

UFRRJ

**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

DISSERTAÇÃO

**“Para o fim de não experimentar rigorosos castigos que lhe dava o dito seu
senhor” – práticas mágico-religiosas e resistência cotidiana à escravidão nas
Minas do século XVIII.**

Yuri de Negreiros Correa

2025



UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

“Para o fim de não experimentar rigorosos castigos que lhe dava o dito seu senhor” – Práticas mágico-religiosas e resistência cotidiana à escravidão nas Minas do século XVIII.

Yuri de Negreiros Correa

Sob a Orientação do Professor

Yllan de Mattos

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em **História**, no Programa de pós-graduação em História (PPHR), Área de Concentração Relações de Poder e Cultura. *O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de financiamento 001*

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) – Finance Code 001

Seropédica, RJ

Outubro de 2025

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

C824p	Correa, Yuri de Negreiros, 2000- Para o fim de não experimentar rigorosos castigos que lhe dava o dito seu senhor - práticas mágico religiosas e resistência cotidiana à escravidão nas Minas do século XVIII / Yuri de Negreiros Correa. - Seropédica, 2025. 138 f. Orientador: Yllan de Mattos. Dissertação(Mestrado). -- Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em História, 2025. 1. Práticas mágico-religiosas. 2. Escravidão. 3. Feitiçaria. 4. Inquisição. 5. Justiça Eclesiástica. I. Mattos, Yllan de , 1981-, orient. II Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Programa de Pós Graduação em História III. Título.
-------	---

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento
de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.



**MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**



TERMO Nº 1012 / 2025 - PPHR (12.28.01.00.00.49)

Nº do Protocolo: 23083.065997/2025-32

Seropédica-RJ, 13 de novembro de 2025.

Nome do(a) discente: YURI DE NEGREIROS CORREA

DISSERTAÇÃO submetida como requisito parcial para obtenção do grau de MESTRE EM HISTÓRIA, no Programa de Pós-Graduação em História - Curso de MESTRADO, área de concentração em Relações de Poder e Cultura.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM : 30 de outubro de 2025

Banca Examinadora:

Dr. LETÍCIA DOS SANTOS FERREIRA, UFF Examinador Externo à Instituição

Dr. GIULLIANO GLORIA DE SOUSA, IFMG Examinador Externo à Instituição

Dra. POLLYANNA GOUVEIA MENDONÇA MUNIZ, UFMA Examinadora Externa à Instituição

Dr. YLLAN DE MATTOS OLIVEIRA, UFRRJ Presidente

(Assinado digitalmente em 13/11/2025 12:40)

YLLAN DE MATTOS OLIVEIRA
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
DeptHRI (12.28.01.00.00.00.86)
Matrícula: 2383316

(Assinado digitalmente em 13/11/2025 16:09)

LETICIA DOS SANTOS FERREIRA
ASSINANTE EXTERNO
CPF: 106.591.477-69

(Assinado digitalmente em 13/11/2025 11:06)

GIULLIANO GLORIA DE SOUSA
ASSINANTE EXTERNO
CPF: 067.341.826-06

(Assinado digitalmente em 20/11/2025 10:27)

POLLYANNA GOUVEIA MENDONÇA MUNIZ
ASSINANTE EXTERNO
CPF: 980.182.303-82

Visualize o documento original em <https://sipac.ufrrj.br/public/documentos/index.jsp> informando seu número: **1012**, ano: **2025**, tipo: **TERMO**, data de emissão: **13/11/2025** e o código de verificação: **d02d84742e**

AGRADECIMENTOS

Durante toda a minha trajetória acadêmica, os agradecimentos figuraram como uma das minhas partes favoritas de todas as dissertações e teses que li. Para além do trabalho historiográfico em si, esse trecho específico do material nos possibilita vislumbrar, mesmo que superficialmente, um pouco da trajetória das pessoas por trás daqueles trabalhos. Mais do que em qualquer outra parte, é aqui que encontramos o ser humano por trás do conteúdo produzido, parte de sua trajetória, suas dificuldades, alegrias, tristezas e afins. Creio que, após o longo processo de escrita desta dissertação, os agradecimentos passaram a ter um sentido ainda mais especial para mim. Dito isto, buscarei, a seguir, expressar um pouco da minha gratidão a todos aqueles que estiveram comigo e me acompanharam durante todo esse período.

Início agradecendo ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (PPHR-UFRRJ) por ter me acolhido, possibilitado a apresentação da minha pesquisa em outro estado e financiado uma missão de pesquisa que me permitiu visitar o Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana, onde consultei fontes imprescindíveis para a produção desta dissertação. Em especial, gostaria de agradecer a Paulo Longarini, secretário do programa, que sempre atendeu gentilmente a todas as minhas demandas.

Agradeço à CAPES pelo financiamento da presente pesquisa, por meio de uma bolsa de mestrado (Processo 88887.827888/2023-00), sem a qual não teria sido possível me manter, durante todo esse período, com dedicação exclusiva à pesquisa.

Agradeço também ao Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana, na figura de seu diretor, Monsenhor Flávio Carneiro Rodrigues, que autorizou meu acesso e pesquisa junto ao referido arquivo. Além disso, meu trabalho não teria sido possível sem a recepção gentil e a imensa colaboração de Luciana Viana, Fabiane Borges e Adelma dos Santos, que me deram todo o suporte necessário em minha breve missão de pesquisa em solo mineiro. Sem a colaboração de vocês, este trabalho não seria possível.

No decorrer deste processo, pude contar com a leitura atenta e os comentários cruciais de Pollyanna Muniz e Giulliano Sousa. A professora Pollyanna, sempre muito gentil, chamou minha atenção para aspectos que foram incorporados a esta pesquisa e que eu jamais havia considerado; indicou a necessidade de verticalização da pesquisa devido ao curto tempo do mestrado, assim como apontou a relação entre Igreja e escravidão. Por sua vez, o professor Giulliano Sousa foi imprescindível nesse processo de verticalização, fornecendo

importantíssimas referências bibliográficas (e sendo ele próprio uma delas, assim como a profa. Pollyana), além de ter gentilmente franqueado o acesso à sua transcrição paleográfica de algumas fontes que aqui foram incorporadas. Eu já disse isso a vocês, mas repito: a pesquisa aqui apresentada não seria a mesma sem a participação de ambos no meu processo de qualificação. Ademais, no momento da defesa desta dissertação, os comentários da professora Letícia Ferreira foram muito importantes, possibilitando a reflexão sobre novas questões a serem desenvolvidas em trabalhos futuros, assim como na revisão de elementos da versão final deste trabalho.

À Yllan de Mattos, que primeiro foi meu professor, depois orientador e agora amigo, sou muito grato por toda a confiança em mim depositada. Nos meus dias mais cinzentos, quando eu já não acreditava mais em mim e desistir parecia cada vez mais o rumo a ser tomado, você sempre me apoiou. Em vez de repreensão e cobrança, sempre me ofereceu um ombro amigo e uma palavra gentil. Ouvir você dizer que estaria comigo, independentemente da decisão que eu tomasse, fez toda a diferença! Mas, mais ainda, foi essencial saber que você acreditava que seria possível, e aqui chegamos. Muito obrigado, de todo o meu coração.

Aos meus pais, Josué e Valmira, sou eternamente grato por todo o amor, carinho e apoio que recebi ao longo de toda a minha vida. Mesmo sem compreenderem bem o que é uma pós-graduação, não houve um dia sequer em que vocês não me apoiaram e se orgulharam do caminho que venho trilhando até aqui. Por acreditarem na educação como caminho para a mudança de vida e para a construção de um futuro melhor, foram irredutíveis na ideia de que, enquanto pudessem me proporcionar as condições necessárias, eu deveria me dedicar exclusivamente a estudar. No fundo, o que sempre buscaram foi que eu tivesse acesso ao que vocês, infelizmente, não tiveram, e, para isso, moveram mundos e fundos. Tenho muita sorte de ser filho de vocês. Amo vocês demais!

Agradeço, ainda, à minha família de modo geral: meus irmãos, tios, tias, avó e primos. Vocês, cada um à sua maneira, fizeram parte dos meus dias, estiveram sempre ao meu lado, e para sempre os carregarei em meu coração. Felizmente, nossa família é muito unida (e, ao mesmo tempo, muito grande); por isso, espero que não se sintam tristes por eu não os citar nominalmente, mas, para que eu pudesse expressar o quão importantes vocês são para mim, creio que isso, por si só, renderia um material do tamanho desta humilde dissertação. Desta forma, expresso aqui publicamente o meu muito obrigado a cada um de vocês.

Como diz Emicida em uma música com participação do grandioso Zeca Pagodinho, “quem tem um amigo tem tudo!”. E eu posso dizer que tenho muitos bons amigos, que, de

maneiras distintas, vivenciaram este período comigo. Posso afirmar que compartilhei com Jorge Pedroza, Rodrigo Simões, Caroline Januário, Julia Braga e Hélio Muguet, companheiros desde a graduação, os desafios e os louros da realização de um mestrado em História. Ainda dos tempos de graduação, contei com o apoio e a amizade de João Victor Dias. Grande parte das minhas noites passei na presença de Fábio, Vení, Jesse, Pedrinho, Bruna e Felipe, que sempre me proporcionaram tempo de qualidade, com conversas, gargalhadas, reality shows de qualidade duvidosa e, acima de tudo, muito afeto e carinho. Gostaria de agradecer também a Vinícius Gomes, grande amigo desde os tempos de ensino fundamental, que, apesar da distância e das questões da vida adulta, nunca deixou de torcer por mim. Amo todos vocês! Vocês são parte de quem eu sou.

Aproveito ainda para falar sobre Vanessa, Dani, Douglas e Thiago, com os quais pude desfrutar da companhia em prazerosas tardes, enquanto jogávamos jogos de tabuleiro. Os momentos que passamos juntos foram como válvulas de escape, ajudando-me a lidar com toda a ansiedade envolvida no processo de produção deste trabalho e proporcionando-me momentos de lazer e descanso.

À Juliane, minha companheira, ninguém além de você vivenciou tão intensamente esses meus últimos anos. Minha confidente de todas as horas, era você quem eu buscava quando não tinha coragem de expor aos outros o que eu estava sentindo, meus medos e minhas fraquezas. Sou eternamente grato por ter tido você ao meu lado ao longo de todo este processo e, mais do que agradecer, sinto que devo me desculpar pelo tanto que fiz você me ouvir falar sobre o trabalho: o que eu deveria ter feito, o que fiz ou o que achava que não conseguiria fazer. Não há nada que eu possa escrever aqui que traduza todo o apoio que você me deu, mas gostaria de encerrar este agradecimento com uma declaração pública. Parafraseando o gigantesco Djavan, gostaria que soubesse que te adoro em tudo, quero mais que tudo, te amar sem limites e, contigo, viver uma grande história.

Por fim, agradeço a você, caro leitor, que até aqui chegou e que, assim como eu, não consegue pular os agradecimentos. O propósito final de qualquer pesquisa é ser alvo de críticas e reflexões. Espero que, de alguma maneira, este trabalho cumpra esse propósito; que lhe seja útil, mas, mais do que tudo, que ele represente apenas o primeiro passo de uma longa jornada.

CERTIDÃO DE ÓBITO

Os ossos de nossos antepassados
colhem as nossas perenes lágrimas
pelos mortos de hoje.

Os olhos de nossos antepassados,
negras estrelas tingidas de sangue,
elevam-se das profundezas do tempo
cuidando de nossa dolorida memória.

A terra está coberta de valas
e a qualquer descuido da vida
a morte é certa.

A bala não erra o alvo, no escuro
um corpo negro bambeia e dança.
A certidão de óbito, os antigos sabem,
veio lavrada desde os negreiros.

Conceição Evaristo

RESUMO

CORREA, Yuri de Negreiros. **“Para o fim de não experimentar rigorosos castigos que lhe dava o dito seu senhor” – Práticas mágico-religiosas e resistência cotidiana à escravidão nas Minas do século XVIII.** 2025. 138p. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de Ciências Humanas e Sociais. Departamento de História. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Seropédica. 2025.

Na documentação produzida tanto pela Inquisição quanto pela Justiça Eclesiástica, não foi incomum a apresentação de negros e negras escravizados como acusados do delito de feitiçaria. Entretanto, em nossa pesquisa, procuramos destacar indivíduos que, por trás das práticas mágico-religiosas que realizaram, e que os levaram a serem acusados de feitiçaria, encontrava-se a busca por proteção contra a violência senhorial. Desse modo, a presente pesquisa tem a intenção de compreender as práticas mágico-religiosas realizadas por escravizados e que, constantemente, foram ideologizadas pela Igreja Católica sob a “pecha” de feitiçaria, como possíveis expoentes de uma resistência cotidiana à escravidão, em igual grau de relevância a outros métodos mais amplamente trabalhados e estabelecidos na historiografia, como fugas individuais ou coletivas, revoltas, abortos, suicídios, entre outros. Essa análise será conduzida, principalmente, por meio da verticalização de nossa investigação nas Minas do século XVIII.

Palavras Chave: Práticas mágico-religiosas; Escravidão; Feitiçaria, Inquisição; Justiça Eclesiástica.

ABSTRACT

CORREA, Yuri de Negreiros. **“In order to avoid the rigorous punishments inflicted upon him by his Master” – Magico-religious practices and quotidian resistance to slavery in 18th-century Minas.** 2025. 138p. Dissertation (Master in History). Instituto de Ciências Humanas e Sociais. Departamento de História. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Seropédica. 2025.

In the documentation produced by both the Inquisition and the Ecclesiastical Justice, it was not uncommon for enslaved black men and women to be presented as accused of witchcraft. However, in our research, we sought to highlight individuals who, behind the magical-religious practices they practiced, which led them to be accused of witchcraft, were seeking protection against the violence of their masters. Thus, this research intends to understand the magical-religious practices performed by enslaved people, which were constantly ideologized by the Catholic Church under the “stigma” of witchcraft, as possible exponents of a daily resistance to slavery, with the same degree of relevance as other methods more discussed and established in historiography, such as individual or collective flight, revolts, abortions, suicides, among others. This analysis will be conducted mainly through the verticalization of our research in 18th-century Minas.

Keywords: Magical-religious practices; Slavery; Witchcraft; Inquisition; Ecclesiastical Justice.

LISTA DE ABREVIACÕES

AEAM – Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana

ANTT – Arquivo Nacional da Torre do Tombo

TSO – Tribunal do Santo Ofício

IL – Inquisição de Lisboa

fl. – Fólio

Ileg. – Ilegível

n. – Número

v. – Verso

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1	Capelas e freguesias instituídas na região das minas (1700-1730).	86
FIGURA 2	Capelas e freguesias. Situação em 1800.	87
FIGURA 3	Dioceses. Situação após 1745 (criação do bispado de Minas Gerais).	90

Sumário

INTRODUÇÃO	15
1 - A DEMONIZAÇÃO DAS PRÁTICAS MÁGICO-RELIGIOSAS.....	22
1.1 - FEITIÇARIA: UM DELITO, TRÊS INSTITUIÇÕES	24
1.1.1 Justiça secular	24
1.1.2 Justiça inquisitorial	25
1.1.3 Justiça eclesiástica	29
1.2 – O MONOPÓLIO DO SAGRADO	34
1.2.1 Os agentes ilegítimos	43
2 – ESCRAVIDÃO E RESISTÊNCIA COTIDIANA	51
2.1 – O ESCRAVIZADO NA HISTORIOGRAFIA BRASILEIRA	58
2.1.1 Gilberto Freyre e Caio Prado Jr.:	59
2.1.2 História Social da Escravidão:	63
2.2 – O ÂMBITO COTIDIANO DO CATIVEIRO.....	66
2.2.1 Um outro olhar para as revoltas:	68
2.3 - O EMPREGO DAS PRÁTICAS MÁGICO-RELIGIOSAS NA PROTEÇÃO CONTRA VIOLÊNCIA SENHORIAL	73
3 – ESCRAVIDÃO NA MINAS SETECENTISTAS	84
3.1 – A VIGILÂNCIA DA FÉ E DA ORTODOXIA NAS MINAS SETECENTISTAS	89
3.1.1 - A presença do Santo Ofício nas Minas	92
3.2 – ESCRAVIDÃO E BUSCA POR MELHORES CONDIÇÕES DE VIDA NAS MINAS SETECENTISTAS	95
3.2.1 Alforria e controle senhorial	97
3.3 - FEITIÇARIA E VIOLÊNCIA SENHORIAL NAS MINAS.....	101
3.4 - OS RISCOS DE SER FEITICEIRO NAS MINAS.....	109
3.4.1 – O castigo físico imoderado e a busca por proteção	125

CONSIDERAÇÕES FINAIS	129
REFERÊNCIAS:	131
Fontes Manuscritas:	131
Fontes Impressas.....	132
Bibliografia:	133

INTRODUÇÃO

A presente pesquisa tem por objetivo compreender as práticas mágico-religiosas realizadas por escravizados, e que, constantemente, foram ideologizadas pela Igreja Católica sobre a “pecha” de feitiçaria, enquanto expoentes de resistência, num mesmo grau de relevância que outros métodos já estabelecidos na historiografia, como fugas individuais ou coletivas, revoltas, abortos, suicídios, entre outros. Com isso, procuraremos apresentar que em meio a uma série de ações desempenhadas por escravizados em busca do exercício de uma resistência que se dava no âmbito cotidiano, e que não necessariamente buscava romper com a escravidão, houve aqueles que tiveram nas práticas mágico-religiosas o meio pelo qual almejavam ativamente influenciar a realidade na qual estavam inseridos, especialmente por meio da busca em evitar, ou ao menos aliviar, os castigos físicos dos quais eram alvos.

