao Reverendo

---

<sup>56</sup> Arquivo histórico do IPHAN de São João del Rei: Inventário *post mortem* de Florência de Souza Portela, viúva de Manoel de Oliveira Funxal – 1819, caixa 398 e Testamento de Florência de Souza Portela – 1824, caixa 108.

<sup>57</sup> ANTT, IL, Caderno do Promotor 130, Livro 319, fl. 117v.

<sup>58</sup> ANTT, IL, Caderno do Promotor 130, Livro 319, fl. 118.

Vigário da Vara, Sobral, que, alegando estar doente, também se negou a recebê-la.<sup>59</sup> O Reverendo Vigário da Borda do Campo, o Pita,<sup>60</sup> também não quis receber a denúncia. Até ao Rio de Janeiro, Tomás foi para tentar remeter a denúncia, mas, assim como os demais, o Reverendo Cônego Francisco Ferraz não quis recebê-la, dizendo que fazer isso lhe causaria muita dor de cabeça. E como já era de se esperar, ele nem tentou falar com o Reverendo de Prados, pois, como já foi dito, este tinha muita amizade com Domingos Rodrigues Dantas. Nesse sentido, podemos aqui dialogar com a observação de Donald Ramos quando aponta que as autoridades preferiam fazer vista grossa, ignorando, até onde fosse possível, atividades relacionadas à cultura popular e que contradiziam a ortodoxia. Enxergavam esse problema como algo de difícil solução, fazendo, assim, o mínimo para cumprir as ordens do Santo Ofício, até o ponto em que tais práticas não lhes criassem maiores problemas, afetando talvez, nesse caso, suas redes de favorecimentos e cumplicidades.<sup>61</sup> Podemos, então, entender as denúncias como a ponta de um *iceberg* que imergia os delitos em águas muito mais profundas.

A denúncia feita por Tomás contra Domingos Rodrigues Dantas e os demais implicados traz a dúvida sobre os reais motivos de tal feito, se por vingança a alguma querela anterior entre ele e o principal denunciado, como alguns indícios deixam a entender, ou se simplesmente buscava limpar sua consciência perante Deus do que ele sabia e precisava denunciar. É bem sabido que a Inquisição e a imposição por parte da Igreja de uma ortodoxia católica, com seu discurso, criavam no imaginário popular a condição de deslealdade para com Deus, caso não relatasse algum assunto de desvio de fé que tivesse nota, transformando toda a população em possíveis desviantes da fé e considerando que a omissão presumia um desvio em si.<sup>62</sup> A Inquisição criou uma horda de denunciadores, verdadeiros espões da Igreja, deteriorando o tecido social e transformando simples conflitos entre vizinhos em assuntos de fé. Em situações em que havia querela, a denúncia poderia servir como vingança a quem se queria prejudicar, visto que aquele que caía nas malhas inquisitoriais, dificilmente, saía ileso; no entanto, sempre estigmatizado.

---

<sup>59</sup> Aldair Carlos Rodrigues estuda a trajetória e a ação de Sobral e Souza. Para mais informações, ver RODRIGUES, Aldair Carlos. A Inquisição na Comarca do Rio das Mortes: os agentes. In: FURTADO, Júnia Ferreira; RESENDE, Maria Leônia Chaves de. **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. 105-128.

<sup>60</sup> Trata-se de Feliciano Pita de Castro, vigário da vara da Borda do Campo, que foi, alguns anos mais tarde, nomeado Comissário do Santo Ofício.

<sup>61</sup> RAMOS, 2000, p. 148.

<sup>62</sup> SILVEIRA, Patrícia Ferreira dos Santos Silveira. **Excomunhão e economia da salvação: Queixas, querelas e denúncias no tribunal eclesiástico de Minas Gerais no século XVIII**. São Paulo: Alameda, 2015. (no prelo). p. 27.

O estudo e a contextualização do caso dos implicados na denúncia contra Domingos Rodrigues Dantas, Florência e Simão Portela e os demais acusados, mesmo sendo um caso específico, demonstram como pensavam as pessoas de seu entorno e trazem à luz os conflitos inerentes da condição colonial e do sistema escravista, bem como as possibilidades da utilização de práticas da religiosidade popular como mecanismo de sobrevivência entre as turbulências dessa sociedade. É bem sabido, pela historiografia corrente, que magia, feitiçaria e pacto demoníaco eram mecanismos de enfrentamento às mazelas e desassossegos cotidianos. O caso de Florência, Domingos e seus conflitos presentes na narrativa da denúncia mostram o “imaginário” não só de seu contexto social, mas também da macrocontextualização da sociedade colonial.

### **3.8 Florência, “as boas obras da dita” “porca feitiçeira”**

O arraial de Prados, termo da Vila de São José, Comarca do Rio das Mortes, em meados do século XVIII, estava inserido na região de mineração, que também era rica em fazendas de produção de gênero de subsistência e, portanto, possuía grande população de cativos, com potenciais desencadeamentos de conflitos não só com seus senhores, mas entre a própria população.

Ainda de acordo com Laura de Mello e Souza, Minas Gerais era a grande campeã colonial dos conflitos entre senhores e escravos, e a feitiçaria, além de propiciar uma possibilidade de enfrentamento dos escravos frente às opressões senhoriais, também podia, em certa medida, justificar e legitimar a violência dos senhores contra escravos ou até servir de mecanismo de coerção entre os cativos.<sup>63</sup> Alguns escravos, ou pessoas que se valiam de feitiçarias, voltavam-se contra a propriedade dos senhores, prejudicando seus escravos, causando-lhes morte ou defeitos, que os impediam de trabalhar. Como no ataque promovido por Catarina, Izidoro e Izabel à escrava Ivanna de Pedro Ferraz, o que, segundo Tomás, causou-lhe grande prejuízo material. Esse era o universo no qual esteve inserida a nossa personagem principal.

A mulata Florência, valendo-se do uso da panela de feitiços e da ameaça de encetar mais malefícios, conseguiu para si a tão desejada liberdade, além da constante proteção por parte de Domingos Rodrigues Dantas, que talvez tivesse medo de ser embruxado, ou pela amizade que nutriam, ou até mesmo por conveniência de ter uma feitiçeira em dívida de gratidão, podendo

---

<sup>63</sup> SOUZA, 2009, p. 99-100.

se valer de suas práticas. A panela de feitiços enterrada em sua porta, que por coincidência ou por verdadeira ação sobrenatural atrasou seu casamento, pode ter causado a crença no poder das práticas realizadas por Florência e seu irmão. Segundo Laura de Mello e Souza, malefícios enterrados podiam destinar-se a múltiplos fins, sendo procedimento comum na colônia e considerado dos mais virulentos, podendo mesmo realizar-se unicamente com a participação do demônio.<sup>64</sup> E o fato de a mulata Florência ter alcançado êxito em uma prática dessas só reforçava sua posição como feiticeira poderosa. Dessa forma, a ameaça feita por qualquer um dos dois poderia representar risco iminente, assim como para qualquer um que possuísse a fama de feiticeiro. A crença na prática, como bem demonstra Claude Levi Strauss, acarretava mais eficácia que a própria prática em si.<sup>65</sup>

A cumplicidade e a amizade entre Florência e Domingos Rodrigues Dantas não ficaram ausentes no fim de sua vida. Ao fazer seu testamento, 40 anos depois de ser denunciada, em 1814, declarou como um de seus testamenteiros um tal de João Rodrigues Dantas, que, pelo sobrenome, provavelmente, possuía algum grau parentesco com seu velho amigo, já falecido, Domingos Rodrigues Dantas. É provável até que parte de seu cabedal tenha sido proporcionado por essa amizade. No entanto, claro está que também tenha procedência em seus feitiços.

Florência possuía sete escravos: cinco mulheres, as quais já havia libertado no momento de seu testamento, e dois homens – cada um no valor de 38\$400 –, os quais quartou pelo valor de 32 libras pelo tempo de dois anos, incumbindo seu testamenteiro que, após isso, lhes passasse carta de liberdade. A quantidade de escravos que Florência possuía, apesar de aparecer dentro da média por posse apontada por Douglas Libby, chama a atenção por se tratar de uma ex-escrava.<sup>66</sup> Porém, não foi incomum na colônia, como apontam Douglas Libby e Carlos Magno, ex-escravos possuírem cativos. Segundo Magno, para o forro, uma das formas de se distanciar de seu passado escravo era se tornando proprietário.<sup>67</sup> Nesse sentido, Douglas Libby aponta que a propriedade de escravos esteve dispersa por amplos segmentos da população livre e forra, sendo que no Serro do Frio, em 1738, e em Congonhas do Sabará, em 1771, ex-escravos representavam 22,2% e 21,7%, respectivamente, dos donos de cativos. Já em São José, região em que vivia Florência, mais de 1/3 de todos os senhores de escravos eram compostos por

---

<sup>64</sup> SOUZA, 2009, p. 231.

<sup>65</sup> LÉVI-STRAUSS, Claude. O feiticeiro e sua magia. In: \_\_\_\_\_. **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975. p. 193-213.

<sup>66</sup> Nesse sentido, Douglas Cole Libby aponta em suas pesquisas para uma média relativa, registrada em 1795 no termo da Vila de São José, de 6,1 escravos por senhor. Ver LIBBY, 2007, p. 433.

<sup>67</sup> GUIMARÃES, Carlos Magno. Escravidão e quilombos nas Minas Gerais do século XVIII. In: RESENDE, Maria Efigênia Lage de; VILLALTA, Luiz Carlos (Org.). **As Minas Setecentistas**, 1. Belo Horizonte: Autêntica, Companhia do Tempo, 2007, p. 449.

indivíduos de cor e os escravos alforriados somavam 26,8% dos proprietários de cativos no termo dessa Vila, o que comprovaria, de acordo com o autor, a complexa concretização do escravismo nas Minas como organização social.<sup>68</sup> Isso demonstra o sucesso das pequenas elites brancas no intuito de conseguir a cumplicidade de seus subordinados na perpetuação do sistema escravista.<sup>69</sup> Nessa perspectiva, podemos destacar que Florência de Sousa Portela, com suas feitiçarias, resistiu à escravidão, mas não buscou romper com o escravismo, tornando-se, após a alforria, ela mesma uma senhora de escravos.

O fato de libertar apenas suas escravas também é sugestivo ainda mais se levarmos em consideração o fato de que também deixou para elas sua chácara com casinhas de telha e seus pertences avaliadas em 25\$000 réis. Ao observarmos a descrição da chácara de Florência, composta por várias casinhas, e, segundo o testamento, situada na localidade da Varge, subúrbios de Prados, podemos conjecturar se tratar da “Aldeia das Feiticeiras” citada por Tomás ao relatar a compra frustrada de algumas casas na mesma localidade por Salvador Coelho. Podemos, talvez, traçar, nesse ponto, uma certa cumplicidade de gênero, ou até mesmo a manutenção da tal “aldeia” por suas escravas. Não é de duvidarmos que, ainda que no campo das possibilidades, essas escravas fossem suas discípulas e que a aldeia configurasse um espaço para a realização de seus feitiços. Afinal, a pecha de “Aldeia das feiticeiras” sugere que, de fato, ali ocorriam práticas relacionadas à magia popular, que poderiam causar espanto.

O monte mor de Florência não representa um valor muito alto, perfazendo a soma de 107\$220. Todavia, devemos lembrar que, desse valor, já estão subtraídas as escravas que a mesma libertou antes de seu falecimento. Levando em consideração as informações do testamento, o qual indica que todas possuíam mais de 25 anos, podemos supor, a partir de outros inventários analisados para o período, uma média de valor para cada uma em 150\$000 réis, o que, somado ao monte mor, totalizaria a quantia de 857\$220 réis; ou seja, um valor considerável para uma mulher, ex-cativa e feiticeira.

A pouca aparição de seu marido Manoel de Oliveira Funxal, o qual não possui testamento nem mesmo inventário, pode sugerir que, no caso de Florência, uma mulher que parece sempre ter estado à frente de seu tempo, houvesse uma inversão dos papéis e fosse ela a responsável por “guiar” esse casamento. A amizade entre Florência e Domingos, ainda que a descrição seja genérica, pode indicar, talvez, que a relação entre eles fosse mais que de amigos. Se esse for o caso, Manoel poderia assumir, quem sabe, o papel de marido apenas perante a

---

<sup>68</sup> Ver, também, BRÜGGER, Silvia M. J. **Minas Patriarcal**. Família e Sociedade (São João del Rei – séculos XVIII e XIX). São Paulo: Annablume, 2007.

<sup>69</sup> LIBBY, 2007, p. 434-435.

sociedade. Porém, essas são apenas suposições que jamais, devido aos limites que as fontes nos impõem, serão esclarecidas.

A mulata Florência, desde sua infância, parece ter assumido os destinos de sua vida. Tanto que, aos 15 anos, angariava benefícios para si por meio de seus conhecimentos mágicos, já reconhecidos publicamente nesse período. Da mesma forma que não aceitou a sujeição ao escravismo, também não se rebaixou ao universo masculino e soube impor sua vontade. Prova é que, no episódio da panela, assumiu a responsabilidade da prática, sendo Simão um mero coadjuvante. Dessa forma, pressionou Domingos Dantas, com “quem tinha suas amizades”, para que lhe conseguisse sua liberdade, assumindo o risco de ameaçar alguém que até os padres não quiseram enfrentar recolhendo a denúncia. Florência enfrentou, por meio da feitiçaria, sua condição de escrava, rompendo com o escravismo, sem, contudo, romper com o sistema. Tornou-se, ela própria, após a alforria, uma senhora, paramentada em suas capas de baeta azul, vivendo “confortavelmente” em suas posses, com seu plantel próprio de cativos. Rompeu, também, em certa medida, com a submissão da mulher tanto em seu casamento como em seu enfrentamento a um senhor como o Alferes Domingos Rodrigues Dantas. Morreu já em avançada idade, como podemos perceber em seu testamento, e nada lhe impediu de levar sua vida, em sua liberdade, sem que voltasse a ser submetida a qualquer tipo de submissão cativa.

O caso da mulata Florência é elucidativo do ponto de vista que, muito mais que apresentar um simples caso de feitiçaria, ilustra uma série de elementos que se caracterizam como forma de resistência, adaptação e circularidades culturais. Sendo assim, não seria estranho o fato de Florência ter conquistado sua liberdade, assim como a proteção oferecida por Domingos aos feiticeiros. Tramas e cumplicidades se cruzavam na sociedade colonial e a sobrevivência, muitas vezes, era colocada em primeiro plano em detrimento da ortodoxia religiosa. Esse relato mostra, também, a manipulação, em alguns casos, da Inquisição como mecanismo de deflagração de conflitos, como nos parece ser a intenção de Tomás. Por fim, aqui estão sintetizadas diversas especificidades do contexto colonial, como a cumplicidade entre senhores e escravos, a inimizade entre escravos e disputas entre “brancos”, a conivência, muitas vezes, do clero às relações e conflitos cotidianos e a magia, como mecanismo de resistência, promoção social, adaptação e subsistência.