Em nossa pesquisa, analisaremos fontes que nos possibilitam pensar acerca da ocorrência da utilização de práticas mágico-religiosas enquanto forma de resistência como não sendo algo único e/ou específico de uma determinada região da América portuguesa, fazendo-se presente até mesmo na própria metrópole, por vezes diretamente influenciada por uma passagem prévia de seus agentes pelo Brasil ou até mesmo pelo contato com indivíduos que por aqui passaram. Contudo, devido à natureza desta pesquisa, que conta com objetivos mais circunscritos, tendo em vista que se trata de uma dissertação de mestrado, não nos seria possível uma análise mais profunda e que englobasse a utilização de práticas mágico-religiosas como meio de proteção recorrente em uma delimitação espacial tão alargada. Dessa forma, por mais que apresentemos superficialmente essa ocorrência espacialmente mais ampla em nosso segundo capítulo, realizaremos uma verticalização de nossa pesquisa em nosso terceiro capítulo, onde apresentamos uma série de indivíduos que em uma mesma região da colônia, as Minas Gerais, se valeram de diferentes “feitiçarias” para se verem livres ou diminuïrem os castigos físicos dos quais eram submetidos ou ameaçados. Há ainda aqueles que foram acusados

de serem feiticeiros mesmo quando, supostamente, nada tinham obrado, paradoxalmente assumindo a fama de feiticeiro com o intuito de cessar esses mesmos castigos físicos.

Um segundo ponto, diretamente relacionado ao anterior, é a justificativa para a abordagem do século XVIII. Mais uma vez, uma delimitação mais abrangente está diretamente relacionada à especificidade das fontes que iremos analisar, uma vez que, cronologicamente, as mesmas não apresentam ocorrências sequenciais, visto que trabalharemos com documentos referentes a diferentes indivíduos que, cada um à sua maneira, foram agentes de sua própria história. Desse modo, não se intenciona estudar todos os anos do século dezoito, procura-se, portanto, assinalar que os processos e denúncias que apresentaremos se encontram dispostos dentro desse período específico. Contudo, destacamos, também, que ao verticalizar nossa pesquisa na região das Minas Gerais, o século XVIII, como veremos, acompanha o *boom* populacional ocorrido na mesma a partir da descoberta do ouro, assim como a implementação da malha eclesiástica nas Minas, processo essencial para a própria produção das fontes que iremos analisar.

Falando propriamente acerca de nossas fontes, valer-nos-emos principalmente de onze denúncias, divididas entre aquelas realizadas na esfera inquisitorial e aquelas realizadas na esfera eclesiástica, além de analisarmos também cinco processos inquisitoriais, nos quais escravizados foram acusados da prática de feitiçaria. Nos documentos que analisaremos, é possível encontrar elementos que sugerem uma ligação entre a suposta justificativa para realização dessas feitiçarias e a tentativa de aliviar as duras condições de vida impostas a esses escravizados, o que pode ser observado na busca por se livrarem de castigos físicos, elemento cotidiano da vida dos indivíduos em questão. Tal documentação encontra-se dividida em dois arquivos.

De modo geral, a documentação produzida pela Inquisição portuguesa pode ser encontrada e acessada virtualmente por meio do *site* do Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT).¹ Um primeiro passo, muito importante para realização de estudos que tenham na Inquisição a origem de suas fontes, é o reconhecimento da pluralidade da documentação produzidas pela mesma. Nesse sentido, Bruno Feitler nos indica que, para além dos processos, existe uma enorme gama de documentos, tais quais os cadernos do promotor, autos de fé, correspondências enviadas e recebidas, ordens do Conselho Geral e outros, que exemplificam

¹ <https://digitalq.arquivos.pt/>

tal pluralidade ao mesmo tempo que representam quase que uma infinidade de fontes a serem utilizadas pelos historiadores.²

A ampla gama de documentos inquisitoriais faz com que se torne possível a realização de pesquisas que se debrucem sobre os mais variados temas, desde os aspectos jurídicos sob os quais tais fontes foram constituídas e legitimadas; passando pelo estudo de elementos relacionados a questões sociais, culturais, entre outras, dos indivíduos presentes em tais fontes; ou até mesmo pelo estudo da própria materialidade da fonte, o papel que a compõe, o tipo de tinta utilizada, marcas de dobraduras ou sujidades. Em outras palavras, devemos reconhecer não só a pluralidade de documentos que compõem o que conhecemos por fontes inquisitoriais, mas também a variedade de usos que podem se dar a elas, atendendo, assim, a pesquisas das mais variadas naturezas.

Contudo, especialmente devido a verticalização da nossa pesquisa na região das Minas Gerais, em nosso terceiro capítulo, é imprescindível destacar a importância do inventário analítico produzido por Maria Leônia Chaves de Resende e Rafael José de Sousa, que mapearam a atuação do Santo Ofício nas Minas. Essa atuação encontra-se dividida entre os fundos documentais: Cadernos do Promotor (CP), Documentação Dispersa (DD) e Processos Inquisitoriais, nos quais constam, respectivamente, 175, 119 e 06 acusados de serem feiticeiros, adivinhadores, realizarem sortilégios, invocarem o demônio ou terem pacto com ele, ou usarem da arte de astrologia judiciária. A partir do sumário produzido pelos historiadores em questão acerca de cada um desses fundos documentais, foi possível realizar um levantamento inicial dos casos, destacando-se aqueles nos quais eram apresentados os indícios que buscávamos nas respectivas fontes, os quais eram confirmados, ou não, a partir da consulta e análise do documento em questão junto ao *site* do ANTT.³

Contudo, a polivalência que as fontes inquisitoriais podem ter para os historiadores não lhes é exclusiva. Uma ampla gama de possibilidades é também encontrada ao se trabalhar com as fontes eclesiásticas, muitas vezes preteridas em detrimento das primeiras.⁴ Por exemplo, a historiadora Pollyanna Muniz parte do estudo de documentos presentes no acervo eclesiástico

² FEITLER, 2014.

³ RESENDE; SOUZA, 2015; Para além dos acusados de feitiçaria, o inventário em questão consta com a catalogação de todos os delitos da alçada inquisitorial e sua ocorrência na região das Minas. Contudo, devido ao interesse de nossa pesquisa, nos atemos apenas aos números referentes a presença dos acusados de feitiçaria.

⁴ Todavia, é importante reconhecer que as fontes inquisitoriais portuguesas são mais facilmente acessadas, sobretudo graças ao esforço de digitalização empreendido pelo Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), que as disponibiliza virtualmente. Por outro lado, os arquivos eclesiásticos, em sua maioria, constituem-se enquanto entidades privadas, muitas vezes sem meios para realizar tal processo de digitalização e, por vezes, com certa restrição à consulta de seus acervos.

do Maranhão, que se encontra dividido entre Câmara Eclesiástica e Auditório Eclesiástico (ou Tribunal Episcopal), configurando, ao todo, cerca de 50 séries documentais, das quais 50% correspondem a processos cíveis e crimes envolvendo leigos e eclesiásticos.⁵ Para além do reconhecimento do funcionamento de um forte aparato punitivo que aos poucos foi se organizando e complexificando no Maranhão da forma que lhe foi possível, Pollyanna Muniz buscou ir além, expondo como os processos cíveis e crimes podem nos apresentar elementos para além do funcionamento das instituições eclesiásticas, suas normas e regras. Assim sendo, a historiadora nos apresenta, por meio da análise de alguns processos cíveis, uma relação entre fontes eclesiásticas e história econômica, expondo que, por meio dos processos referentes a cobranças de dívidas que analisou, foi possível encontrar “detalhes preciosos quanto ao tipo de produto adquirido e a forma de pagamento. É possível acompanhar, por exemplo, as drogas do sertão, os secos e molhados em geral e o tipo de moeda, seja em espécie ou produto.”⁶

Nesse sentido, partiremos de devassas realizadas no Bispado de Mariana, preservadas e mantidas pelo Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana (AEAM), “inestimável acervo documental para o estudo da vida cotidiana das populações mineiras setecentistas”, como meio de expandir nosso leque de fontes para além da análise exclusiva de fontes produzidas em âmbito inquisitorial, especialmente devido ao que Laura de Mello e Souza apontou enquanto modo privilegiado pelo qual as devassas nos possibilitam melhorar nosso conhecimento acerca da sociedade colonial e dos aspectos cotidianos da vida desses indivíduos, elementos caros à nossa pesquisa.⁷

Dessa forma, no que diz respeito à documentação eclesiástica da qual faremos uso em nossa pesquisa, esta refere-se exclusivamente às devassas eclesiásticas realizadas na capitania do ouro, que se encontram sob tutela do AEAM, um arquivo privado, podendo ser consultadas apenas mediante solicitação e aprovação da desta por parte do referido arquivo. Assim sendo, os Anexos contidos na tese de doutorado de Giulliano Sousa se apresentam enquanto excelentes guias para aqueles que desejam melhor conhecer a documentação referente às devassas eclesiásticas sob guarda do AEAM, uma vez que este não conta com a digitalização ou possibilidade de acesso virtual a seu acervo. No anexo 1 da tese em questão, consta um sumário dos livros de devassas eclesiásticas sob tutela do AEAM, sendo apresentado para cada um: o livro; termo (culpa ou testemunho); localidades visitadas; data; visitantes; número de fólios. Por sua vez, o anexo 2 apresenta a relação dos 725 denunciados por práticas mágicas, constando

⁵ MUNIZ, 2014, p. 16.

⁶ MUNIZ, 2014, p.19.

⁷ SOUZA, 1984, p. 65; 68.

o nome do denunciado; cor/qualidade; condição jurídica; origem/etnia; comarca; ano; fonte (indicação do livro e fôlio sob tutela do AEAM no qual tal denunciado é apresentado).⁸

Assim, em nossa busca por evidenciar escravizados que agiram ativamente enquanto autores de suas próprias histórias, por meio de ações que resultaram em acusações de feitiçaria ao resistirem aos castigos físicos que lhes eram impostos, recorreremos a fontes produzidas por ambas as instituições. Deste modo, nos valem da perspectiva apresentada por Pollyanna Muniz e Bruno Feitler acerca da polivalência de tais fontes, mediante ao modo pelo qual o historiador se utiliza delas, podendo ser empregadas no desenvolvimento de pesquisas relacionadas à economia, cotidiano social ou até mesmo à história institucional, por exemplo. Entretanto, algo que ambos os historiadores ressaltam é o cuidado que devemos ter com tais fontes, tendo em vista sua natureza enquanto documentos legais, reconhecendo que não existem textos neutros e, sobretudo, considerando a possibilidade de os discursos dos depoentes terem sido alvos de filtros por parte das autoridades eclesiásticas. Desse modo, ambos os historiadores concordam acerca da necessidade de se adotar um rigor metodológico na produção de pesquisas que partam dos documentos persecutórios produzidos pela Igreja Católica. Assim, o que estamos buscando explicitar é que, por mais que a própria constituição de fontes, tais quais os processos inquisitoriais ou as devassas eclesiásticas, não se dê de forma neutra, onde muito do que se encontra em tais fontes simboliza relações essencialmente hierarquizadas entre inquiridor e inquirido, ainda é possível que busquemos ampliar nosso olhar para tais documentos.

Observar elementos que, dentro do contexto no qual tais fontes foram produzidas, podem ter sido pormenorizados, mas que, diante de um olhar externo do historiador e dentro de um contexto mais amplo de relações, podem significar muito mais para nós do que podem ter significado para os inquisidores ou juízes eclesiásticos em determinado momento, serve-nos de exemplo da possibilidade de pensar as fontes em questão para além da lógica documental pela qual foram constituídas, podendo, então, serem utilizadas em estudos relativos à resistência à escravidão, por exemplo. Como veremos mais adiante neste trabalho, a utilização por um escravizado em Portugal de uma erva que seria proveniente do Brasil e que teria um sentido muito específico para sua utilização, a proteção contra a violência senhorial, além de nos permitir pensar acerca da circulação de saberes entre escravizados, também representa um exemplo de resistência cotidiana tal qual buscaremos apresentar em nossa pesquisa, elementos

⁸ SOUSA, 2023, p. 267-305.

que estão além da lógica de formulação e investigação do próprio processo inquisitorial do qual este indivíduo foi alvo.

Dessa forma, como posto anteriormente, em meio às denúncias e processos que serão apresentados ao longo deste trabalho, o ponto em comum entre tais fontes é a acusação de feitiçaria feita contra escravizados que buscaram, cada um à sua maneira e a partir dos meios de que dispunham, resistir às violências físicas que lhes eram impostas. Ao mesmo tempo, tais fontes nos apresentam como o emprego de saberes que fugissem aos conhecimentos e a ortodoxia religiosa católica eram tratados de forma inferiorizada, sendo até mesmo perseguidos, como poderemos observar. Ao reconhecermos que parte das expressões culturais e/ou religiosas de africanos escravizados e seus descendentes das quais temos acesso hoje estão contidas, por exemplo, em processos inquisitoriais de feitiçaria, onde se exercia uma dupla “hierarquização” entre um inquisidor europeu e cristão e um escravizado africano e “herege”, concluímos então que tais fontes nos chegam em um contexto de perseguição religiosa e de violência onde as práticas culturais africanas já nos são apresentadas de forma demonizada, o que consequentemente fez com que a produção de conhecimento acerca de tais práticas culturais africanas fosse mais facilmente estigmatizada, uma vez que o aparelho repressivo inquisitorial dava legitimidade ao posicionamento do inquisidor.⁹

Entretanto, se tudo que temos acesso simbolizasse apenas o reflexo do olhar Europeu, não haveria sentido em analisarmos tais fontes senão para reforçar a construção de uma história europeia através da repressão e da inferiorização do “outro”. Contudo, o desenvolvimento de novas formas de se relacionar com as fontes e de se produzir historiografia, aliado ao desenvolvimento de novas metodologias e abordagens tornou possível que, mesmo por meio de fontes criadas em um contexto persecutório, se desenvolvessem questões que superassem os problemas referentes à natureza de tais fontes, possibilitando estabelecimento de produções voltadas para o âmbito cultural ou social da vida desses escravizados. Assim sendo, em nosso primeiro capítulo buscaremos abordar acerca da definição de feitiçaria a partir do contido nas *Ordenações Régias, Regimento Inquisitorial de 1640* e das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Em seguida, apontaremos como essa definição, essencialmente pautada em uma visão demonizante, teve as práticas religiosas e culturais empreendidas por africanos e seus descendentes enquanto expressões demoníacas que deveriam ser reprimidas. Por fim, encerramos nosso primeiro capítulo tentando representar essa ação repressiva da Igreja através da perseguição aos curadores ilegais das Minas, o que reforça o processo de monopólio do

⁹ RODRIGUES; MAIA, 2023, p. 112-113.

contato com o sagrado empreendido pela Igreja, uma vez que só os tutelados pela mesma teriam a licença para realizarem curas.