### **3.9 Dos raros processos**



Como já salientado, poucos foram os feiticeiros de cor mineiros processados pela Inquisição. Retomando o quadro apresentado no capítulo 2, observamos a existência de apenas seis, sendo que quatro deles são, na verdade, sumários. Dessa forma, somente em dois casos podemos observar o comportamento da Mesa frente aos feiticeiros mineiros, pois só eles possuem sentenças. E o mais curioso ainda é que, como veremos, em um deles, o de Luzia Soares, a Mesa parece “entender” as motivações que levaram a processada a se valer de seu conhecimento mágico. Assim, até onde as fontes apontam, apenas uma feiticeira mineira, a já conhecida Luzia Pinta, foi de fato punida pela Inquisição por ter realizado práticas mágicas.<sup>70</sup> Dessa forma, ainda que a análise pormenorizada dessa documentação não seja o foco central deste trabalho, vale a pena debruçarmos sobre esses escassos processos, na tentativa, ainda que diminuta, de observarmos a forma como o Tribunal tratou os feiticeiros originários das Minas Gerais.

**Quadro 13 – Processos contra feiticeiros, 1700-1802**

<b>PROCESSOS CONTRA FEITICEIROS</b>				
<b>NOME</b>	<b>ESTATUTO</b>	<b>DELITO</b>	<b>MORADIA</b>	<b>DATA</b>
Inácia dos Santos	Preta forra	Feitiçaria geral (matou vários negros)	Nossa Senhora do Rio das Pedras	1732
Jacinto	Escravo	Patuá	Sabará	1772

<sup>70</sup> Para mais informações sobre Luzia Pinta ver: MOTT, Luiz. **O calundu-Angola de Luzia Pinta**: Sabará, 1739. Revista do Instituto de Arte e Cultura, Ouro Preto, n. 1, p. 73-82, dez. 1994; SOUZA, Laura de Mello e. **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.

Luzia da Silva Soares	Escrava	Pacto com o demônio	Nossa Senhora da Conceição em Ribeirão do Carmo	1745
Luzia Pinta	Preta forra	Calundu	Capela de Nossa Senhora da Soledade	1744
Pedro Teixeira	-	Adivinhação	Arraial de São Sebastião, termo de Mariana	1791
Rita	-	Adivinhação e cura	Lugar do Roberto, aplicação de Santa Ana dos Ferros	1799

Fontes: IANTT, IL, Processos (1700 – 1802).

Luzia da Silva Soares, natural de Pernambuco, vivia nas Minas, mais precisamente no Arraial de Nossa Senhora da Conceição em Ribeirão do Carmo, onde era escrava de Domingos de Carvalho, o qual, pelo que indica o processo, não a tratava de forma gentil; ao contrário, parece ter sido um senhor bastante cruel. Foi denunciada ao Santo Ofício por realizar muitas práticas e superstições diabólicas com violenta presunção de pacto. Acabou, por essas acusações, presa em 1742 e enviada aos cárceres do Santo Ofício. A despeito de em que consistiam essas práticas – visto que nossa intenção quanto à análise desse processo e dos demais é para uma pesquisa futura, na qual pretendemos mergulhar a fundo nessas informações –, o interessante a frisarmos, neste momento, quanto ao processo de Luzia Soares, é sua sentença e os motivos que a levaram a realizar seus feitiços.<sup>71</sup>

Luzia, devido ao excesso de castigos a que era submetida por seus senhores, justificou-se perante a Mesa ter adotado o pacto e os conhecimentos mágicos para se livrar, justamente, de sua terrível condição, marcada por episódios de tortura bastante intensos, fato que, pela sentença, podemos afirmar, ter sido atestado por muitas das testemunhas; paradoxalmente, algumas das quais foram responsáveis pelas torturas. Tanta crueldade, ironicamente, parece ter “abalado” os inquisidores, que, surpreendentemente, decidiram por absolvê-la dos crimes de que era acusada. Compreenderam que Luzia, apesar de ré confessa, só havia realizado os pactos, a fim de evitar os castigos rigorosos aos quais era submetida.

O caso se tornou ainda mais fantástico quando os inquisidores, talvez procurando uma brecha para libertá-la, realizaram uma segunda inquirição para melhor averiguação do que tinha

<sup>71</sup> ANTT, IL, Processos nº 11163, m0010 a m0146.

dito a processada e as testemunhas. Parece que nessa reinquirição buscava-se que Luzia negasse o que havia confessado, o que faria com que libertá-la fosse mais fácil. No entanto, devido à presença do Padre José de Andrade de Moraes – quem havia a conduzido até os cárceres, sendo o mesmo parente das testemunhas que a castigavam –, a escrava se recusou a negar o que já havia confessado. Afinal, se fosse solta, era certo que seus donos voltariam a submetê-la aos mesmos castigos. Diante da situação, parece que os inquisidores, numa surpreendente atitude “humanitária”, não só terem a libertado do julgo inquisitorial, como também da condição de escrava, colocando-a em liberdade em 20 de maio de 1745, recomendando que ela fosse mandada em paz para onde bem entendesse.

Esse incrível caso, que indubitavelmente merece maior aprofundamento, representa um processo de resistência extremamente complexo, perpetrado por uma negra em busca de melhores condições de sobrevivência. No entanto, a própria instituição reconhece o sentido de resistência nas práticas de Luzia e as atribui a uma fuga desesperada das torturas e castigos que lhe foram aplicados. Esse reconhecimento torna-se ainda mais latente por ter vindo justamente de uma instituição de repressão do porte da Inquisição. Luzia buscou o conforto no diabo quando todas as vias possíveis já estavam esgotadas e, por fim, acabou preferindo o jugo da Inquisição a voltar aos domínios de seus cruéis senhores. Esse pode ter sido, pelo menos até onde se conhece, um dos poucos casos em que a Inquisição reconheceu uma injustiça e agiu no sentido de sua reparação. A magia e o pacto assumiram posição secundária, e o desespero de Luzia tornou-se, então, o foco da sentença. Esse caso constitui-se em 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. A Inquisição, também, buscava a cristianização dos súditos do Império, e a absolvição de Luzia, mostra que suas motivações não se pautavam apenas na perseguição apesar de ela ter sido quase uma constante.

Ainda sobre o baixo índice de processos, podemos, retomando a análise que fizemos sobre a tolerância no tópico 3.6, perceber que ela pode ser ainda mais atestada diante da informação de que apenas duas pessoas de cor foram presas pelo crime de feitiçaria e somente uma condenada. Dessa maneira, temos o seguinte panorama: 236 denúncias arquivadas e seis processos. No entanto, quatro desses processos são apenas sumários; ou seja, somente dois feitiçeiros foram de fato julgados, sendo um condenado e outro absolvido. Ainda que entre os 240 denunciados possam haver alguns casos em que não há sumário, processo ou sentença pelo fato de durante os anos essa documentação ter de alguma forma se perdido, não há motivos para

supormos que as proporções fossem muito diversas das que temos. Assim, dialogando com Donald Ramos, concordamos que, de fato, houve uma tolerância por parte da população, mas com todos os crimes de alçada inquisitorial, e não apenas com o de feitiçaria, como afirma o autor. Ao contrário do que supõe, a tolerância com a feitiçaria parece ter sido muito maior por parte da Mesa do que pela população, a qual, como demonstramos, sempre denunciou bastante esse crime – constituindo maioria entre as 989 denúncias encaminhadas –, corroborando, mais uma vez, nossa conjectura da discrepância entre o que o Tribunal almejava caçar e o que preocupava as pessoas em geral.