Em nosso segundo capítulo, nosso foco é em estabelecer a ideia do desenvolvimento de uma resistência à escravidão que se dê no âmbito cotidiano e que se valha das práticas mágico-religiosas que aqui iremos abordar. De início, apresenta-se o papel fundamental da Igreja Católica na defesa e legitimação da escravidão, visto que, se não houvesse escravidão, não seria necessário resistir a ela. Em seguida, apontamos os modos pelos quais a historiografia brasileira se relacionou com os estudos acerca da escravidão e do escravizado enquanto agente histórico, que, especialmente a partir dos anos 1980, possibilitaram o reconhecimento do desenvolvimento de estratégias de resistência que não visavam romper diretamente com a escravidão. Encerra-se o capítulo analisando algumas fontes, referentes a distintas regiões, tanto da colônia quanto da metrópole, que nos permitem vislumbrar o recurso às práticas mágico-religiosas enquanto elementos dessa resistência cotidiana à escravidão.

Por fim, nosso terceiro e último capítulo é marcado pela verticalização de nossa pesquisa na região das Minas Gerais. Em primeiro lugar, fez-se necessário discorrer acerca da própria povoação e criação da capitania de Minas Gerais, uma vez que o processo de povoamento desta se deu em paralelo à instauração de uma malha eclesiástica formada principalmente por clérigos regulares, responsáveis por compor os quadros do Santo Ofício nas Minas e por produzir as fontes que analisaremos. Abordamos também, porém brevemente, as especificidades encontradas na escravidão instituída nas Minas, influenciada pelas necessidades produtivas específicas da extração de ouro e pelo grau de desenvolvimento urbano encontrado na capitania mineira, que possibilitou que a compra da própria liberdade figurasse no imaginário de muitos dos cativos que ali se encontravam. Contudo, houve aqueles cujos esforços, dos quais temos notícias apenas por meio das fontes contra eles produzidas, não simbolizavam a busca pela liberdade, mas sim a tentativa de minorar os castigos físicos aos quais eram submetidos.

1 - A DEMONIZAÇÃO DAS PRÁTICAS MÁGICO-RELIGIOSAS

Seja no Brasil, Portugal ou mesmo na África, práticas mágico-religiosas levadas a cabo por africanos, escravizados ou libertos, e também seus descendentes, foram por vezes relacionadas à feitiçaria. Práticas curativas, utilização de amuletos protetores, culto aos ancestrais, realização de rituais coletivos (como os calundus), variados usos e manipulações de ervas e outros elementos, são exemplos de práticas que foram alvos das ações persecutórias da Igreja Católica.

Entretanto, como bem destaca James Sweet, qualquer discussão sobre feitiçaria, em especial quando aplicada ao contexto africano, deve-se ter alguma advertência acerca do significado de tal termo. No contexto Europeu do XVII e XVIII, a feitiçaria era comumente vista como obra do Diabo. Marginalizadas e condenadas como “pecado” ou “idolatria”, práticas africanas levadas a cabo em África e na diáspora eram também interpretadas como obras do Diabo.¹⁰

Todavia, essa concepção, marcada pela oposição entre Deus e o Demônio, segundo a qual os crimes de magia configurariam uma servidão demoníaca e, ao mesmo tempo, uma ofensa a Deus, representa uma visão particular, tradicionalmente dominada pela Igreja Católica, que norteou o modo pelo qual tais práticas foram enquadradas no rol de crimes e seus agentes perseguidos. Contudo, essa visão dicotomizada acerca das práticas mágicas divergia com a forma plural pela qual elas eram expressas, especialmente no que diz respeito à colônia portuguesa nas Américas:

O universo das práticas mágico-religiosas na América portuguesa, assimiladas à feitiçaria, mostrou com riqueza de detalhes uma religiosidade multifacetada, híbrida, sincrética, influenciada pelo cristianismo europeu, pela presença das crenças africanas, indígenas, pelo judaísmo, e mesmo crenças pagãs.¹¹

¹⁰ SWEET, 2007, p. 130.

¹¹ CALAINHO, 2022, p. 139.

De forma mais ampla, expressões religiosas que fugissem à “pureza ortodoxa” que tentava ser imposta e reafirmada pela Igreja Católica sofreram repressões, sendo demonizadas, denunciadas e classificadas enquanto feitiçaria. É justamente sobre este ponto que focaremos o presente capítulo.

Inicialmente, abordaremos a feitiçaria enquanto delito de foro misto, se fazendo presente e sendo alvo de repressão nas esferas seculares e religiosas. Procuraremos demonstrar, superficialmente, como são postas as práticas tidas como feitiçaria nas *Ordenações Régias*, *Regimentos Inquisitoriais* e nas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, além das penas que eram passíveis de serem aplicadas aqueles que fossem condenados por tais práticas. Esta apresentação se faz importante, pois nos expõe as disposições comuns acerca da feitiçaria nessas três esferas, enquanto práticas que excedem as coisas naturais, com a forte presença, implícita ou não, da figura do Diabo e do pacto com o mesmo, quase sempre tidas como ações individuais.

Na segunda parte do capítulo, buscamos apresentar a problematização acerca do termo feitiçaria ao nos referimos às práticas mágico-religiosas realizadas por africanos e seus descendentes. Tendo apresentado a feitiçaria do ponto de vista institucional, é possível perceber que os parâmetros postos para repressão da feitiçaria (seguindo a definição portuguesa da mesma), foram implementados na relação entre os portugueses chegados à África a partir do século XV e as práticas culturais e religiosas ali existentes. Em seguida, abordaremos como que por trás do processo de repressão e demonização de práticas religiosas divergentes, era estabelecido pela Igreja Católica um processo de monopolização de um “sobrenatural oficial”, reservado à Igreja e aos indivíduos por ela chancelados. Marca deste processo reside na constante relação entre curadores ilegais negros e mestiços na região das Minas, que ao utilizarem de saberes advindos da África ou de suas línguas nativas, eram tidos enquanto feiticeiros, o que não acontecia com mesma frequência em relação aos curadores brancos.

Em suma, nosso principal objetivo é reconhecer a problemática por trás da utilização do termo feitiçaria ao nos referimos às práticas mágicas desempenhadas por africanos e seus descendentes. Dessa forma, nos capítulos subsequentes, ao abordarmos tais práticas, utilizaremos preferencialmente o termo *práticas mágico-religiosas*, em vez do termo *feitiçaria* presente nas fontes, por meio das quais temos acesso aos relatos acerca das ações desempenhadas pelos indivíduos nelas acusados do crime de feitiçaria.

1.1 - FEITIÇARIA: UM DELITO, TRÊS INSTITUIÇÕES

No que diz respeito à perseguição e punição dos agentes mágicos no contexto português, três instâncias distintas tinham jurisdição sobre tal tema. Eram elas: a justiça secular, a justiça episcopal e a justiça inquisitorial. Fazendo com que o delito de feitiçaria fosse um caso de foro misto, devendo ser julgado no tribunal que primeiro iniciasse o processo. Contudo, em casos de suspeita de heresia relacionada à prática de feitiçaria, o tribunal inquisitorial teria prerrogativa de foro acerca de tal matéria.¹² Indo além, Daniela Calainho destaca que, “mesmo havendo a interpenetração dessas instâncias, a tendência geral foi o julgamento pelo próprio Santo Ofício, que produziu a maior documentação sobre o assunto.”¹³

Reconhecendo a possibilidade tripla de ação no tocante ao delito de feitiçaria buscaremos, brevemente, fazer um esboço de como as práticas mágicas se fizeram presentes, do ponto de vista institucional, nestas três instâncias. Assim sendo, procuraremos, em primeiro lugar, tratar brevemente da feitiçaria no âmbito da justiça secular a partir das *Ordenações Régias* e sua apresentação das mesmas. Em seguida, apontaremos sobre a feitiçaria nos *Regimentos e Editais da Fé* do tribunal inquisitorial, dando destaque ao *Regimento Inquisitorial de 1640*. Por último, abordaremos a temática da feitiçaria na alçada eclesiástica, a partir das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*.¹⁴

1.1.1 Justiça secular

Segundo José Pedro Paiva, desde 1385 se conheceria na legislação régia de Portugal a proibição, sob pena de degredo, de uma série de práticas relacionadas à feitiçaria, e que de igual modo se fariam presentes nas subseqüentes *Ordenações Régias* que viriam a surgir.¹⁵

A descrição mais precisa das práticas a serem condenadas no âmbito da justiça secular teriam sido dispostas nas *Ordenações Manuelinas* (1512), instituindo uma tipologia que se dividia em quatro níveis. O primeiro trataria das práticas tidas como mais graves, como uso de objetos sagrados para fins ilícitos de magia, fazer feitiços para inclinar vontades e invocar

¹² PAIVA, 2002, p. 191.

¹³ CALAINHO, 2022, p. 138.

¹⁴ No que diz respeito à justiça eclesiástica, foi escolhido as *Constituições* por se referirem e ditarem a ação do episcopado no Brasil. Por mais que, cronologicamente, fizesse sentido falar primeiro da justiça eclesiástica antes de abordar a inquisição, como a promulgação das *Constituições* se deu no ano de 1707, optou-se por abordar primeiro o *Regimento Inquisitorial de 1640*, uma vez que este já estaria em vigor.

¹⁵ PAIVA, 2002, p. 192.

espíritos diabólicos, delitos que seriam passíveis de pena de morte. Em segundo lugar, abordava-se casos de adivinhação (as variadas formas de se realizar tal prática) e a posse de objetos ligados ao mundo dos mortos, sendo cabível a aplicação do degredo, marcação com brasa na face e penas pecuniárias, a depender da “qualidade” dos culpados. Os dois últimos níveis dizem respeito, respectivamente, a variadas práticas de cura e outras superstições, e a cura ou benção de animais sem a obtenção de licença régia ou episcopal para tal. De mesmo modo, observada a condição social dos culpados, as penas previstas para tais delitos seriam financeiras e de degredo.¹⁶

Promulgadas em 1603, as *Ordenações Filipinas* não teriam trazido novidades no que diz respeito dos delitos relacionados à feitiçaria, nas palavras de José Pedro Paiva:

A maioria das disposições é mesmo uma cópia integral do texto que as precedeu, sendo apenas nalguns casos ajustadas as quantias a pagar, ou os locais e duração do degredo. Pode dizer-se que com D. Manuel tinha ficado definitivamente estabelecido o quadro da legislação secular relativo ao crime de “feitiçarias”, quadro esse que possibilitava a condenação, por parte do poder real, de um conjunto muito variado de práticas, com penas que no limite podiam chegar à condenação à morte.¹⁷

Entre as diferenças que podem ser observadas nas *Ordenações Manuelinas* em relação às *Ordenações Filipinas*, sobretudo no que diz respeito às penas, é possível destacar a extinção da marcação no rosto com ferrete; o exílio temporário para a África foi substituído pelo banimento perpétuo para o Brasil; a pena pecuniária foi estabelecida em três mil réis, independente da condição do condenado.¹⁸

Ainda que nossa pesquisa esteja voltada para a análise da ação de escravizados acusados da prática de feitiçaria no âmbito da justiça religiosa, seja ela inquisitorial ou eclesiástica, torna-se interessante destacar a relação que a feitiçaria teve também com a justiça secular (mesmo que esta não se enquadre no nosso escopo de análise). Indo além, o historiador José Pedro Paiva destaca que, por mais que seja pouco conhecida a ação concreta dos tribunais seculares, especialmente devido a perda da quase totalidade dos processos instaurados pela justiça secular, não se pode negar a intervenção da mesma no tocante à temática da feitiçaria.¹⁹

1.1.2 Justiça inquisitorial

¹⁶ PAIVA, 2002, p. 192.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ SANTOS, 2008, p. 98.

¹⁹ PAIVA, 2002, p. 196-197.

Instaurado em Portugal no ano de 1536, o Tribunal do Santo Ofício português tinha por objetivo a perseguição aos hereges, tendo agido em especial contra os judeus recém convertidos ao catolicismo, comumente denominados “cristãos-novos”, e que constantemente estavam sob suspeita da prática do judaísmo em segredo. Contudo, estes não seriam os únicos a serem alvos da referida instituição. A própria bula papal emitida por Paulo III, e que institui a criação da inquisição em Portugal, após enumerar os crimes abrangidos por tal instituição, coloca entre os delitos na alçada do recém criado tribunal a adivinhação herética, ofensiva à majestade divina. Desse modo, a magia ilícita é matéria contemplada ainda em seu primeiro monitório, expedido pouco tempo depois do recebimento e aceitação da referida bula, e feiticeiros passam compor o rol dos agentes alvos da inquisição portuguesa.²⁰

No monitório, estipula-se que os naturais do reino deveriam procurar o tribunal:

Se sabeis, vistes ou ouvistes, que algumas pessoas, ou pessoa fizeram, ou fazem certas invocações dos diabos, andando como bruxas de noite em companhia do demônio como os maléficos, feiticeiros, maléficas, feiticeiras acostumam de fazer, e fazem, encomendando-se a Belzebu, e a Satanás e a Barrabás, e arrenegando a nossa santa Fé Católica, oferecendo ao diabo a alma, ou algum membro, ou membros do seu corpo, e crendo em ele, e adorando-o, e chamando-o, para que lhes diga cousas que estão por vir cujo saber a só Deus todo poderoso pertence.²¹

Entretanto, por mais que o primeiro monitório expedido, ainda em 1536, já mencione a feitiçaria no âmbito inquisitorial, tal elemento não se faz presente de forma explícita nos dois primeiros regimentos inquisitoriais, de 1552 e 1613. É apenas no *Regimento Inquisitorial de 1640* “que se determinou claramente a condenação, como hereges, de feiticeiros, adivinhadores, praticantes de sortilégios e superstições, evocadores do Diabo, tendo pacto com ele ou não, e os que usassem da “arte da astrologia judiciária.”²²

Para ser mais preciso, é no Título XIV do terceiro livro do *Regimento* de 1640 onde encontramos as disposições mais diretas acerca do delito de feitiçaria e seus praticantes, de modo que:

Ainda que conforme o 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 estes crimes, posto que não sejam heréticos; assim porque ao menos não carecem de suspeita de heresia, como pela superstição, que há

²⁰ BETHENCOURT, 2004, p. 261.

²¹ *Collectorio de diversas letras apostólicas, provisões reaes e outros papeis em que se contem a instituição e primeiro progresso do Sancto Officio em Portugal e vários privilégios que os summos pontífices e reys destes reynos lhe concederão*, Lisboa, Inquisição, 1596, fl. 1v. APUD. BETHENCOURT, p. 261-262.

²² CALAINHO, 2022, p. 138.

neles tão contrária à Religião Cristã. Portanto, se alguma pessoa fizer feitiçarias, sortilégios, ou adivinhações, usando de coisas, 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 mesa forma, que se procedem contra os hereges e apóstatas de nossa S. Fé; e havendo prova legítima para ser convencida, e haver pena ordinária, se não se reduzir, confessando inteiramente suas culpas, será relaxada à justiça secular, na forma, que fica dito no título 2 deste livro, e levará ao Auto da Fé com habito de relaxado, carocha na cabeça, com rótulo de feiteiceiro na forma costumada.²³

O que se observa não é uma tentativa de classificação concreta do que de fato seriam essas práticas mágicas, atribuindo-lhes um mesmo grau de gravidade, onde a definição das penas estaria diretamente atrelada a confissão, ou não, dos réus.²⁴ Entretanto, como destaca José Pedro Paiva, a preocupação posta no presente *Regimento* acerca dos crimes de feitiçaria, sortilégios, adivinhações e outros da mesma espécie, reside na “afirmação da competência do tribunal para tratar estes delitos, acentuando a ideia de que essa competência não se limita aos casos em que é flagrante e manifesta a existência de heresia.”²⁵

No *Regimento* em si, estipula-se quando as suspeitas fossem tais, que delas se colhesse pela grande presunção, que resulta de andarem apartados da santa fé católica, a suspeita de heresia, tais suspeitos deveriam ser postos em tormento. Nele não confessando, iriam a Auto público de fé, abjurando veementemente. A suspeita de heresia aparece estando relacionada com a utilização nas feitiçarias de sortilégios, adivinhações, elementos tidos como sagrados (a exemplo da hóstia consagrada ou parte dela, sangue de Cristo, pedra d’ara, ou qualquer outra coisa sagrada), invocação de espíritos diabólicos e pedido de que estes fizessem coisas que só Deus poderia; entre outras práticas, onde veementemente nasceria a suspeita de heresia. Entretanto, mais uma vez, o *Regimento* destaca que respeitada a qualidade do acusado, o lugar e modo da realização de tais práticas, se os réus diminuíssem a gravidade de suas culpas, os

²³ REGIMENTO do Santo Officio da Inquisição dos reynos de Portugal: ordenado por mandado do Illmo & Revmo. Snor Bispo Dom Francisco de Castro, Inquisidor Geral do Conselho d’Estado de S. Magde. Lisboa: Manoel da Sylva, 1640. Livro III, título XIV, fl.180.

²⁴ Acerca das penas, observa-se que tal qual no âmbito da justiça secular, as penas poderiam variar de acordo com a “qualidade” dos condenados. Nobres ou de “qualidades que pareça” não deveriam sofrer penas de açoite, nem de degredo para as galés. Clérigos ou religiosos seriam degredados, mas no momento de ouvirem suas penas no Auto de fé público, seria dispensado o uso da carocha. Ademais, a pena capital também se fazia presente no regimento em questão, sendo tida na condição de “relaxamento ao braço secular”, sendo levada a cabo, como o nome sugere, pela justiça secular. *Ibid.*

²⁵ PAIVA, 1992, p. 52.

mesmos deveriam ser abjurados de leve, sendo somente nestes casos livres de maiores abjurações.²⁶

Apesar da atribuição ao Santo Ofício das matérias de caráter herético, em especial nos delitos de foro misto, que demarcaria o horizonte de atuação dos inquisidores, houve certa elasticidade na significação de tal conceito. E assim, para além da proposição do *Regimento* do Santo Ofício de 1640, de que se fizesse saber os inquisidores de tais práticas, mesmo quando não se configurasse suspeita heresia, Monique Lima destaca que o conceito de heresia ganhou certa elasticidade no enfrentamento das práticas desviantes, houve entre os “intérpretes-juizes, um esforço de configuração das heresias ou acoplamentos das condutas nos tipos heréticos.”²⁷

Além de se fazerem presentes no livro III, dedicado às penas que havia de incorrer aos culpados dos crimes dos quais o Santo Ofício conhecia, as práticas mágicas se fizeram presentes também no edital da fé e monitório geral do *Regimento Inquisitorial de 1640*.

O edital inicia-se apresentando, por parte Santo Ofício, a obrigação “que nos corre, de procurar, reprimir e extirpar todo o delito, e crime de heresia e apostasia, para maior conservação dos bons costumes, e pureza de nossa santa Fé católica.” Com isto, apontando para o reconhecimento de que “algumas pessoas, por não terem perfeito conhecimento dos casos que pertencem ao Santo Ofício, deixam de vir denunciar alguns deles”, o edital se propõe a estabelecer a série de delitos que hão de ser denunciados ao Santo Ofício.²⁸

No que tange a temática da feitiçaria, é proposto no edital a procura ao tribunal nos casos em que “se sabem, ou ouviram que alguma pessoa faça feitiçarias, usando mal a este fim, de coisas sagradas, tendo pacto tácito, ou expresso com o diabo, invocando-o, e venerando-o”.²⁹ Tal recomendação, assim como as referentes aos outros delitos os quais o edital da fé faz alusão deveriam ser lidas em público, de modo que não pudesse haver dúvida, nem alegação de ignorância, diante da necessidade de acusação de tais práticas.

Por isto, estabelece o próprio edital:

“E com a mesma autoridade Apostólica mandamos com pena de excomunhão maior, e de cinquenta cruzados, aplicados para as despesas do Santo Ofício, a todos os Priores, Vigários, Reitores, Curas, e mais pessoas Eclesiásticas, a quem está nossa

²⁶ REGIMENTO, 1640, Livro III, título XIV, fl.181; “A pena máxima de “relaxação ao braço secular” era aplicável quando havendo provas consideras bastantes o réu não as confessasse inteiramente, ou quando num primeiro processo fosse condenado a “abjurar em forma” e depois reincidisse, voltando-se a provar que fora herege convicto.” PAIVA, 2002, p. 193.

²⁷ LIMA, 2021, p. 24.

²⁸ EDITAL DA FÉ E MONITÓRIO GERAL. In: **Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos reynos de Portugal**: ordenado por mandado do Illmo & Revmo. Snor Bispo Dom Francisco de Castro, Inquisidor Geral do Conselho d’Estado de S. Magde. Lisboa: Manoel da Sylva, 1640, fl. 207.

²⁹ *Ibid.*, fl. 209.

carta for apresentada, que no dia, e hora, que lhes for apontada, a leiam, ou a fação ler em suas igrejas, em voz alta, e inteligível, para que venha a notícia de todos, e não haja quem possa alegar ignorância”.³⁰

Como pode-se observar, foram estas disposições, presentes no *Regimento Inquisitorial de 1640* e em seu edital da fé, que pautaram a temática da feitiçaria e o modo de se proceder contra seus condenados. Em meio ao reforço da necessidade de que se denunciasses, e a exposição de todos os delitos a serem apresentados à inquisição, constituía-se um cenário onde o produto final esperado era a confissão.

Segundo o historiador José Pedro Paiva, diferentemente da atuação da justiça régia, “o tribunal que deixou mais vestígios de sua atuação contra agentes de práticas mágicas foi a Inquisição”. Não necessariamente sendo o tribunal onde mais se julgaram casos, mas sim o que mais se preservou provas de sua atuação. Paralelamente, a própria inquisição foi a instituição que mais precocemente afirmou a não existência de práticas de “feitiçaria”, e legislou de forma a cessar sua perseguição.³¹

Em 1774, o último regimento da inquisição publicado, marcado por uma série de diligências decretadas pelo Marquês de Pombal, demarcou o fim da repressão às práticas mágicas, ao considerar que seus atores não eram mais agentes diabólicos, mas sim impostores. Quem sustentasse ter realizado pactos demoníacos ou ter capacidade de perpetrar malefícios, seria considerado louco e deveria ser internado no Hospital Real de Todos os Santos. A tortura e pena de morte são abolidas, passando apenas a serem aplicados o degredo, prisão, açoites e galés, mantendo-se a distinção das penas de acordo com a qualidade do réu.³²

1.1.3 Justiça eclesiástica

No que diz respeito à justiça eclesiástica, abordaremos as considerações acerca da feitiçaria e o modo de se proceder com seus agentes por meio das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, que fortemente influenciou a atuação episcopal de parte da Igreja na colônia durante o século XVIII, período o qual temos especial interesse.

Produto do sínodo diocesano ocorrido entre 12 de junho de 1707, na Sé metropolitana, as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* são o fruto da tentativa de D. Sebastião Monteiro Vide de adequar a ação da Igreja na colônia. D. Sebastião aponta que as *Constituições*

³⁰ EDITAL DA FÉ E MONITÓRIO GERAL, 1640, fl. 210.

³¹ PAIVA, 2002, *passim*.

³² *Ibid.*, p. 194.

de Lisboa (a qual a Igreja no Brasil era subordinada) não podiam acomodar em muitas coisas a “esta tão vasta região” (Brasil), resultando, portanto, em alguns abusos ao culto divino, administração da justiça, vida, e costumes dos súditos na colônia. Face aos muitos inconvenientes contra o serviço, de Deus, e bem comum, causados pela falta de um regimento próprio ao Arcebispado. D. Sebastião instaura junto às *Constituições*, o *Regimento do Auditório Eclesiástico*, devendo estes serem impressos para que facilmente se pudesse ter acesso aos mesmos, ordenando que prontamente se fizesse cumprir e guardar as novas *Constituições e Regimento*.³³

Como aponta o historiador Caio Boschi, D. Sebastião reconhecia a inadequação e a impropriedade de se transplantar para realidade americana a ortodoxia romana, necessitando o estabelecimento de um texto normativo que se aplicasse às dioceses brasileiras e se moldasse à nossa realidade e peculiaridades, sem que desobedecesse ou descaracterizasse as disposições oriundas do Concílio de Trento, que em princípio determinava as normas de atuação da Igreja na colônia. Entretanto, a rigidez da Inquisição impossibilitou a criação de uma legislação adaptada e não copiada da legislação europeia.³⁴

Marca dessa manutenção dos padrões europeus nas *Constituições* pode ser observada no modo como a feitiçaria, razão pela qual estamos trabalhando tal documento, foi abordada na fonte em questão. Como expõe Laura de Mello e Souza, reproduziu-se “no tocante à feitiçaria e a sua punição, o que já estava bem estabelecido no Reino.”³⁵

No livro V das *Constituições* encontramos as disposições acerca das feitiçarias. Este é o livro responsável por tratar os delitos a serem observados e punidos na esfera eclesiástica, onde, para além da feitiçaria, apresenta-se os modos de se proceder contra blasfemadores, sodomitas, hereges (que junto aos suspeitos de heresia ou judaísmo deveriam ser apresentados ao Santo Ofício), entre outros.³⁶ Os títulos III, IV e V, são os que diretamente abordam as práticas mágicas.

No título III, acerca das feitiçarias, superstições, sortes e agouros é posto:

Assim como com todo cuidado, e vigilância devemos procurar por todos os meios, a conservação, e aumento de nossa Santa Fé Católica, e Religião Cristã, assim somos

³³ CONSTITUIÇÕES Primeiras do Arcebispado da Bahia: feitas e ordenadas pelo ilustríssimo e reverendíssimo D. Sebastião Monteiro da Vide [1707]. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2011, p. 34-35; REGIMENTO DO AUDITÓRIO ECLESIASTICO. In *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*: feitas e ordenadas pelo ilustríssimo e reverendíssimo D. Sebastião Monteiro da Vide [1707]. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2011.

³⁴ BOSCHI, 1987, p. 159.

³⁵ SOUZA, 2011, p. 300.

³⁶ CONSTITUIÇÕES, 2011, Livro V, Títulos I, II, XVI.

obrigados a trabalhar por extinguir os pecados, que por algum modo ofendem sua pureza, e santidade, entre os quais é usar de arte mágica. Portanto, em satisfação de nosso Pastoral Ofício, ordenamos e mandamos, que toda a pessoa que fizer alguma coisa conhecidamente procedida de arte mágica, como é formar aparências, fantásticas, transmutações dos copos, e vozes, que se ouçam, sem se ver quem fala, e outras coisas que excedem a eficácia das coisas naturais, incorrerá em pena de excomunhão maior *ipso facto* a Nós reservada.³⁷

Nestas disposições, a feitiçaria é posta enquanto sinônimo de magia, sendo marcada pela superação de um limite natural das coisas, possibilidade de ofender a pureza da religião e de se aproximar da heresia. Acompanhando o pensamento demonológico dos séculos XVI e XVII, os fenômenos seriam classificados em naturais, preternaturais e sobrenaturais, onde o âmbito dos dois últimos restringia-se a ação divina, enquanto os dois primeiros poderiam compor a interferência do demônio, reiterando seu caráter maligno.³⁸

Em sequência, temos o título IV, que aborda o pacto com o demônio e o uso de feitiçarias

Fazer pacto com o demônio contem em si grave malícia, assim pela inimizade, que Deus no princípio do mundo pôs entre ele, e os homens, como também porque é fazer concerto com um inimigo de Deus. Portanto ordenamos, e mandamos, que o que fizer pacto com o Demônio ou usar de feitiçaria para mal, ou para bem, principalmente se o fizer com pedras de Ara, corporais, e coisas sagradas, ou bentas, a fim de ligar ou desligar, conceber, mover, ou parir, ou quaisquer outros efeitos bons ou maus, incorrerá em excomunhão maior *ipso facto*.³⁹

Aqui, mais uma vez é posta a relação frequente entre o pacto demoníaco e a prática da feitiçaria. Outro ponto a se destacar é a advertência que se dá acerca da utilização de objetos tidos como sagrados na realização de feitiçarias. Como anteriormente exposto, disposições parecidas podem ser encontradas no *Regimento inquisitorial de 1640* e em seu *Editais da Fé*, reforçando a ideia de que, em especial os títulos III e IV das *Constituições* “acompanhava, em termos genéricos, a matriz europeia” no que tange a temática da feitiçaria.⁴⁰ Em termos gerais, a própria atuação da Igreja no Brasil era pautada por essa matriz europeia, a exemplo da subordinação às *Constituições de Lisboa*, anteriormente exposta pelo próprio D. Sebastião.

No título V encontramos disposições acerca de uma variada gama de ações, que vão desde as cartas de tocar, bebidas amatórias, uso de palavras que de algum modo procedem de familiaridade, comércio ou pacto com o demônio. Também é abordado aqueles que advinham coisas secretas e casos futuros, se valendo de elementos que dizem respeito a astrologia

³⁷ CONSTITUIÇÕES, 2011, Livro V, Título III, Cânone 894, p. 313-314.

³⁸ SOUZA, 2011, p. 292-293.

³⁹ CONSTITUIÇÕES, 2011, Livro V, Título IV, Cânone 896, p. 314-315.

⁴⁰ SOUZA, *op. cit.* p. 295.

judiciária. Proíbe-se também práticas como: rezar à lua e às estrelas, interpretar sonhos; superstições baseadas em vozes, encontro com animais, cantar ou voar de aves; e outras superstições que igualmente teriam algum gênero de malícia e fraqueza na Religião, marcas do gentilismo, e que regularmente se procedem de simplicidade. Por fim, é posto que não se cure nem benza pessoas ou animais sem licença, posto que poderiam se introduzir superstições e abusos pecaminosos em tais práticas, e, portanto, os curadores deveriam primeiro serem examinados pela Igreja.⁴¹

Segundo Laura de Mello e Souza, o título V em questão marca, mais do que em qualquer outra passagem das *Constituições*, a alusão ao gentilismo e ao contato com culturas distintas, bem como aos povos que chegavam à América, especialmente nas regiões sob jurisdição do Arcebispado da Bahia. Aborda desde práticas muito antigas e conhecidas dos cristãos, como a astrologia judiciária, passando pelas de povos que, antes por simplicidade do que por maldade ou pacto, ignoravam os ensinamentos cristãos. O presente título serviria para reiterar a necessidade de conversão e catequese, ao mesmo tempo que reforça a hegemonia da Igreja em determinadas práticas, como exorcismo ou cura pessoas ou animais, que necessitariam serem chancelados pela Igreja, sob o risco de configurarem sortilégio.⁴²

O delito de feitiçaria é também abordado no *Regimento do Auditório Eclesiástico* que fora instaurado junto às *Constituições*. Preocupado com perturbação da paz, inquietação das consciências e inconvenientes temporais e espirituais contra o serviço de Deus e do bem comum, causados pela falta de um regimento próprio ao Arcebispado da Bahia, D. Sebastião ordena que o regimento seja apresentado a todos e que se guarde todas as disposições presentes no mesmo.⁴³ Entretanto, é no título VIII do referido *Regimento* que se determina acerca dos visitantes, e do que a seu ofício pertence, que encontramos referências à denúncia da feitiçaria.

Os visitantes seriam “sacerdotes virtuosos, prudentes, e zelosos da honra de Deus”. É posto que antes que se iniciassem sua ação, haviam de se sentar (junto ao povo) expondo as principais causas de sua vinda. Em seguida, ordenava-se a leitura, por seu escrivão, do edital da visita, para que todos tivessem ciência e não pudessem alegar ignorância do que deveria ser denunciado.⁴⁴

⁴¹ CONSTITUIÇÕES, 2011, Livro V, Título V, Cânones 899-903, p. 315-317.