### **3.10 O panorama que se constitui**

A apresentação dos dados quantitativos referentes aos feitiçeiros das Minas Gerais nos permitiu visitar algumas conclusões já presentes na historiografia. A inserção da Documentação Dispersa foi a principal responsável por esse redimensionamento, promovendo uma visão privilegiada e, até certo ponto, inédita, das práticas mágicas nas Minas, em especial em fins do século XVIII e início do XIX. Com isso, podemos aproximar a constituição dessa população de cor, que, durante os anos, recorreu aos conhecimentos mágicos para resistir e se adaptar ao sistema escravista, contribuindo, assim, para os debates acerca dessa temática.

Mesmo que uma pequena parcela da população de cor tenha sido implicada nas denúncias remetidas à Inquisição, a pesquisa não fica, em momento algum, posta em causa. Primeiro, porque não parece haver dúvidas de que essas práticas foram amplamente difundidas, vide a propagação de muitas delas até os dias de hoje. A baixa incidência talvez se deva ao alto grau de familiaridade das pessoas com elas, que faziam parte da cultura popular e não pareciam causar alarde entre a população. Assim, podemos conjecturar que as práticas mágicas não eram restritas ao universo das pessoas de cor, mas difundidas por toda a colônia, ainda que tenham sido majoritariamente associadas a eles. Havia, dessa maneira, uma tolerância tanto entre a população quanto entre as autoridades coloniais, que preferiam não causar alarde em torno dessas questões. E, em segundo, porque o grau de detalhamento contido nessa documentação nos permite, até onde é possível, recriar o universo no qual essas práticas ocorriam, como eram realizadas, quais objetos eram utilizados e para qual fim serviam. Enfim, permite-nos uma análise qualitativa que nos insere, de certa maneira, no cotidiano dessas pessoas, aproximando-nos das visões de mundo delas e propiciando maior compreensão dessa cultura que aqui tratamos.

A análise da denúncia contra a mulata Florência e os demais feiticeiros é exemplo dessa aproximação, que, nesse caso, pode ser ainda mais ampliada com o cruzamento de fontes civis. Ao conhecermos de perto a vida dessa ex-escrava, sua relação com o potentado Alferes Domingos Rodrigues Dantas, sua luta pela liberdade, pudemos ver de perto como a relação entre senhor e escravo foi, em muitos momentos, dicotômica, demonstrando o quanto as análises que se pautaram apenas na relação de conflito entre senhores e escravos estiveram equivocadas. Não negamos que as disputas existissem, mas estas não dominavam de maneira universal os campos da sociabilidade. O Alferes Domingos é um exemplo de um senhor que soube, até onde pudemos perceber, jogar com as habilidades de seus amigos de cor, fosse para se impor cercando-se de feiticeiros, fosse para se valer de seus conhecimentos quando consultou Isidoro para saber das poucas vergonhas de seus escravos, e fosse até mesmo para atender às suas vontades sexuais, vide as mulatinhas que mantinha em sua casa. As redes de cumplicidade e compadrio, tão importantes para o período, também nos permitem a aproximação dessas pessoas, dos seus interesses, da sua luta cotidiana, superando, desse modo, a frieza dos números e trazendo até nós relatos instigantes, histórias de vida fantásticas de pessoas que viviam em seu anonimato, pertencentes à gente comum da colônia. Pudemos, por meio do estudo de caso, aproximar Florência e seus amigos das possibilidades e da cultura de seu tempo. E com a rápida análise do caso de Luzia Soares, observamos a inserção da Inquisição como uma instituição de seu tempo.

Dessa forma, buscamos com esta pesquisa contribuir no sentido de devolver a esses indivíduos seus contextos, demonstrando, mediante a resistência pela religiosidade mágico-popular, a postura que assumiam como agentes de suas histórias. Em um sistema desfavorável, encontravam brechas e lutavam por melhores condições de sobrevivência.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Entre as motivações do processo expansionista português, os interesses religiosos sempre estiveram entre as principais. Afinal, não seria estranho observarmos tal característica em uma sociedade em que os projetos de Estado, no mais das vezes, confundiram-se com os religiosos. Dessa forma, como seria de se esperar, a religião assumiu papel central tanto na vida das pessoas quanto nos projetos de Estado. Assim, as manifestações da religiosidade popular constituíram um problema central, com potencial de causar grandes preocupações aos poderes que procuravam basear a ordem do Estado na justificação religiosa. Nesse sentido, não seria cabível que qualquer religiosidade, não condizente com a oficial, tivesse espaço no ambiente colonial, associando-a, na maioria das vezes, ao principal opositor do catolicismo, o diabo.

Dessa maneira, como pudemos ver no capítulo 1, os conquistadores europeus procuraram sempre associar as manifestações religiosas dos povos ameríndios e das populações africanas e afrodescendentes ao demônio, seu velho e conhecido inimigo. A perseguição contra as manifestações de religiosidade extraoficiais, baseada principalmente na ciência demonológica, foi, então, instaurada desde o início da colonização das Américas. Ainda que em Portugal pouco se tenham desenvolvido estudos demonológicos, a questão da feitiçaria nunca foi ignorada. Na tentativa de normatizar e controlar a religiosidade, tanto na metrópole quanto em suas colônias, em 1536, foi instaurado o Moderno Tribunal da Santa Inquisição em Lisboa. Mesmo que não se preocupasse exclusivamente em combater o pacto, as questões referentes a esse delito sempre estiveram presentes entre as denúncias remetidas aos inquisidores, gerando registros que nos permitiram a compreensão de como a população de cor se comportava frente a essa religiosidade e como se valia dela para resistir ao sistema ou amenizar seus efeitos. Além disso, também, observamos que a presença dessas práticas esteve tão disseminada e incrustada entre as pessoas que, mesmo com as modificações incorporadas com o regimento de 1774, a população continuou a denunciá-las até mesmo no século XIX, demonstrando, também, o abismo que há entre a tomada de uma decisão por parte dos poderes oficiais e a assimilação pela população.

Como vimos no capítulo 2, os registros inquisitoriais, também, nos permitiram perceber o quão grande foi a diversidade de manifestações religiosas nas Minas Gerais, atestando a miscigenação de diversos elementos de diferentes culturas, fossem portuguesas, indígenas ou africanas, entre outras, resultando em algumas formas especificamente colonial, como as bolsas de mandinga e o calundu. Prova disso é, como demonstramos, a existência de denúncias contra

brancos, contra padres e até mesmo momentos quando pessoas de cor aparecem como denunciadores e, em algumas situações, seus denunciados eram brancos. Isso atesta que as influências promovidas pelas diversas culturas, que em solo colonial entraram em contato, não foi um processo de cima para baixo, mas ocorreu em todos os sentidos, da mesma forma que a religião oficial influenciou na formulação da religiosidade popular colonial, também sofreu influências desta. Dessa maneira, os registros são testemunhos que revelam episódios de resistência em todos os sentidos, seja ela adaptativa, persuasiva ou enfrentativa, além de refletirem, de forma clara, os processos de circularidade cultural ensejados nas Minas setecentistas. Fica claro que esses indivíduos, sem dúvida, assumiram papel ativo na reconstrução de sua realidade, atestando, mais uma vez, a tese de que os escravos e a população de cor em geral não foram simples passivos frente ao sistema que lhes era imposto. Mesmo que nem toda feitiçaria tenha se constituído em manifestação de resistência, podemos afirmar que foi um, entre os muitos outros, dos mecanismos que serviram a esse fim. Nosso principal objetivo nesse capítulo foi apresentar um mapeamento das denúncias que foram enviadas das Minas Gerais ao Santo Ofício, com o intuito de analisar as estratégias traçadas pelos negros feitiçeiros, na sobrevivência, resistindo em território colonial. Pudemos verificar os fluxos de denúncias, bem como as características e os sentidos atribuídos às diferentes práticas que respondiam a necessidades contextualizadas.

No capítulo 3, apesar de observamos em algumas décadas maior incidência da feitiçaria, as denúncias contra essas práticas marcaram presença durante todo o século XVIII e início do XIX, estando disseminadas por todo o território mineiro, afirmação consolidada com a adição dos números referentes à Documentação Dispersa, que demonstraram o envio de denúncias contra os feitiçeiros negros, até o limiar da instituição, nas duas primeiras décadas do século XIX. Além disso, conseguimos atestar que a magia, de fato, foi majoritariamente praticada por pessoas de cor, principalmente negros; ou seja, pessoas originárias do continente africano. As práticas mágicas representaram, como pudemos notar, estratégias que visavam a melhores condições de sobrevivência e, desse modo, seus praticantes, em sua maioria, foram os escravos, os quais mais sofreram com as condições do sistema colonial brasileiro. No entanto, os forros também a praticaram bastante, o que não é estranho, tendo em vista seu passado escravo.

Conseguimos demonstrar, também, que a feitiçaria foi um dos campos em que as mulheres tiveram mais espaço, sendo, entre os crimes de alçada inquisitorial, aquele em que elas mais aparecem. Ainda que os homens constituíssem maioria, foram acompanhados de perto

por elas. Nessa perspectiva, ainda que não tenha havido uma preocupação em dar números finais ao tema proposto, os dados relativos ao presente trabalho redimensionam, do ponto de vista historiográfico, algumas conclusões a respeito dos feiticeiros negros nas Minas Gerais. Mesmo que as denúncias inquisitoriais representem uma porcentagem baixa se comparada à população mineira no século XVIII, não podemos reduzir sua importância qualitativa. Não parece haver dúvidas de que as práticas mágicas foram disseminadas entre toda a população mineira, fosse ela de cor ou não. Nessa ótica, a análise pormenorizada dessas denúncias fornece detalhes que nos permitem, ao menos supor, como se configurava esse universo, fornecendo detalhes de quais eram essas práticas e de como elas funcionavam. Além disso, a pouca denúncia em um universo como o de Minas Gerais só comprova o quanto essas artes e conhecimentos mágicos eram disseminados e tolerados pela maior parte da população, que em muitos casos não deveriam ver muitos problemas em práticas tão corriqueiras e comuns em suas vidas. Práticas essas que, muitas vezes, se valiam para aliviar algum sofrimento, fosse do corpo, da alma ou mesmo do coração.

Além disso, a denúncia contra Florência de Souza Portella, seu amigo Domingos Rodrigues Dantas, seu irmão Tomas e outros feiticeiros, por meio de extenso cruzamento de fontes, demonstrou o quanto, no cotidiano colonial, as pessoas dos mais diferentes extratos sociais partilhavam de anseios e crenças. Isso mostra que nem sempre a relação senhor e escravo foi marcada pela rivalidade e oposição; ao contrário, sendo em muitos momentos definida pelas relações de cumplicidade, vide a amizade entre Florência e Domingos e a proteção que ele ofereceu aos demais feiticeiros. A análise desse caso também nos permitiu verificar como os negros, em especial Florência, ameaçaram seus senhores com suas práticas, causando-lhes prejuízo, matando membros de suas famílias e até mesmo fazendo chantagens. Mais além, também, observamos as teias de cumplicidade formada entre diferentes membros da sociedade, como Domingos e Antônio de Souza Portella, e a rivalidade entre inimigos, bem como a utilização da máquina inquisitorial para atingir potenciais inimigos. Nesse sentido, um estudo de caso, como o que o buscamos realizar, pode permitir a análise de elementos da cultura em que estiveram inseridos os indivíduos estudados, permitindo a apreensão de detalhes em relação ao exercício de apropriação das práticas e os sentidos construídos e atribuídos naquele instante e quais suas relações com o contexto específico do caso.

Já o processo com o qual trabalhamos, o de Luzia Soares, mostra-nos que, mesmo dentro do sistema escravista, existiam limites, no que diz respeito à violência, que deviam ser respeitados. Além do mais, demonstramos, também, o quanto a Inquisição era composta por



homens de seu tempo, com suas próprias concepções e visões de mundo, e que, em alguns momentos, poderiam agir motivados por concepções mais “humanas”. Indício de como é complicado e delicado o trabalho do historiador, o qual deve sempre se esgueirar entre todos os indicativos na tentativa de evitar, o máximo possível, generalizações e conclusões prontas, tendo em mente que as instituições e as pessoas agiam de acordo com os limites impostos pelo seu tempo, mas que interpretavam e raciocinavam perante eles. A Inquisição aparece, assim, não como um monstro de irracionalidade, mas como uma instituição inserida em uma conjuntura histórica, comandada por homens que agiam não só em consonância com as regras estabelecidas, mas também com os “interesses” ou as situações específicas, mostrando que, em cada caso, as sentenças refletiam essas especificidades.

Nessa perspectiva, pudemos desvendar elementos implícitos, demonstrando o quanto é importante o estudo de casos particulares devido à riqueza de detalhes por eles fornecidos. Dessa forma, procuramos contribuir com os debates acerca da história cultural, forjada pelas diferentes visões de mundo, pelos conflitos e pelas crenças cotidianas, entre outros, demonstrando como pode ser grande a diversidade de pensamentos dentro de um mesmo universo, constituído por diferentes anseios e disputas, bem como por inúmeras preferências.

A população de cor, compulsoriamente inserida na região das Minas Gerais, durante o século XVIII, não aceitou de forma pacífica a situação de opressão sob a qual sempre esteve submetida. Ao contrário disso, resistiu de forma ativa, tanto pelo enfrentamento direto quanto pela adaptação de seus próprios processos históricos, talvez aceitando “um mal menor”. Nesse contexto, a religiosidade mágico-popular mostrou-se como fundamental elemento dessa resistência, sendo bastante utilizada pela população de cor, escravos ou não. Além disso, podemos perceber que não só essa população se utilizava dessa religiosidade e que não era apenas submetida a uma cultura oficial. O que observamos é uma enorme variedade de interesses, nos quais, para além do enfrentamento cultural, fica evidente, em alguns casos, a cumplicidade entre os mais diversos extratos sociais, mostrando o caráter circular da cultura. Nessa sociedade conflituosa, foram sempre necessários muitos ajustes e negociações para que o sistema colonial não entrasse em colapso; logo, a noção de “teatro” e “contra teatro”, proposta por Thompson, aplica-se ao contexto colonial brasileiro, pois a todo momento as diversas “classes” negociaram entre si, cada uma controlando o campo de ação da outra.