⁴² SOUZA, 2011, p. 296-297.

⁴³ REGIMENTO DO AUDITÓRIO ECLESIASTICO, 2011, p. 3-4.

⁴⁴ REGIMENTO DO AUDITÓRIO ECLESIASTICO, 2011, Título VIII, Cânones 384-386, p. 83; Sobre as visitas episcopais e seu papel no contexto colonial, abordaremos tal tema no capítulo 3, onde realizaremos uma tentativa de verticalização de nosso estudo a partir da região das Minas. Neste momento, estamos nos atendo apenas a como o delito da feitiçaria é apontado nos documentos que regiam a ação de perseguição às práticas mágicas e seus agentes.

No edital proposto pelo *Regimento do auditório Eclesiástico*, prontamente se apresenta a necessidade de reportar à igreja pecados e escândalos públicos, prescrevendo a lista de faltas a serem denunciadas:

Em virtude de obediência, e sob pena de excomunhão a todas, e a cada uma das sobreditas pessoas, que souberem de certa sabedoria, ou fama publica de alguns pecados públicos, e escândalos públicos, em termo de N. me o venham a dizer, e denunciar: e admoesto, e exorto a todos em o Senhor, que para a denunciação dos ditos pecados se movam somente com zelo, e amor do serviço de Deus nosso Senhor, e salvação de seus próximos, e não com ódio, ou desejo da vingança; e para que saibam os pecados de que devem denunciar, lhe os mando declarar neste Edital pela maneira seguinte.⁴⁵

Em seguida, é apresentada uma lista com 40 delitos. Contudo, o que nos interessa é a presença da feitiçaria em meio as queixas a serem apresentadas, o que ocorre na pergunta de número 4: “se sabem que alguma pessoa seja feiticeira, faça feitiços, ou usa deles para querer bem, ou mal, para ligar, ou desligar, para saber coisas secretas, ou adivinhar, ou para outro qualquer efeito; ou com eles tenha pacto expresso, ou tácito, ainda que disso não se infamada” e na pergunta de número 5: “se alguma pessoa advinha, ou benze, ou cura com palavras, ou bençãos sem nossa licença, ou de nosso Provisor, e se há alguém que a vá buscar, crendo que com suas bençãos pode haver saúde.”⁴⁶

De modo geral, pode-se observar que as formulações acerca da feitiçaria presentes no edital do *Regimento do Auditório Eclesiástico* não se distanciam das proposições acerca do mesmo tema nas *Constituições*, apresentando a questão do pacto demoníaco, de elementos que excedem o campo das coisas naturais e das bençãos e curas sem licença, para além de, mais uma vez, apresentar formulações acerca da feitiçaria que se assemelham com as teses europeias, tal qual mencionado anteriormente. O que se pode destacar no edital em questão é a necessidade de reforçar o papel disciplinador da Igreja, tanto no âmbito religioso, quanto no âmbito social.

No que diz respeito às possíveis penas a serem aplicadas aos condenados pela prática de feitiçaria e seus correlatos, estavam entre as punições: excomunhão maior *ipso facto*, e sendo plebeu, de que se caiba pena vil, poderia incorrer em penitência pública com carocha na cabeça, degredo (sendo para África em caso de reincidência e para as galés em caso de uma terceira condenação). Sendo nobre, para além da excomunhão, as penas seriam a princípio pecuniárias, sendo mandado ao degredo para África em caso de uma terceira condenação. Sendo clérigo, sofreriam com a suspensão de suas ordens sacras, benefícios e pensões que tivessem. De igual

⁴⁵ REGIMENTO DO AUDITÓRIO ECLESIASTICO, 2011, Parágrafo Único, Cânone 398, p. 87-88.

⁴⁶ *Ibid.*

forma estariam suscetíveis às mesmas penas de excomunhão, pecuniárias e corporais aqueles que consultassem feitiçeiros ou usassem de suas feitiçarias.

Observa-se que, ao manter a distinção em relação a “qualidade” do condenado, prática presente tanto nas *Ordenações Régias* quanto no *Regimento Inquisitorial de 1640*, que anteriormente abordados, o texto das *Constituições* acompanharia “as concepções de direito próprias ao mundo anterior à Ilustração, e que se pode, com bastante impropriedade, mas inegável caráter sintético e explicativo, qualificar como o mundo do Antigo Regime.”⁴⁷

Por fim, destaca-se que a princípio a perseguição a feitiçaria esteve a cargo da autoridade régia e episcopal, aliando-se a inquisição a partir de 1536. Entretanto, as instâncias onde mais severamente se estipulou penas para os condenados por feitiçaria foram os tribunais seculares e inquisitoriais, que, como já expomos, admitiam penas capitais. Desse modo, a legislação de origem episcopal teria tido uma postura normativa mais branda.⁴⁸

1.2 – O MONOPÓLIO DO SAGRADO

De modo geral, a percepção portuguesa de feitiçaria estaria muitas vezes ligada a uma ação individual, quase sempre relacionada direta ou indiretamente com o demônio e/ou com o pacto com o mesmo, e marcada pela superação do limite das coisas naturais, que não poderiam ser conquistadas sem o auxílio de forças demoníacas, devendo ser advertido não só quem realizasse tais práticas, como também quem as buscasse, sob risco de serem alvos das ações persecutórias da Igreja, ou até mesmo do Estado, como vimos até aqui demonstrando.

Assim sendo, observa-se uma formulação acerca da feitiçaria e seus agentes onde:

Portanto, todo feitiçeiro tinha, necessariamente, de ter contraído um pacto com o Diabo. Esse pacto podia ser expresso, formalizado por palavras faladas ou escritas, normalmente envolvendo a doação de sangue do feitiçeiro para o Demônio. Alternativamente, o pacto diabólico podia também ser tácito, ou implícito: caso o feitiçeiro não tivesse invocado expressamente o Demônio, ainda assim seus ritos extrairiam eficácia das forças infernais, de modo que se presumia a ocorrência do pacto, mesmo que o feitiçeiro disso não tivesse consciência.⁴⁹

O pacto demoníaco, capaz de garantir o poder de causar malefícios, mortes, destruição de colheitas, dentre outros males, era um dos elementos mais recorrentes descritos e que

⁴⁷ SOUZA, 2011, p. 293.

⁴⁸ PAIVA, 2002, p. 195.

⁴⁹ MARCUSSI, 2015, p. 381.

caracterizava a forma pela qual a feitiçaria era concebida em Portugal, sendo um fenômeno individual por excelência.⁵⁰

A existência humana, devido ao pecado original, teria uma natureza viciosa, sendo constantemente assediada pelo demônio. A feitiçaria, na visão de mundo católica estaria diretamente relacionada a uma analogia de oposição e inversão, acerca de um mundo superior dominado pelas forças do bem e um mundo inferior tomado pelas forças do mal. O mundo terreno seria o espaço intermediário, impondo ao Homem uma vida constantemente ameaçada, onde os sacerdotes são os responsáveis por se oporem aos agentes do demônio.⁵¹

Apesar destas disposições, a perseguição à feitiçaria em Portugal teria constituído um caso atípico se comparado ao restante da Europa. Relativa brandura acerca da perseguição de tais práticas estaria na conhecida opção pela perseguição aos judaizantes, sobretudo no que diz respeito ao tribunal inquisitorial, o que pode ser observado pela menor produção e circulação de manuais de caças as bruxas em Portugal do que em outras partes da Europa.⁵²

Por outro lado, observa-se também a influência tomista acerca da formação intelectual das elites portuguesas, marcando um certo ceticismo, moderação e até pouca importância às questões de bruxaria. Entretanto, apesar da certa moderação encontrada em Portugal em relação às práticas mágicas, a justificativa para repressão de seus agentes ter perdurado por tanto tempo residiria na própria formação tomista das elites portuguesas, que não adotando os princípios de cientismo e racionalismo (que se afirmavam nas regiões da Europa onde a repressão as bruxas foi maior), sustentou por um maior tempo a continuação de uma perseguição, que não terminaria enquanto a possibilidade de atos humanos praticados por meio de uma aliança diabólica fosse totalmente desacreditada.⁵³

Assim como a repressão às práticas mágicas estariam circunscritas a parâmetros da cultura escrita, o próprio entendimento das possibilidades do saber humano passaria pelos mesmos preceitos. Desse modo, na perspectiva da elite religiosa, o conhecimento do oculto só poderia vir de três fontes: do estudo e do saber humano (limitado à cultura escrita); da revelação divina (reservada aos santos ou a alguns escolhidos, tocados pela Graça); da intervenção diabólica. Nessa lógica, o próprio saber escrito estaria sujeito à doutrina da Igreja.⁵⁴

Todavia, a predominância da cultura escrita não se limitou à definição dos padrões do que se constituiria enquanto feitiçaria. Na relação entre os portugueses chegados na África, a

⁵⁰ NOGUEIRA, 2013, p. 59.

⁵¹ BETHENCOURT, 2004, p. 40-41.

⁵² NOGUEIRA, 2013, p. 57-58.

⁵³ PAIVA, 2002, p. 336-340.

⁵⁴ BETHENCOURT, 2004, p. 173.

partir do século XV, e os distintos povos africanos que estes vieram a ter contato, a cultura escrita foi imposta enquanto marco civilizatório e distintivo frente a outros modos de se estabelecer o conhecimento. Essa predileção frente a cultura escrita não foi exclusiva à Portugal, por vezes, ela marcou diretamente o modo como a Europa, de uma maneira geral, se relacionou com povos que eram vistos como os “outros”, hierarquizando-os e utilizando-se de sua posição privilegiada para delimitar como as práticas culturais, religiosas e afins desses povos seriam representadas.

A formulação de uma imagem da Europa como superior ao restante do mundo passou diretamente por um processo de escrita da própria história, onde:

A Europa do século XV ao século XVIII foi a mais absoluta periferia do planeta. Saiu dessa condição às custas de trabalho alheio, violência, escravidão, guerras e toda sorte de selvageria. Mas, em todos esses momentos, foi a dona da pena: descreveu os processos como se fosse protagonista de todos eles; ocultou fontes nativas, conhecimentos autóctones dos povos com quem teve contato; retratou os “outros” como bárbaros e selvagens ao passo em que agia de maneira bárbara e selvagem.⁵⁵

O processo que levou a Europa a se tornar o centro do mundo durante a Primeira Modernidade estaria diretamente ligado ao contato com a África, a descoberta da América e, conseqüentemente, o início do tráfico atlântico de escravizados. Em meio a este processo, o “poder” de ser a “dona da pena” garantiu protagonismo à Europa na construção de sua própria história e, conseqüentemente, na da percepção sobre “outro”, que pode ser exposta pelo fato de que, para os europeus que chegaram à África no século XV, o simples fato de os povos que ali encontraram não se utilizarem da escrita simbolizava, pois, para esses europeus, uma posição de superioridade. Tal lógica residiria numa visão das “nações modernas”, onde a escrita teria precedência sobre a oralidade, onde o livro constituiria o principal veículo de herança cultural, e onde os povos sem escritos seriam povos sem cultura.⁵⁶

Com efeito, pode-se afirmar que esses diversos povos africanos que foram subjugados por europeus foram não só fisicamente violentados, mas também mentalmente, espiritualmente, e intelectualmente, uma vez que foram constantemente inferiorizados por indivíduos que nem sequer fizeram questão de compreender as concepções filosóficas sob as quais essas pessoas viviam.

Por exemplo, a importância da oralidade para a compreensão do modo de vida dessas pessoas foi completamente preterida frente ao modo “moderno e racional” europeu de

⁵⁵ FERNANDES, 2021, p. 22.

⁵⁶ BÄ, 2010, p. 167-168.

interpretar o mundo, perdendo-se, assim, a possibilidade de compreensão da complexidade do modo de vida desses indivíduos, numa lógica onde:

A tradição oral é a grande escala da vida, e dela recupera e relaciona todos os aspectos. Pode parecer caótica àqueles que não lhe descortinam o segredo e desconcertar a mentalidade cartesiana acostumada a separar tudo em categorias bem definidas. Dentro da tradição oral, na verdade, o espiritual e o material não estão dissociados. Ao passar do esotérico para o exotérico, a tradição oral consegue colocar-se ao alcance dos homens, falar-lhes de acordo com o entendimento humano, revelar-se de acordo com as aptidões humanas. Ela é ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação, uma vez que todo pormenor sempre nos permite remontar à Unidade primordial.⁵⁷

O que viemos buscando até aqui demonstrar é como essa predileção pela cultura escrita delimitou o modo europeu de se relacionar e de sistematizar o que seriam as práticas culturais, sociais, religiosas e afins, desempenhadas pelo “outro” a partir de sua própria lente, não sendo capazes de conceber formas de se relacionar com o universo a sua volta que fugissem de sua própria forma de ver o mundo.

Paralelamente, podemos refletir acerca de como as práticas mágico-religiosas africanas, levadas a cabo, seja na África ou na diáspora, sofreram também com a codificação, por parte das instituições persecutórias portuguesas, a elementos que se encaixassem na visão lusitana católica de feitiçaria. Desse modo, as práticas desenvolvidas por africanos e seus descendentes “eram não só condenadas e marginalizadas como “pecado” ou “idolatria”, mas também interpretadas como obras do Diabo, o que contribuía para distorcer e omitir elementos cruciais à interpretação dos processos rituais.”⁵⁸

É preciso que reconheçamos que por trás do emprego do termo feitiçaria para se referir às práticas mágico-religiosas desempenhadas por africanos e seus descendentes existiu uma formulação que se relacionou com tais práticas de forma hierarquizante, tendo por objetivo a defesa da ortodoxia católica:

Havia um discurso eclesiástico que demonizava explicitamente as práticas religiosas e as concepções cosmológicas de origem africana, como já pudemos atestar repetidas vezes nas denúncias de comissários do Santo Ofício e nas descrições que missionários faziam das cerimônias africanas, que monotonamente insistem no Demônio como motivador de todas essas práticas. É essa representação em chave demoníaca não era exclusivamente elaborada em relação às religiões africanas: antes, a demonização de todo tipo de heterodoxia e desvio devocional, tais como as heresias e práticas mágicas de origem europeia, foi um dos traços do catolicismo moderno.⁵⁹

⁵⁷ BÂ, 2010, p. 169.

⁵⁸ SWEET, 2007, p. 130.

⁵⁹ MARCUSSI, 2015, p. 189-190.

Contudo, não podemos perder de vista, que a demonização por parte da Igreja Católica das crenças e práticas culturais africanas (ou de qualquer outra que igualmente se desviasse da norma imposta), paulatinamente associando-as ao demônio, por vezes vieram a justificar a própria ação repressiva da Igreja acerca de tais práticas, ao mesmo tempo que legitimaria a necessidade do emprego de ações de evangelização de tais grupos.⁶⁰

Indo além, na busca por “provas” de que as crenças africanas estariam relacionadas a ação do demônio, eram sistematizadas informações sobre a materialidade e visualidade de artefatos tidos como sagrados, descrevendo-os e inspecionando-os antes de serem destruídos.⁶¹ Por exemplo, não foi incomum que missionários, na busca por salvar almas conquistando-as para Deus, agissem contra ritos que entendiam como diabólicos, ou profanassem objetos de cultos tidos como sagrados. Simbolizando uma luta entre forças divinas e demoníacas, os missionários, que como apresentamos anteriormente, seriam responsáveis por se oporem aos agentes do Demônio na terra, acreditavam que pelo desprezo às práticas empregadas por africanos, desmascarariam as forças que os nativos acreditavam agir por meio destas, confiantes de que sua força, da Cruz, seria maior que a das crenças dos nativos.⁶²

No que diz respeito ao modo como temos acesso aos registros de manifestações mágico-religiosas desempenhadas por africanos e seus descendentes, seja ainda na África, ou mesmo na colônia, o historiador Alexandre Marcussi nos chama atenção para o fato de que:

As sociedades africanas de onde os escravos eram extraídos foram representadas prioritariamente por missionários católicos e agentes da administração europeia, hostis aos costumes e aos sistemas de pensamento locais. O cotidiano dos cativos na América foi descrito por clérigos e viajantes europeus alheios a seus valores e culturas, e os momentos fundamentais de sua vida social eram registrados pela Igreja, pela administração colonial e pelos senhores, frequentemente para fins de controle. Nos raros momentos em que as fontes evidenciam as ideias dos escravos como no caso dos registros sobre suas práticas devocionais na documentação inquisitorial, estas são representadas e filtradas pelos órgãos repressores, interessados em sua extinção, trazendo um tom explicitamente condenatório e empregando uma linguagem evidentemente deformadora.⁶³

Desse modo, é preciso reconhecer que muito do que temos acesso em relação às práticas mágico-religiosas de africanos e seus descendentes nos chegam por meio de registros de

⁶⁰ RODRIGUES; MAIA, 2023, p. 87; Acerca da relação entre Igreja e Escravidão, abordarmos de forma sucinta o assunto em nosso segundo capítulo.