Concluir um trabalho significa reconhecer, acima de tudo, a importância do objeto analisado e das fontes consultadas. Nesse sentido, as denúncias encaminhadas das Minas Gerais ao longo de todo o século XVIII e princípios do XIX constituem-se matéria-prima por

excelência para os pesquisadores que pretendam se debruçar sobre os aspectos da cultura forjada na colônia. Nas denúncias, apesar de reconhecidos os limites da própria fonte e os interesses manifestos, encontramos vestígios, mesmo que nas entrelinhas, das representações culturais dispostas no contexto, e, assim, as diferentes apropriações, bem como os anseios, conflitos e disputas que preocupavam os indivíduos nas relações entre si e com a própria realidade. Os arquivos históricos representam, então, o espaço de trabalho para os pesquisadores, em que trocam informações e partilham as experiências de um trabalho sempre muito instigante.

## **FONTES**

*Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), Lisboa, Portugal.*

- **Cadernos do Promotor**

Livro 0281 – manuscrito 0856-0857  
Livro 0284 – manuscrito 0081-0086  
Livro 0284 – manuscrito 0089-0090  
Livro 0295 – manuscrito 0061  
Livro 0295 – manuscrito 0085  
Livro 0296 – manuscrito 0577  
Livro 0296 – manuscrito 0589  
Livro 0296 – manuscrito 0605  
Livro 0296 – manuscrito 0611-0612  
Livro 0296 – manuscrito 0617  
Livro 0296 – manuscrito 0627-0628  
Livro 0296 – manuscrito 0631-0632  
Livro 0296 – manuscrito 0633-0636  
Livro 0297 – manuscrito 0469-0473  
Livro 0298 – manuscrito 0029-0030  
Livro 0298 – manuscrito 0043  
Livro 0298 – manuscrito 0493  
Livro 0299 – manuscrito 0703-0704  
Livro 0300 – manuscrito 0123-0136  
Livro 0301 – manuscrito 0360  
Livro 0302 – manuscrito 0477-0483  
Livro 0302 – manuscrito 0785-0786  
Livro 0304 – manuscrito 0523-0524  
Livro 0305 – manuscrito 0137  
Livro 0305 – manuscrito 0139  
Livro 0305 – manuscrito 0307-0309

Livro 0305 – manuscrito 0441

Livro 0306 – manuscrito 0253-0254

Livro 0306 – manuscrito 0691-0693

Livro 0306 – manuscrito 0703

Livro 0307 – manuscrito 0591-0615

Livro 0307 – manuscrito 0647-0648

Livro 0308 – manuscrito 0370-0371

Livro 0308 – manuscrito 0380-0382

Livro 0309 – manuscrito 0316-0318

Livro 0309 – manuscrito 0530-0531

Livro 0312 – manuscrito 0109

Livro 0312 – manuscrito 0117

Livro 0312 – manuscrito 0483-0484

Livro 0313 – manuscrito 0139-0141

Livro 0313 – manuscrito 0143

Livro 0313 – manuscrito 0145-0146

Livro 0313 – manuscrito 0151-0152

Livro 0313 – manuscrito 0449

Livro 0313 – manuscrito 0461-0462

Livro 0313 – manuscrito 0469-0486

Livro 0313 – manuscrito 0493-0498

Livro 0315 – manuscrito 0125-0132

Livro 0315 – manuscrito 0133-0150

Livro 0315 – manuscrito 0155-0167

Livro 0315 – manuscrito 0575-0598

Livro 0316 – manuscrito 0171-0172

Livro 0316 – manuscrito 0905-0906  
Livro 0317 – manuscrito 0677-0678  
Livro 0318 – manuscrito 0278-279  
Livro 0318 – manuscrito 0282-0283  
Livro 0318 – manuscrito 0298-0299  
Livro 0318 – manuscrito 0524-0557  
Livro 0318 – manuscrito 0564-0566  
Livro 0318 – manuscrito 0720  
Livro 0318 – manuscrito 0892-0893  
Livro 0318 – manuscrito 1250-1251  
Livro 0319 – manuscrito 0141  
Livro 0319 – manuscrito 0143  
Livro 0319 – manuscrito 0277-0287  
Livro 0319 – manuscrito 0735-0736  
Livro 0319 – manuscrito 0809-0810  
Livro 0319 – manuscrito 0819-0820  
Livro 0319 – manuscrito 0821-0822  
Livro 0319 – manuscrito 0841-0843  
Livro 0319 – manuscrito 0845-0847  
Livro 0319 – manuscrito 0849-0850  
Livro 0319 – manuscrito 0851-0854  
Livro 0319 – manuscrito 0865  
Livro 0319 – manuscrito 0867-0868  
Livro 0319 – manuscrito 0869  
Livro 0319 – manuscrito 0969  
Livro 0322 – manuscrito 0127-0132

Livro 0818 – manuscrito 1021-1022

Livro 0818 – manuscrito 1045-1046

- **Documentação Dispersa**

Caixa 1576, Doc. 13551 – manuscrito 0001

Caixa 1578, Doc. 13690 – manuscrito 0035

Caixa 1578, Doc. 13690 – manuscrito 0007

Caixa 1581, Doc. 13932

Caixa 1585, Doc. 14183

Caixa 1588, Doc. 14338

Caixa 1590, Doc. 14472

Caixa 1591, Doc. 14539

Caixa 1591, Doc. 14584 – manuscrito 0031-0033

Caixa 1593, Doc. 14639

Caixa 1594, Doc. 14685

Caixa 1594, Doc. 14721

Caixa 1594, Doc. 14722 – manuscrito 0001

Caixa 1594, Doc. 14723

Caixa 1595, Doc. 14763

Caixa 1595, Doc. 14796

Caixa 1595, Doc. 14800

Caixa 1595, Doc. 14809

Caixa 1595, Doc. 14818

Caixa 1596, Doc. 14903

Caixa 1599, Doc. 14981

Caixa 1604, Doc. 15138

Caixa 1605, Doc. 15200

Caixa 1611, Doc. 15442

Caixa 1611, Doc. 15484 – manuscrito 0001

Caixa 1611, Doc. 15484 – manuscrito 0003 a 5

Caixa 1612, Doc. 15533

Caixa 1616, Doc. 15843

Caixa 1618, Doc. 15987

Caixa 1624, Doc. 16393

Caixa 1628, Doc. 16660

Caixa 1628, Doc. 16698 – manuscrito 0015

Caixa 1629, Doc. 16710

Caixa 1629, Doc. 16711

Caixa 1629, Doc. 16734 – manuscrito 0055 e 0056

Caixa 1629, Doc. 16753

Caixa 1630, Doc. 16807

Caixa 1630, Doc. 16813

Caixa 1630, Doc. 16814

Caixa 1630, Doc. 16829

Caixa 1634, Doc. 16919

Caixa 1640, Doc. 17095

Caixa 1641, Doc. 17219

Caixa 1641, Doc. 17230

Caixa 1644, Doc. 17587

Caixa 1646, Doc. 17736

Caixa 1649, Doc. 17851

Caixa 1650, Doc. 17922

Sem Caixa, Doc. 13496 – manuscrito 0001

- **Processos**

Número 00252 – Processo contra Luzia Pinta.

Número 05630 – Sumário contra Jacinto.

Número 06682 – Sumário contra Pedro Teixeira

Número 11163 – Processo contra Luzia da Silva Soares.

Número 11853 – Sumário contra Rita.

Número 13378 – Sumário contra Inácia dos Santos.

*Arquivo histórico do Instituto Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), São João del-Rei, Minas Gerais.*

- **Inventários *post mortem***

Florência de Souza Portela, viúva de Manoel de Oliveira Funxal – 1819, caixa 398

Antônio de Souza Portela, casado com Luísa Gomes – 1759, caixa 198.

- **Testamento**

Florência de Souza Portela – 1824, caixa 108.

*Arquivo Eclesiástico da Paróquia de Nossa Senhora do Pilar de São João del-Rei, Minas Gerais*

- **Testamento**

Capitão Domingos Rodrigues Dantas, Livro 06, 1789-1816.

- **Registros de batismos da Paróquia de Nossa Senhora da Conceição, Prados, Minas Gerais**

Livro 1º, 1727-1739, fólio 4.

- **Registros de casamentos da Paróquia de Nossa Senhora da Conceição, Prados, Minas Gerais**

Livro número 20, Caixa 06, 1727-1750 – casamento de Maria de Souza do Espírito Santo com o viúvo Antônio Gonçalves Poça, aos 22-11-1744.

- **Óbitos da Paróquia de Nossa Senhora da Conceição, Prados, Minas Gerais**

Livro 35, folhas 25 a 27 verso, caixa 09, estante 01 – Óbito de Teresa de Souza Caldas



*Arquivo da Venerável Ordem Terceira de Nossa Senhora do Carmo de São João del-Rei, Minas Gerais*

Livro de receitas e entradas de irmãos. p. 200.

#### REFERÊNCIAS

ABREU, Capistrano de. **Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça**. Denúncias da Bahia – 1591-1593. São Paulo: Eduardo Prado, 1925.

\_\_\_\_\_. **Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça**. Confissões da Bahia (1591-1592). Rio de Janeiro: F. Briguet, 1935.

ALADRÉN, Gabriel. **Liberdades negras nas paragens do sul**: alforria e inserção social de libertos em Porto Alegre, 1800-1835. 2008. 196 fls. Dissertação (Mestrado)-Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2008.

ALMEIDA, Maria R. Celestino de. **Metamorfoses indígenas**. Identidade e cultura nas aldeias do Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

\_\_\_\_\_. Identidades étnicas e culturais: novas perspectivas para a história indígena. In: ABREU, Martha; SOIHET, Rachel. **Ensino de história**: conceitos, temáticas e metodologia. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2009, p. 27-37.

ANDRADE, Marcos Ferreira de. **Elites regionais e a formação do estado imperial brasileiro**: Minas Gerais – Campanha da Princesa (1799-1850). Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2008.

BETHENCOURT, Francisco. **História das inquisições**: Portugal, Espanha e Itália – séculos XV-XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

BRÜGGER, Silvia M. J. **Minas Patriarcal**. Família e Sociedade (São João del Rei – séculos XVIII e XIX). São Paulo: Annablume, 2007.

CALAINHO, Daniela Buono. Feiticeiros negros no Brasil Colonial. **Revista Nossa História**, Rio de Janeiro: Vera Cruz, n. 18. P. 67-71, 2005.

\_\_\_\_\_. **Agentes da Fé**: Familiares da Inquisição Portuguesa no Brasil Colonial. Bauru: EDUSC, 2006. v. 1. 208 p.

\_\_\_\_\_. **Metrópole das mandingas**: religiosidade negra e Inquisição portuguesa no antigo regime. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.

CHALHOUB, Sidney. **Visões da Liberdade**: uma história das últimas décadas da escravidão na corte. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CHARTIER, R. O mundo como representação e Poderes e limites de representação. In: \_\_\_\_\_. **À beira da falésia**. A história entre certezas e inquietudes. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2002, p. 61-80

FEITLER, Bruno. **Nas malhas da consciência**: Igreja e Inquisição no Brasil. São Paulo: Alameda, 2007.

FIGUEIREDO, Luciano Raposo de Almeida. *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. 110-151.

FRANÇA, Eduardo de Oliveira; SIQUEIRA, Sônia. Segunda visitaçao do Santo Ofício às partes do Brasil pelo inquisidor e visitador licenciado Marcos Teixeira. Livro das Confissões e ratificações da Bahia. **Anais do Museu Paulista**, São Paulo: Universidade de São Paulo, tomo XVII, p. 121-547, 1963.

FRANCO, José Eduardo; ASSUNÇÃO, Paulo de. **As Metamorfoses de um polvo: religião e política nos Regimentos da Inquisição Portuguesa (sécs. XVI-XIX)**. Lisboa: Prefácio, 2004.

FURTADO, Júnia Ferreira; RESENDE, Maria Leônia de. **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.

GARCIA, Rodolfo. Livro das denúncias que se fizeram na visitação do Santo Ofício à cidade do Salvador da Bahia de Todos os Santos do Estado do Brasil, no ano de 1618 – inquisidor e visitador o licenciado Marcos Teixeira. **Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro**, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, tomo XLIX, p. 75-198, 1927.

GINZBURG, Carlo. O inquisidor como antropólogo: uma analogia e as suas implicações. In: \_\_\_\_\_. **A micro-história e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Bertrand, Brasil, 1989.

\_\_\_\_\_. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

GRINBERG, Keila. **Liberata: a lei da ambiguidade**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

GRUZINSKI, Serge. **O pensamento mestiço**. Tradução Roda Freire d’Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

GUIMARÃES, Carlos Magno. Escravidão e quilombos nas Minas Gerais do século XVIII. In: RESENDE, Maria Efigênia Lage de; VILLALTA, Luiz Carlos (Org.). **As Minas Setecentistas, 1**. Belo Horizonte: Autêntica, Companhia do Tempo, 2007. p. 439-454.

JANCSÓ, István. A sedução da liberdade. 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, 1997. p. 388-437.

LE GOFF, Jacques. As mentalidades: uma história ambígua. In: \_\_\_\_\_.; NORA, P. (Org.). **História: novos objetos**. Rio de Janeiro: F. Alves, 1976. p. 68-83.

LEVI, Giovanni. Sobre a micro-história. In: BURKE, Peter (Org.). **Escrita da História**. São Paulo: Unesp, 1992. p. 133-161.

LÉVI-STRAUSS, Claude. O feiticeiro e sua magia. In: \_\_\_\_\_. **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975. p. 193-213.

LIBBY, Douglas Cole. As populações escravas das Minas Setecentistas: Um balanço preliminar. In: RESENDE, Maria Efigênia Lage de; VILLALTA, Luiz Carlos (Org.). **As Minas Setecentistas, 1**. Belo Horizonte: Autêntica, Companhia do Tempo, 2007. p. 407-438.

MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. Sob a tutela do Marquês de Pombal. In: \_\_\_\_\_.; \_\_\_\_\_. **História da Inquisição Portuguesa 1536-1821**. Lisboa: Esfera dos Livros, 2013. p. 333-357.

MATTOS, Yllan de. **A última Inquisição: os meios de ação e funcionamento do Santo Ofício no Grão-Pará pombalino (1750-1774)**. Jundiaí: Paco Editorial, 2012.

MORADO, Maria de Fátima da Silva; DUARTE, Mariane Silva. Matriarcas contra o Estado: Carta de mãe revoltada por ver filhos escravizados ilegalmente mostra a desigualdade brasileira no século XIX. **Revista FBN**, Ano 9, n. 106, p. 90-91, jul. 2014.