⁶¹ *Ibid.*, p. 111.

⁶² SOUZA, 2018, p. 260.

⁶³ MARCUSSI, 2015, p. 420.

instituições persecutórias (a exemplo da Inquisição), ou por relato de viajantes, clérigos e mercadores, que tiveram contato com tais práticas. Entretanto, é preciso reconhecer os preconceitos ocidentais que constituem os relatos acerca de tais ideais e rituais africanos.⁶⁴

Ao reconhecermos estes problemas, concluímos então que tais fontes nos chegam em um contexto de perseguição religiosa e de violência onde as práticas culturais africanas já nos são apresentadas de forma demonizada. Ao termos acesso a tais “feitiçarias” por meio de documentos inquisitoriais, por exemplo, encontramos uma dupla “hierarquização” entre um inquisidor europeu e cristão e um escravizado africano e “herege”, o que consequentemente fez com que a produção de conhecimento acerca de tais práticas culturais africanas fosse mais facilmente estigmatizada, uma vez que o aparelho repressivo inquisitorial dava legitimidade ao posicionamento do inquisidor.⁶⁵

Reforça-se a ideia de que o processo de contato com as práticas mágico-religiosas africanas foi diretamente marcado por uma visão ocidental, que as traduziu em uma linguagem que não era capaz de compreender seus sentidos próprios, limitando-se a reprimi-las, onde:

As primeiras manifestações da repressão religiosa situavam-se no plano linguístico e se expressavam por uma tradução das práticas religiosas de origem africana em uma linguagem demonológica. Essa interpretação demoníaca das cerimônias africanas se condensava no termo normalmente empregado pelo clero para designá-las: o de “feitiçaria”. De acordo com o ideário demonológico europeu, o feitiçeiro era definido como aquele que demonstrava poderes sobrenaturais devido a um suposto pacto contraído com o Demônio. Sendo assim, o próprio emprego do termo “feitiçaria para designar as práticas devocionais africanas atribuindo-lhes um significado negativo, já era um primeiro passo para reprimi-las⁶⁶

Pode-se concluir que, de forma pejorativa, o termo feitiçaria foi empregado para descrever práticas religiosas africanas, baseando-se nos pressupostos ocidentais para definição de tal termo, diretamente relacionado com a figura do Demônio e com o potencial para o mal, que implicitamente foram impostos às práticas africanas. Entretanto, é preciso reconhecer que em grande parte do continente africano, os termos para descrever o que era tido por feitiçaria pelos ocidentais eram muito mais ambíguos, não existindo em muitas sociedades um termo para definir rituais bons e rituais malévolos.⁶⁷ Não só o modo de se definir feitiçaria, mas também a forma com a qual se relacionavam com o universo e o mundo a sua volta se dava de forma distinta ao modelo europeu.

⁶⁴ SWEET, 2007, p. 130.

⁶⁵ RODRIGUES; MAIA, 2023, p. 112-113.

⁶⁶ MARCUSSI, 2015, p. 378-379.

⁶⁷ SWEET, 2007, p. 191-192.

Dentro da concepção de diversas tradições africanas, a própria relação com o mundo se dá por meio de uma visão religiosa. O Homem, como sendo parte constituinte desse universo, estaria em contato o tempo todo com essa dimensão religiosa da vida. Entretanto, como exposto por James Sweet, uma das características partilhadas por quase todos os povos da África Central, era a crença de que as estruturas seculares estavam intimamente ligadas a ideias religiosas, numa cosmologia que continha as explicações para as origens do universo, a criação da pessoa e as relações entre o mundo dos vivos e dos mortos.⁶⁸

Estabelece-se uma visão religiosa do universo, dividido em dois planos, mas que estariam o tempo todo em contato, delimitando os parâmetros da relação do Homem com o mundo a sua volta, de modo que:

Na cosmologia centro-africana, o universo era representado como dividido em dois planos: o mundo visível, habitado pelos vivos, e um mundo invisível, habitado por diversos tipos de espíritos. Ambas as dimensões do cosmos mantinham relações ideais de reciprocidade mútua: os vivos deviam prestar homenagem e fazer oferendas aos espíritos, enquanto estes promoveriam o bem-estar daqueles, garantindo a saúde, a fertilidade, colheitas abundantes e a ordem social.⁶⁹

Por mais que, como apresentado por André Nogueira, superposições entre “natural” e “sobrenatural”, com interferências de um “outro mundo”, não fossem elementos estranhos aos europeus do Antigo Regime, nas culturas africanas que concernem às populações escravizadas na colônia, esses elementos se relacionariam de maneira específica com fenômenos visíveis e invisíveis. Seria constante as interferências de forças sobrenaturais na vida das pessoas e na dinâmica de suas práticas culturais, sendo comum na cosmogonia de distintos grupos africanos a crença em um universo bom e harmônico, provedor de saúde, prosperidade e fertilidade, que seriam garantidas por meio da realização de rituais, oferendas, entre outros contatos com o “outro mundo”. Contudo, a ação de indivíduos mal intencionados e a manipulação de forças malévolas poderiam causar um desequilíbrio desta harmonia.⁷⁰

Segundo Bâ, o comportamento do Homem em relação a si e ao mundo (mineral, vegetal, animal e a sociedade humana) que o cerca, seria objeto de uma regulamentação ritual, onde o universo visível é concebido e sentido como a concretização do universo invisível e vivo. Haveria a concepção de que, a violação de leis sagradas, perturbaria o equilíbrio das forças que, conseqüentemente, demandariam a realização de ações mágicas (manipulação das forças

⁶⁸ SWEET, 2007, p. 128.

⁶⁹ MARCUSSI, 2015, p. 150.

⁷⁰ NOGUEIRA, 2013, p. 50-51.

naturais) com o intuito de se reestabelecer o equilíbrio.⁷¹ Todavia, essa forma particular de relação com o mundo não foi compreendida pelos europeus e todas essas práticas mágico-religiosas (que podiam variar de acordo com cada região e etnia) foram designadas à condição de magia, mas no sentido europeu da palavra:

Na Europa, a palavra “magia” é sempre tomada no mau sentido, enquanto que na África designa unicamente o controle das forças, em si uma coisa neutra que pode se tornar benéfica ou maléfica conforme a direção que se lhe dê. Como se diz: “Nem a magia nem o destino são maus em si. A utilização que deles fazemos os torna bons ou maus”.⁷²

Em suma, o que buscamos até aqui demonstrar é a problemática por trás da utilização do termo feitiçaria para se referir a práticas levadas a cabo por africanos e seus descendentes, uma vez que estas eram sempre postas enquanto feitiçaria em um contexto de marginalização e perseguição, principalmente por parte da Igreja. Todavia, a interpretação africana acerca do que seria feitiçaria se distingue do significado da mesma na Europa, uma vez que “na perspectiva ocidental, a feitiçaria era um conjunto relativamente estável de conceitos, que implicavam uma intenção maldosa e um pecado.”⁷³

Como exposto por Daniela Calainho, vários africanos escravizados, libertos e seus descendentes foram incriminados e punidos por diversos delitos, entre os quais encontra-se aqueles considerados pela Igreja como feitiçarias. Entre as práticas tidas por feitiçaria, encontra-se: rituais coletivos mágico-religiosos, “adorações a ídolos”, cultos às almas ancestrais, sacrifícios de animais, utilização de amuletos protetores, uso combinado de ingredientes (ervas, bebidas, sangue, entre outros elementos.) para fins diversos, entre outras. Além disso, elementos cristãos como hóstias, cruzes, orações e afins, também puderam ser encontrados integrando de diversos modos estas práticas, simbolizando o caráter sincrético que por vezes essas “feitiçarias” vieram adotar.⁷⁴

Pensando especificamente no contexto colonial de repressão a tais práticas, James Sweet chama atenção para o processo de africanização das comunidades de escravizados e libertos na colônia, onde as crenças religiosas fundamentais partilhadas pela maioria dos africanos não teriam sido abandonadas. Pelo contrário, elas foram ressignificadas frente a nova realidade imposta a esses indivíduos, onde “muitos dos fenômenos a que portugueses chamavam

⁷¹ BÂ, 2010, p. 173.

⁷² *Ibid.*

⁷³ SWEET, 2007, p. 191.

⁷⁴ CALAINHO, 2022, p. 140.

feitiçaria eram na verdade tentativas desesperadas de resistir às agruras da escravatura: a morte, a doença, o desequilíbrio entre os sexos, instabilidade comunitária e os abusos por parte dos senhores.”⁷⁵

Dentro desse contexto, podemos entender que a utilização do termo feitiçaria, imposto pela Igreja Católica às práticas mágico-religiosas desempenhadas por escravizados durante o período colonial possuem então um caráter político ideológico, onde “o monopólio da manipulação legítima do sagrado e dos bens de salvação foi garantido pela Igreja Católica ao longo dos séculos à custa da eliminação ou marginalização de agentes religiosos e mágicos concorrentes.”⁷⁶

Nesse sentido, assim como exposto por André Nogueira, a ortodoxia cristã buscava para si a recomposição das barreiras entre “este” e o “outro” mundo, não raro por meio de mecanismos coercitivos, buscando o monopólio do contato com o transcendental (que neste caso seria celeste). E, ao reger a utilização de elementos que eram tidos como verdadeiramente instrumentos mágicos (como as hóstias e afins, que por vezes eram incorporados às “feitiçarias”), buscava cada vez mais controlar e sofisticar uma espécie de “magismo oficial”, que garantiria o contato com o sobrenatural cristão apenas pelas vidas da ortodoxia.⁷⁷

Partindo de tal premissa, qualquer forma ou tentativa de relação com o Divino que fugisse da lógica ortodoxa imposta pelo setor religioso dominante estaria suscetível a ser alvo de repressões sistêmicas e coercitivas. Desse modo, cria-se uma diferenciação e hierarquização entre quem deteria o poder de intermediar tais relações (que seriam legítimas), e quem estaria realizando uma prática ilegítima (feitiçaria):

As relações entre os agentes religiosos e os agentes mágicos são relações de poder que reduzem os agentes ilegítimos a uma posição de subordinação e marginalidade. A caracterização desses agentes como intermediários do demônio e a designação de suas práticas como magia diabólica decorre da estratégia de controle espiritual por parte da Igreja Católica.⁷⁸

É possível reconhecermos então a sistematização de uma lógica onde as práticas religiosas que divergirem da prática ortodoxa católica estarão sempre sujeitas a uma posição de marginalização e subordinação, por meio desse processo de monopolização do sagrado, empreendido pela Igreja Católica e fiscalizado por meio da ação da inquisição e do episcopado.

⁷⁵ SWEET, 2007, p. 189; 220.

⁷⁶ BETHENCOURT, 2004, p. 293.

⁷⁷ NOGUEIRA, 2013, p. 46-47.

⁷⁸ BETHENCOURT, 2004, p. 291.

1.2.1 Os agentes ilegítimos

Em meio a este processo de manutenção do monopólio do sagrado e dos bens de salvação, é reforçado o papel de antagonismo entre Deus e o Demônio, o clérigo e o mágico. A estratégia utilizada para garantir a primazia católica frente a tal tema refletiu, em primeiro lugar, no domínio religioso garantido à Igreja Católica pelo Estado português, reconhecendo o catolicismo enquanto religião oficial. Portanto, uma monarquia confessional. A partir disto, sua influência estendeu-se para o campo intelectual, jurídico, político e social, organizando um *corpus* doutrinário sistematicamente organizado, enquanto do outro lado encontrávamos indivíduos isolados, que agiam sem um suporte institucional.⁷⁹

Os agentes mágicos se encontrariam sempre em uma situação subalterna, de agentes ilegítimos, correndo permanentemente o risco de serem perseguidos e condenados por parte das autoridades (uma vez que suas práticas eram condenadas pelos poderes instituídos), além de terem uma situação ambígua em relação à própria população.⁸⁰ Esse complexo impasse, que muitos desses agentes mágicos ilegítimos vivenciaram, pode ser exemplificado pela realidade que muitos curadores, benzedores e “feiticeiros” (assim designados pela população) se depararam. Entre os acusados nas visitas pastorais e nos tribunais inquisitoriais, por recorrerem a práticas mágicas e supersticiosas, era comum a denúncia àqueles que exerciam a cura de enfermidades.⁸¹

Segundo José Pedro Paiva, em um período onde a violência física era grande, e os cuidados com higiene e com o corpo não eram suficientes, onde não se possuía uma dieta alimentar balanceada e epidemias eram de fácil disseminação, não foi incomum, em Portugal, que se procurassem remédios que se baseassem em práticas e conhecimentos ancestrais.⁸² Entretanto, haviam doenças que demandavam um tipo particular de remédio, seriam essas as causadas por malefícios. Seus remédios variavam em três níveis, os diabólicos, os naturais e os divinos. Os primeiros, seriam aplicados por feiticeiras e alguns curadores; o segundo seria ministrado de acordo com prescrições médicas; por fim, tinha-se os remédios que se baseavam na evocação do poder de Deus. Ao contrário do primeiro, os dois últimos eram tidos como lícitos.⁸³

⁷⁹ BETHENCOURT, 2004, p. 240; 242.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 244.

⁸¹ PAIVA, 1992, p. 78.

⁸² PAIVA, 2002, p. 103.

⁸³ *Ibid.*, p. 62.

Focando no contexto colonial do processo de monopolização do sagrado por parte da Igreja, e da repressão a esses agentes mágicos ilegítimos e o papel ambíguo que por vezes eles vieram a assumir, André Nogueira apresenta como foi comum na região das Minas Gerais, no século XVIII, a crença de que pessoas por meio da manipulação de forças sobrenaturais poderiam provocar debilidades nos corpos, ou até mesmo óbitos. Acreditava-se que muito dos males que podiam atingir os corpos tinham origem por meio da confecção de feitiços, demandando a busca por proteção contra tais “doenças de feitiço”. Essa crença seria recorrente e compartilhada entre os diferentes agentes sociais, por vezes sendo a explicação, fonte de temor e elemento mediador das relações interpessoais. Doenças, moléstias e enfermidades seriam termos que seriam usados simultaneamente e, por vezes, postas enquanto feitiços ou malefícios.⁸⁴

O malefício era compreendido enquanto a imputação de um mal físico por meio de feitiços, se distinguindo de outras práticas mágicas pelo seu fim prejudicial, em última instância, sendo obtido apenas por meio de ajuda do Diabo. As possíveis inimizades e desafetos entre Homens em um período onde o medo dos malefícios era constante criava uma tensão inerente a um contexto social onde se tinha uma visão não só religiosa, mas também mágica e encantada do mundo a sua volta, onde qualquer um poderia ser feiticeiro e autor dos malefícios, suspeitando-se, especialmente, de seus inimigos.⁸⁵

Muitas vezes não foi possível saber o modo pelo qual as vítimas foram enfeitiçadas, uma vez que esse tipo de informação nem sempre se fazia presente na documentação. Amiúde, a indicação de um indivíduo enquanto feiticeiro e a menção de mortes a ele relacionadas eram suficientes para a acusação. Contudo, a partir do entendimento de feitiço enquanto algo feito, oposto ao natural, sendo algo falso ou um engano, André Nogueira destaca duas ordens de ações pela qual feiticeiros lançariam mão para afetar suas vítimas. Em primeiro lugar, seriam os feitiços ligados a uma espécie de poder inato do próprio feiticeiro, não demandando necessariamente a utilização de recursos materiais por esses agentes, podendo ser expressa por olhares, toques, abraços e afins. Um segundo modo pelo qual os feiticeiros das Minas podiam agir (sendo este numericamente mais expressivo) era por meio da manipulação de um polivalente universo material, aproximando-se da percepção etimológica de feitiço enquanto “coisa feita”. Neste caso, a ingestão de alimentos ou produção de “panelas”, “embrulhos” e “pacotes” com ingredientes diversos, e que por vezes eram enterrados (entre outras possíveis

⁸⁴ NOGUEIRA, 2013, p. 61.

⁸⁵ LIMA, 2021, p. 45; 46.

formas de utilização), eram meios pelos quais feiticeiros podiam se valer para efetuarem seus feitiços e atingirem seus alvos.⁸⁶

Como apontamos anteriormente, o reconhecimento das “doenças de feitiço” fez com que se buscasse remédios próprios para a cura desses malefícios, que se davam em três níveis distintos. Entretanto, para além do nível divino, que naturalmente já estaria subordinado a ação da igreja, o nível natural (relacionado ao saber médico), por mais que fosse lícito, não deixou de ter sua ação regulada pela Igreja, assim como o nível diabólico, sendo este último completamente rechaçado.

Mantendo em nosso horizonte de análise as práticas de curas ilícitas ocorridas na região das Minas, no século XVIII, as disposições presentes nas *Constituições*, e que diretamente influenciaram o modo de se proceder da Igreja na região aurífera mineira trazem disposições claras acerca das práticas de cura, em busca de garantir para si o controle de tais práticas e de seus possíveis agentes:

E ainda que Deus em sua Igreja deixou a graça para curar, a qual se pode achar não somente nos justos, mas ainda nos pecadores; com tudo, porque no modo com que se costuma usar desta graça podem introduzir perniciosas superstições, e pecaminosos abusos, estreitamente proibidos, sob pena de excomunhão maior, *ipso facto* incurrenda, e de vinte cruzados, que ninguém em nosso Arcebispado benza gente, gado, ou quaisquer animais, nem use de ensalmos e palavras, ou de outra coisas curar feridas, e doenças, ou levantar espinhela sem por Nós ser primeiro examinado, e aprovado, e haver licença nossa por escrito. E sob mesma pena proibimos, que nenhuma pessoa secular intente deitar Demônios fora dos corpos humanos.⁸⁷

O receio de que pudessem recorrer a superstições e abusos pecaminosos fez com que, para serem reconhecidos como agentes lícitos de cura, os curadores precisassem ser examinados e obter licença para atuarem. Essa tentativa de controle da ação desses agentes é um expoente do processo desempenhado pela Igreja para garantir o controle para si do que seria sagrado, como expõe André Nogueira:

Neste contexto, as igrejas cristãs no curso do Antigo Regime, para além de reivindicarem para si o legítimo controle do que era considerado sagrado (como relíquias, amuletos cristãos, usos de orações...), se preocuparam com outra ordem de ações. Assim, intensificaram e sofisticaram seu aparato normatizador e coercitivo.⁸⁸

⁸⁶ NOGUEIRA, 2013, p. 80-86.

⁸⁷ CONSTITUIÇÕES, Livro V, Título V, Cânone 902, p. 316-317.

⁸⁸ NOGUEIRA, 2013, p. 47.

No contexto das *Constituições*, que se preocuparam com o caráter possivelmente maligno de ações que transcendessem o âmbito das coisas naturais, e que advertiram sobre a utilização de bens sagrados na prática de feitiçarias (mesmos quando essas seriam para o bem), houve a necessidade de que os olhares atentos da Igreja se voltassem para um outro âmbito de ação, e este foi o da ação dos curadores, para que não desviassem da ortodoxia e nem fugissem do controle da Igreja sobre o sagrado.⁸⁹

Entretanto, duas problemáticas podem ser levantadas acerca desse processo de monopólio dos bens de cura pela Igreja. Em primeiro lugar, temos a própria dificuldade de se adquirir uma licença para curar, que seria o principal marco distintivo entre um curador marginal, sujeito à repressão eclesiástica ou inquisitorial, e um curador licenciado. Ao abordar a questão da licença régia para curar, Francisco Bethencourt aponta que por meio da licença régia, que não era fácil de se obter e custava um valor considerável (demonstrado pelo elevado número de curadores ilegais), para além da demarcação entre um “licenciado” na prática da medicina e um “marginal”, colocava-se em jogo também um processo onde a Coroa significativamente chamaria para si o controle simbólico dos corpos. Entretanto, é importante destacar que a carta régia não liberaria o curador licenciado dos perigos da repressão. Caso suas curas chamassem a atenção das autoridades, estes poderiam ser igualmente investigados e reprimidos.⁹⁰ O que se observa é que, independentemente de a licença para curar ter sido concedida pela Igreja, ou obtida junto ao rei, coube à Igreja o exercício de um aparato normatizador e vigilante sobre esses agentes.

Por outro lado, enquanto a Igreja buscava assegurar um monopólio na relação com o “outro mundo”, o êxito alcançado no seio da sociedade pelas ações de curandeiros, benzedores e “feiticeiros” entrava em rota de colisão com o papel dos padres, que, no domínio do oculto, eram os únicos a operarem cura através dos milagres dos santos.⁹¹ Diante disso, tornou-se necessário para a Igreja controlar os agentes curadores, uma vez que as benesses e milagres que eram operados através do recurso e manipulação do arsenal sagrado, e que eram reservados apenas aos clérigos, passariam a ser também manipulados pelos indivíduos por eles abonados, tal qual boticários, físicos, oficiais chancelados e cirurgiões. Todavia, ainda que a obtenção de uma licença para curar não eximisse tais indivíduos de serem alvos de ações persecutórias, tais

⁸⁹ Disposições acerca da ação contra curadores sem licença e da utilização de objetos sagrados se fizeram presentes também nas *Ordenações Régias* e nos *Regimentos Inquisitoriais*.

⁹⁰ BETHENCOURT, 2004, p. 229-231.

⁹¹ NETTO, 2018, p. 128.

medidas coercitivas incidiam principalmente sobre as camadas subalternas da sociedade, abrangendo um grupo variado de agentes e práticas consideradas heterodoxas.⁹²

Para os Homens das Minas, tal qual para grande parte dos Homens da Europa do Antigo Regime, doenças e suas curas eram vistas a partir do âmbito sobrenatural, e tanto as elites quanto os estratos populares da sociedade tinham uma concepção mágica sobre o corpo enquanto possível alvo de ações sobrenaturais, divinas ou malignas. No entanto, não foi incomum recorrer a curandeiros negros (por vezes escravizados), geralmente acusados de curarem de maneiras supersticiosas, o que simbolizaria práticas ilícitas de cura, mas que aparentemente seriam bem aceitas pela população que a elas recorriam, ao mesmo tempo que não eram bem vistas pelas autoridades laicas e eclesiásticas.⁹³

Ainda que pudessem despertar certa desconfiança, curandeiros e feiticeiros mineiros eram quase sempre respeitados e temidos, sendo muitas vezes procurados por seus clientes quando o recurso ao sobrenatural “não oficial” se fazia necessário frente às mais diversas situações. Paralelamente, a prestação de serviços curativos configurou uma das formas pela qual muitos negros nas Minas obtinham algumas oitavas de ouro, podendo vir a propiciar algum nível de ascensão econômica e reconhecimento social a esses Homens “de cor” inseridos em uma sociedade escravista e estratificada.⁹⁴

O tratamento de doenças naturais por meio de benções e ervas foi vinculado principalmente aos indivíduos de origem europeia e livres, enquanto procedimentos curativos de doenças sobrenaturais atrelaram-se principalmente aos agentes de origem africana, sejam eles libertos ou escravizados.⁹⁵ Por mais que as expressões “curador” e “benzedor” fosse indistintamente utilizada para qualificar terapeutas ilegais negros, brancos e mestiços, os curadores negros foram quase que exclusivamente ligados ao universo da feitiçaria. Eles eram os mais solicitados para “curar feitiços”, o que poderia indicar uma espécie de especialização desses indivíduos na arte de curar e desfazer malefícios, fazendo com que negros e mestiços que curassem ilegalmente costumassem carregar a pecha de “feiticeiro e curador”, tendo suas ações enquadradas no quesito das devassas eclesiásticas que reprimiam as práticas de

⁹² NOGUEIRA, 2013, p. 47; 48.

⁹³ GROSSI, 1999, p. 123; 125.

⁹⁴ SOUSA, 2018, p. 91; 94-95.

⁹⁵ *Idem.*, 2023, p. 137.

feitiçaria.⁹⁶ Reforçava-se, então, a ambivalência desses indivíduos perante a sociedade, uma vez que aqueles que tinham poder para manipular as forças sobrenaturais para curar, ao mesmo tempo, podiam usá-las para provocar doenças ou até mesmo a morte.⁹⁷

Por vezes, no exercício de suas atividades de cura, esses curadores negros lançavam mão, em um intenso processo de trocas culturais, de um sem número de elementos devocionais católicos, recursos oferecidos pela “religião do colonizador”, aprendidas aqui ou, em alguns casos, em terras africanas. Por outro lado, havia momentos que suas ações nos reportavam as permanências da bagagem cultural africana que esses indivíduos traziam consigo.⁹⁸ É justamente nessa utilização de elementos culturais africanos que a ação de curadores ilegais negros e mestiços vai ser apresentada sobre a pecha de feitiçaria.

O caso de Ignácio (ou Inácio) Mina, trabalhado por Giulliano Sousa e Ramon Grossi, exemplifica alguns dos pontos que viemos até aqui destacando acerca dos curadores negros nas Minas. Acusado de realizar curas sem ser médico ou cirurgião, Ignácio estaria inserido no grupo de curadores ilegais, que não haviam licença para curar. Ao mesmo tempo, em suas práticas terapêuticas, Ignácio se utilizava de raízes ou ervas, de modo que havia aprendido em sua terra, alegando que com nelas não fazia mal. Ainda assim, era acusado de realizar curas através de meios mágicos, se utilizando de elementos supersticiosos. Infamado como feiticeiro, construiu sua fama enquanto exímio curador, fazendo disso seu ofício e principal fonte de renda, sendo reconhecido socialmente ao mesmo tempo que era temido por sua alcunha.⁹⁹

Ao invocarem seus conhecimentos herbolários, utilizarem de objetos do universo cultural africano, ditos em suas línguas nativas, entre outras expressões culturais próprias, o discurso demonizador da Igreja (tal qual expomos ao abordar as práticas mágico-religiosas de maneira geral) imputava aos curadores negros o papel de feiticeiros, mesmo quando não houvesse indícios de práticas de feitiçaria, enquanto os curadores ilegais brancos não passavam de meros benzedores e curadores, não sendo vistos enquanto manipuladores de forças maléficas e raramente sendo punidos.¹⁰⁰

⁹⁶ NOGUEIRA, 2013, p. 165-168; Acerca da especialização na cura de determinados males, José Pedro Paiva demonstra que fora comum que muitos curadores se especializassem na cura de determinadas enfermidades, possibilitando encontrar práticas destinadas a curar doenças específicas. Entretanto, creio que no caso referente ao contexto mineiro do século XVIII, a suposta especialização dos negros e mestiços na cura de malefícios se dá na relação entre estes e a feitiçaria, quase sempre sendo sinônimo da ação desses agentes “de cor”. PAIVA, 2002, p. 104.

⁹⁷ SOUSA, 2018, p. 92-93.

⁹⁸ NOGUEIRA, 2013, p. 192; 225.

⁹⁹ GROSSI, 1999, *passim*; SOUSA, 2018, *passim*.

¹⁰⁰ SOUSA, 2018, p. 98.

O que se instaura é um quadro onde a Coroa buscava regradar a prática dos ofícios médicos por meio dos quadros da medicina oficial, buscando garantir uma espécie de controle social sobre os corpos e regulando o acesso às licenças para curar. Ao mesmo tempo, a ação desses “médicos oficiais” era fiscalizada pela Igreja, uma vez que estes teriam a permissão para recorrerem aos meios sobrenaturais “oficiais”, atentando-se para que não se utilizassem de elementos supersticiosos ou de pecaminosos abusos em suas práticas curativas. Eram, portanto, monitorados especialmente quando suas supostas curas chamavam a atenção. Frente ao imenso número de curadores ilegais, seja nas Minas, ou mesmo na metrópole, instaurava-se um conflito entre um mundo “oficial” e “não oficial” de relação com o sobrenatural que permeava os meios pelo qual esses curadores buscavam atender seus clientes.¹⁰¹

Ao imputar o caráter de feitiçaria às práticas de cura desempenhadas por negros e mestiços nas Minas, sobretudo quando se valiam de elementos culturais africanos, observa-se o mesmo processo que viemos demonstrando ao abordarmos a utilização do termo feitiçaria para se referir a práticas mágico-religiosas africanas pela Igreja Católica. Mais do que a repressão a indivíduos que estariam exercendo práticas curativas sem licença, expoentes de uma medicina “não oficial”, o que estava em jogo era a defesa do monopólio do sagrado e da relação com o sobrenatural, que só seria considerada lícita quando adotada pela Igreja ou pelos indivíduos por ela autorizados. Dessa forma, o que temos é um confronto entre o sobrenatural “oficial” e o “não oficial”.¹⁰²

Pensando a partir dos malefícios que, como demonstramos, tiveram nos curadores negros e mestiços seus agentes mais procurados, podemos compreender que a demonização sofrida pelos meios de ação desenvolvidos por esses indivíduos estabelece uma relação direta com esse processo de manutenção de uma relação oficial com o sobrenatural e com os bens de cura e salvação. Como exposto anteriormente, na formulação de remédios para os males causados por malefícios encontravam-se três tipos de remédios: os naturais, relacionados aos saberes médicos oficiais; os divinos, baseados na evocação do poder de Deus; e os diabólicos, obtidos por feitiçarias e curadores.

Entretanto, a relação dos dois primeiros, que eram tidos como lícitos, enquadra-se dentro dessa definição de medicina e de relação com o sobrenatural “oficial”. Uma vez que, naturalmente, a Igreja já seria responsável pelos elementos relacionados ao âmbito divino de cura, naturalmente seu “remédio” para malefícios seria aceito e tido como lícito. Por outro lado,

¹⁰¹ GROSSI, 1999, p. 130-131.

¹⁰² *Ibid.*, p. 131.

estabelecia-se pelo processo adotado pela Igreja, de fiscalização e normatização da ação dos curadores licenciados, que estariam inseridos no âmbito dos remédios naturais contra os malefícios, o ponto controle para manutenção de um nível de relação com o sobrenatural lícita e oficial de tais remédios contra malefícios.

Contudo, a ação de curadores ilegais, sobretudo negros e mestiços, escravizados ou libertos, ao romper com esses dois níveis de controle da Igreja, era classificada como remédio diabólico, não sendo lícito, em nenhuma circunstância, o uso do poder de feiticeiros para curar, pois estes poderiam valer-se de um poder diabólico para realizar tais curas ou utilizar meios ilícitos para desfazer malefícios.¹⁰³ Assim, o que buscamos demonstrar por meio da demonização e da apresentação de curadores “de cor” enquanto feiticeiros foi a defesa, por parte da Igreja, de uma relação com o divino que não abria brechas para práticas que fugissem à ortodoxia imposta pelo setor religioso dominante, perseguindo práticas desviantes, interpretando-as por suas próprias lentes e colocando em posição subalterna os agentes mágicos desviantes. “A caracterização desses agentes como intermediários do demônio e a designação de suas práticas como magia diabólica decorre da estratégia de controle espiritual da população por parte da Igreja Católica.”¹⁰⁴ Além disso, muitos desses curadores ilegais “de cor” traziam consigo a condição social de escravizados ou libertos, marca de outra forma de atuação da Igreja Católica contra esses indivíduos, para além da vigilância de suas práticas ilegais de cura.