MOREIRA, João Antônio D. “**A Aldeia dos Feiticeiros**”: Os conflitos e as cumplicidades entre senhores e escravos em um lugar chamado Prados. 2013. Monografia (Bacharelado em História)-Universidade Federal de São João del-Rei, São João del-Rei, 2013.

MOTT, Luiz. O calundu-Angola de Luzia Pinta: Sabará, 1739. **Revista do Instituto de Arte e Cultura**, Ouro Preto, n. 1, p. 73-82, dez. 1994.

\_\_\_\_\_. O sexo cativo: alternativas eróticas dos africanos e seus descendentes no Brasil escravista. In: \_\_\_\_\_. **O Sexo proibido: virgens, gays e escravos nas garras da Inquisição**. Campinas: Papyrus, 1988.

\_\_\_\_\_. **Rosa Egípcia: Uma Santa Africana no Brasil colonial**. **Revista cadernos ihu ideias**, Ano 3, n. 38, 2005.

NOGUEIRA, André. **A fé no desvio: cultos africanos, demonização e perseguição religiosa – Minas Gerais, século XVIII**. 2004. Dissertação (Mestrado em História)-Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2004.

\_\_\_\_\_. Da trama: práticas mágicas/feiticeira como espelho das relações sociais – Minas Gerais, século XVIII. **Revista de Humanidades**, v. 5, n. 11, jul. /set. 2004. Disponível em: <<http://www.cerescaico.ufrn.br/mneme/pdf/mneme11/105.pdf>>

\_\_\_\_\_. As “doenças de feitiço” e as Minas do século XVIII. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 26., 2011. São Paulo. **Anais...** São Paulo: ANPUH, jul. 2011.

NOVINSKY, Anita. **Inquisição: Prisioneiros do Brasil – Séculos XVI-XIX**. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 2002.

OLIVEIRA, Maria Olindina Andrade de. **Olhares Inquisitoriais na Amazônia Portuguesa: o Tribunal do Santo Ofício e o disciplinamento dos costumes**. 2010. Dissertação (Mestrado em História)-Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2010.

PAIVA, Eduardo França. **Escravidão e universo cultural na Colônia: Minas Gerais, 1716-1789**. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2001.

\_\_\_\_\_. **Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII: estratégias de resistência através dos testamentos**. 3. ed. São Paulo: Annablume, 2009.

PAIVA, José Pedro. **Bruxaria e superstição num país sem “caça às bruxas”**. Lisboa: Notícias, 2002.

PEREIRA, Ana Margarida Santos. A inquisição em Portugal e no Brasil. In: \_\_\_\_\_. **A inquisição no Brasil**. Aspectos da sua atuação nas capitanias do sul de meados do séc. XVI ao início do século XVIII. 2006. Dissertação (Mestrado)-Universidade de Coimbra, Coimbra. 2006.

PINSKY, Carla Bassanezi (Org.). **Fontes históricas**. São Paulo: Contexto, 2011.

\_\_\_\_\_; LUCA, Tânia Regina de (Org.). **O historiador e suas fontes**. São Paulo: Contexto, 2012.

RAMOS, Donald. A influência africana e acultura popular em Minas Gerais: um comentário sobre a interpretação. In: SILVA, Maria Beatriz N. (Org.). **Brasil: colonização e escravidão**, 2000. p. 142-162

REIS, João José. **Negociação e Conflito: A Resistência Negra no Brasil Escravista**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

RESENDE, Maria Leônia Chaves de. Cartografia gentílica: Os índios e a Inquisição na América Portuguesa (século XVIII). In: FURTADO, Júnia Ferreira; RESENDE, Maria Leônia Chaves de. **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. 349-374.

\_\_\_\_\_. 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. **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.

\_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_. “Por temer o Santo Ofício”: as denúncias de Minas Gerais no Tribunal da Inquisição (Século XVIII). **Revista Varia História**, 2015. (no prelo).

RODRIGUES, Aldair Carlos. A Inquisição na Comarca do Rio das Mortes: os agentes. In: FURTADO, Júnia Ferreira; RESENDE, Maria Leônia Chaves de. **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. 105-128.

SANTOS, Georgina Silva dos. A Milícia da Inquisição: Familiares do Santo Ofício no Brasil Colonial. **História, Ciências, Saúde: Manguinhos**, v. 14, n. 2, p. 607-611, abr./jun. 2007.

SCHUWARTZ, Stuart B. **Cada um na sua lei**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

\_\_\_\_\_. A historiografia dos primeiros tempos do Brasil moderno. Tendências e desafios das últimas décadas. **História, questões e debates**, Curitiba: Ed. da UFPR, n.50, jan./jun. 2009. Disponível em: <<http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs/index.php/historia/article/view/15675>>. Acesso em: 13 nov. 2015.

SILVA, Camila Vieira da. Magia e feitiçaria na colônia: a originalidade das Práticas sincréticas. **Revista Historiador**, Ano 4, n. 4, p. 77-86, dez. 2011. Disponível em: <<http://www.historialivre.com/revistahistoriador>>. Acesso em: 23 set. 2015.

SILVEIRA, Patrícia Ferreira dos Santos Silveira. **Excomunhão e economia da salvação: Queixas, querelas e denúncias no tribunal eclesiástico de Minas Gerais no século XVIII.** São Paulo: Alameda, 2015. (no prelo).

SOUSA, Giulliano Glória de. **Negros feiticeiros das Geraes: práticas mágicas e cultos africanos em Minas Gerais, 1748-1800.** 2012. Dissertação (Mestrado em História)-Universidade Federal de São João del-Rei, São João del-Rei, 2012.

SOUSA, Rafael José de. **O poeta detrás da Serra: As ideias dissidentes de Romão Fagundes do Amaral.** 2013. Monografia (Bacharelado em História)-Universidade Federal de São João del-Rei, São João del-Rei, 2013.

SOUZA, Evergton Sales. Catolicismo ilustrado e feitiçaria no mundo português. In: FURTADO, Júnia Ferreira; RESENDE, Maria Leônia Chaves de. **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. 313-331.

SOUZA, Laura de Mello e. **O Inferno Atlântico: Demonologia e Colonização – séculos XVI-XVIII.** São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

\_\_\_\_\_. 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.** Rio de Janeiro: Graal, 2004.

\_\_\_\_\_. **O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial.** São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

THOMPSON, Edward P. **Costumes em comum: Estudos sobre a cultura popular.** 4. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

\_\_\_\_\_. **As peculiaridades dos ingleses e outros artigos.** São Paulo: UNICAMP, 2001.

VAINFAS, Ronaldo. **Santo Ofício da Inquisição de Lisboa: Confissões da Bahia.** São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

\_\_\_\_\_. **Trópico dos Pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

VENÂNCIO, Renato Pinto. Cativos do reino: a importação de escravos de Portugal para Minas Gerais colonial. In: SILVA, Maria Beatriz N. (Org.). **Brasil: colonização e escravidão,** 2000.

\_\_\_\_\_. **Cativos do Reino: a circulação de escravos entre Portugal e Brasil, séculos 18 e 19.** São Paulo: Alameda, 2012.

VILLALTA, Luiz Carlos. O que se fala e o que se lê: língua, instrução e leitura. 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, 1997. p. 331-385.

\_\_\_\_\_. **Reformismo Ilustrado, Censura e Práticas de Leitura: Usos do Livro na América Portuguesa.** 1999. Tese (Doutorado em História)-Universidade de São Paulo, São Paulo, 1999.