Desse modo, em nosso segundo capítulo, apresentaremos, brevemente, a atuação da própria Igreja Católica na legitimação da escravidão, marca de uma primeira forma de atuação contra esses curadores ilegais “de cor”. Além disso, procuraremos apresentar a figura do escravizado em diferentes períodos da historiografia brasileira e, sobretudo, a existência de uma resistência cotidiana à escravidão diretamente relacionada ao âmbito da vida desses indivíduos.

¹⁰³ PAIVA, 2002, p. 66.

¹⁰⁴ BETHENCOURT, 2004, p. 291.

2 – ESCRAVIDÃO E RESISTÊNCIA COTIDIANA

No presente capítulo, a Escravidão se constituirá como elemento comum a todas as reflexões que procuraremos desenvolver. O modo como esta foi abordada na historiografia brasileira em determinadas épocas; o reconhecimento da agência do escravizado diante das condições de vida que lhe foram impostas, marcadas pela possibilidade de uma resistência cotidiana que não visava, necessariamente, pôr fim à escravidão; e a apresentação de práticas condenadas pela Igreja Católica como feitiçaria, desempenhadas por escravizados em busca de proteção contra a violência senhorial, e que configuram-se como expoentes dessa resistência cotidiana à escravidão. Entretanto, essas discussões só são possíveis (e são frutos deste fato) porque a própria escravidão teve sua instauração e manutenção defendidas e legitimadas.

Não é nosso objetivo discorrer profundamente acerca do modo pelo qual se instaurou a escravidão nos territórios sob domínio de Portugal. No entanto, como nosso trabalho está pautado na conexão entre Escravidão, Resistência e “Feitiçaria” (simbolizando, neste caso, a figura da Igreja), parece-nos oportuno tratar brevemente acerca do papel que a Igreja Católica exerceu na justificação e legitimação da escravidão de africanos e seus descendentes, antes de, de fato, adentrarmos nos tópicos supracitados.

Cremos ser importante a exposição de tal relação entre a Igreja e a Escravidão, visto que a Igreja teve um papel na justificação teológica do Sistema Colonial. Destaca-se o peso de seu papel como formuladora e difusora de uma teologia justificativa, e que teve também em sua ação evangelizadora a contribuição para o sucesso da reprodução social escravista.¹⁰⁵ Nesse sentido, a bula papal *Romanus pontifex* proclamada em 1455 pelo papa Nicolau V seria o texto promulgador do direito colonial português, prevendo excomunhão de quem furasse o monopólio ultramarino outorgado à D. Afonso V e ao infante D. Henrique, pelo referido Papa.¹⁰⁶

¹⁰⁵ SOUZA, 1986, p. 79; ALENCASTRO, 2000, p. 154.

¹⁰⁶ ALENCASCTRO, 2000, p. 23.

O tráfico Atlântico teve um papel crucial no processo de crescimento econômico de Portugal, todavia, este só foi possível por meio da garantia da instauração da escravidão como elemento constitutivo da economia portuguesa. Com isso, foi preciso que se estabelecesse um intenso e constante tráfico de escravizados africanos, que rumaram à metrópole, as ilhas atlânticas e, principalmente, à colônia portuguesa nas Américas. Como exposto por Alencastro, a pilhagem de aldeias africanas e corsários por piratas europeus já não estaria dando conta da demanda escravista que se avolumava na Península Ibérica, Canárias, Madeira, Cabo Verde e São Tomé, em um período que precedeu a chegada dos portugueses ao Brasil, e que, paulatinamente, justificou a necessidade da ampliação tráfico de escravizados.¹⁰⁷

Em um primeiro momento, marcado por um período de guerra contra o Islã, a escravidão de africanos se apresentou de maneira secundária. Nesse contexto, pelo apoio da Coroa portuguesa na luta contra os mouros, o Papa Nicolau V formulou orientações sobre a licitude do comércio e da posse de escravizados africanos, especialmente considerando que muitos dos deportados para Portugal haviam se convertido ao cristianismo. Neste primeiro momento, a escravidão é posta como algo que, “pelo menos”, ajudaria a salvar a alma dos negros. Contudo, esse panorama mudaria, principalmente, frente ao crescimento da necessidade da importação de escravizados para colônia portuguesa nas Américas, onde finalmente o tráfico negreiro passaria a adquirir seu perfil transatlântico.¹⁰⁸

Contudo, a legitimação do tráfico não pode ser atrelada apenas a ação da Coroa, por meio de uma política colonial, ou pela atividade dos negociantes negreiros que se valeram do comércio de pessoas submetidas à condição de cativas. É fundamental reconhecer também o papel desempenhado pela Igreja enquanto elemento justificador do tráfico, na medida em que a busca pela salvação do corpo e da alma desses indivíduos demandava o comércio e o monopólio dos mesmos. Em contrapartida, os africanos seriam supostamente beneficiados pelo caráter redentor da escravidão em suas vidas, sendo conduzidos da barbárie à civilização, do paganismo à evangelização.¹⁰⁹ Como destaca Vanicléia dos Santos, “a cristianização constituiu-se na principal justificativa para a escravidão dos africanos e a transmigração de milhares de pessoas para o Novo Mundo.”¹¹⁰

Se no século XV a bula *Romanus pontifex* deu início ao processo de legitimação da escravidão de africanos, a partir do século XVI, os intelectuais da Igreja, teólogos e juristas,

¹⁰⁷ ALENCASTRO, 2000, p. 45-46.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 52-53; 70.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 54; 168.

¹¹⁰ SANTOS, 2008, p. 142.

passaram a discutir a legitimidade das conquistas ultramarinas e da redução das populações nativas ao cativeiro.¹¹¹ A justificação do cativeiro enquanto elemento secundário e fruto da Guerra Justa foi gradualmente superada, dando lugar à noção de que a escravidão teria um carácter redentor para o africano, uma vez que esta presumiria a cristianização do mesmo, o que coincidiu com um período de aumento na demanda por cativos.

Um dos nomes de destaque na defesa da escravidão por parte de religiosos é o do jesuíta Baltazar Barreira, que atuou como evangelizador em Angola, Cabo Verde e Guiné, e que se constituiu enquanto um dos mais fortes apoiadores do tráfico de escravizados em meio aos jesuítas, não tendo dúvidas acerca da licitude da escravidão. Para Barreira, o escravizado era tido como a moeda da África, assim como açúcar seria no Brasil, e o ponto central da necessidade da escravidão residia no papel econômico que o comércio negreiro tinha para manutenção do domínio ultramarino português.¹¹²

Em terras brasileiras, encontramos na figura de Antônio Vieira um defensor intransigente da liberdade e dos direitos dos povos indígenas, ao mesmo tempo em que buscava justificar a escravidão africana, reconhecendo que seu uso era essencial para manutenção da sociedade colonial, especialmente pela substituição da mão de obra indígena pela africana.¹¹³ Desde o século XVI a posição adota pela Companhia de Jesus foi a de condenar a escravização indígena, em razão do reconhecimento desses povos enquanto gentios e da necessidade de terem suas almas salvas. Dessa forma, enquanto para os índios catequese e escravidão se opunham, para os africanos e seus descendentes elas seriam complementares, visão que foi difundida não apenas pelos jesuítas, mas pela Igreja de forma geral.¹¹⁴

Curiosamente, um dos primeiros sermões públicos de Vieira, o “sermão XIV”, teve como público alvo os escravizados de um engenho no recôncavo da Bahia. Nele, é possível observamos “o engajamento de Antônio Vieira, ainda noviço de seus 25 anos, em causa de máxima importância para a sociedade colonial: a legitimação da escravidão africana.”¹¹⁵

No sermão em questão, Antônio Vieira faz alusão ao papel redentor que a escravidão e a evangelização teriam na vida dos africanos:

Oh! se a gente preta, tirada das brenhas da sua Etiópia, e passada ao Brasil, conhecera bem quanto deve a Deus e a sua Santíssima Mãe por este que pode parecer desterro, cativeiro e desgraça, e não é senão milagre, e grande milagre? Dizei-me: vossos pais,

¹¹¹ SANTOS, 2008, p. 142.

¹¹² ALENCASTRO, 2000, p. 178; SANTOS, 2008, p. 132.

¹¹³ PEREIRA, 2019, n.p.

¹¹⁴ VAINFAS, 2011, p. 53.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 60.

que nasceram nas trevas da gentilidade, e nela vivem e acabam a vida sem lume da fé nem conhecimento de Deus, aonde vão depois da morte? Todos, como credes e confessais, vão ao inferno, e lá estão ardendo e arderão por toda a eternidade. E que, perecendo todos eles, e sendo sepultados no inferno como Coré, vós, que sois seus filhos, vos salveis, e vades ao céu? Vede se é grande milagre da providência e misericórdia divina.¹¹⁶

Vieira destaca que a transmigração dos africanos para o Brasil seria uma benção, pois, apesar de ser a eles imputados o cativeiro, aqui eles estariam longe da gentilidade e, conseqüentemente, poderiam se livrar da condenação ao inferno. Suportar o cativeiro seria o preço a ser pago por pelo “grande milagre” e “misericórdia divina” de poderem conseguir um lugar ao céu.

Indo além, o martírio dos escravizados é comparado aos sofrimentos de Cristo no calvário, onde ser escravo em um engenho no Brasil seria algo próximo da Paixão de Cristo. Contudo, Vieira não fala isto como uma forma de solidarizar com o sofrimento imposto a esses indivíduos, mas sim de exortá-los a aceitar a sua condição, comparando-os com a figura do próprio Cristo:

Em um engenho sois imitadores de Cristo crucificado: *Imitatoribus Christi crucifixi* – porque padeceis em um modo muito semelhante o que o mesmo Senhor padeceu na sua cruz e em toda a sua paixão. A sua cruz foi composta de dois madeiros, e a vossa em um engenho é de três. [...] Os ferros, as prisões, os açoites, as chagas, os nomes afrontosos, de tudo isto se compõe a vossa imitação, que, se for acompanhada de paciência, também terá merecimento de martírio.¹¹⁷

Segundo Ana Pereira, ao relacionar a vida dos escravizados com o martírio de Cristo, Vieira buscava estimular neles a identificação com o Filho de Deus, como uma forma de ação evangelizadora, visando facilitar a adesão à mensagem da Igreja, ao mesmo tempo que buscava garantir as noções de obediência indispensáveis para manutenção da ordem escravista.¹¹⁸

A questão da obediência e servidão dos escravizados é retomada ao final do sermão, quando Vieira apresenta os Mistérios Dolorosos do Rosário¹¹⁹ como aqueles que se referem aos escravizados, pela semelhança e rigor de seus trabalhos:

Os dolorosos - ouçam-me agora todos - os dolorosos são os que vos pertencem a vós, como os gozosos aos que, devendo-vos tratar como irmãos, se chamam vossos

¹¹⁶ VIEIRA, Sermão XIV, parte VI, p. 430.

¹¹⁷ VIEIRA, Sermão XIV, parte VII, p. 434.

¹¹⁸ PEREIRA, 2019, n.p.

¹¹⁹ Os mistérios do Rosário são divididos em quatro grupos: Gozosos, luminosos, Dolorosos e Gloriosos, sendo cada um deles marcados por cinco momentos (ou eventos) significativos na vida de Jesus e de Maria. Os dolorosos se referem a: agonia de Jesus no horto; flagelação de Jesus; coroação de espinhos; carregamento da cruz no caminho do calvário; crucificação e morte de Jesus.

senhores. Eles mandam, e vós servis; eles dormem, e vós velais; eles descansam, e vós trabalhais; eles gozam o fruto de vossos trabalhos, e o que vós colheis deles é um trabalho sobre outro [...] com o exemplo e paciência de Cristo, eu vos prometo primeiramente que esses mesmos trabalhos vos sejam muito doces, como foram ao mesmo Senhor: *Dulce lignum, dulces clavos, dulcia ferens pondera* - e que depois - que é o que só importa - assim como agora, imitando a São João, sois companheiros de Cristo nos mistérios dolorosos de sua cruz, assim o sereis nos gloriosos de sua Ressurreição e Ascensão.¹²⁰

Segundo a exortação de obediência dirigida por Antônio Vieira aos escravizados, a recompensa por sua servidão e sofrimento seria a obtenção da glória, assim como Cristo. Os Mistérios Dolorosos, que são referenciados por Vieira como sendo os dos escravizados, fazem alusão a momentos de sofrimento da vida de Cristo. Todavia, por meio da submissão e da aceitação de seu sofrimento, no fim, eles seriam dignos dos Mistérios Gloriosos.¹²¹

Em um período posterior, cerca de cinquenta anos mais tarde, e após quase duas décadas na Europa, Vieira retorna ao Brasil e profere seu “sermão XXVII”, em um contexto onde o volume do tráfico era muito mais elevado e significativo se comparado à quando proclamara o sermão XIV.¹²² Contudo, a defesa do tráfico de escravizados por parte de Vieira não havia se alterado, e alguns pontos apresentados em seu primeiro sermão continuavam a ser igualmente defendidos.

Em primeiro lugar, podemos apresentar a importância da transmigração dos africanos para o Brasil, onde poderiam gozar da possibilidade de serem salvos do inferno. Indo além, Vieira destaca a facilidade com que tal transmigração ocorria:

Algum grande mistério se encerra logo nesta transmigração: e mais se notarmos ser tão singularmente favorecida e assistida de Deus, que não havendo em todo o Oceano navegação sem perigo e contrariedade de ventos, só a que tira de suas pátrias a estas gentes e as traz ao exercício do cativo, é sempre com vento à popa, e sem mudar vela.¹²³

O presságio divino que Vieira teria dado a tal facilidade de transmigração em direção ao Brasil é apresentado por Luiz Felipe de Alencastro enquanto um fenômeno geográfico, resultante de “uma engrenagem oculta da história do Atlântico Sul – o anticiclone de Capricórnio –”. Ao abordar os “ventos negreiros”, Alencastro destacou como as rotas de travessia entre Brasil e Angola eram favorecidas pelo impulso do movimento circular dos

¹²⁰ VIEIRA, Sermão XIV, parte VIII, p. 442-443.

¹²¹ Sobre os mistérios Gloriosos, estes remetem: a ressurreição de Jesus; ascensão de Jesus ao céu; vinda do Espírito Santo aos apóstolos; assunção de Maria; coroação de Maria no Céu.

¹²² PEREIRA, 2019, n.p.

¹²³ VIEIRA, Sermão XXVII, parte I, p. 354.

ventos e das correntes marítimas, fenômeno que garantia ventos e correntezas complementares, ajudando a definir a navegação luso-brasileira enquanto atlântica e negreira.¹²⁴

Vencida a primeira transmigração, que seria do África para o Brasil, Antônio Vieira exortava os escravizados de que o cativeiro era temporal e, portanto, deveria ser suportado; pois, na segunda transmigração, para a vida eterna, igualmente eterna seria sua liberdade:

O que haveis de fazer é consolar-vos muito com estes exemplos: sofrer com muita paciência os trabalhos do vosso estado; dar muitas graças a Deus pela moderação do cativeiro a que vos trouxe; e sobretudo aproveitar-vos dele para trocar pela liberdade e felicidade da outra vida, que não passa, como esta, mas há de durar para sempre.¹²⁵

Diante da promessa de uma nova vida após a morte, na qual encontrariam a liberdade eterna, os escravizados eram aconselhados a servirem a seus senhores como quem servia a Deus, e não como quem servia aos Homens. Vieira exortava: “escravos, estais sujeitos, e obedientes, em tudo a vossos senhores, não só aos bons e modestos, senão também aos maus e injustos”, reforçando o esforço do jesuíta em impor aos escravizados uma condição de servidão passiva, mesmo diante de senhores mais ou menos “bons”. Dessa forma, a submissão e a obediência seriam pontos centrais para a salvação das almas dos escravizados.¹²⁶

Para além de Vieira, outros jesuítas também defenderam a escravidão africana no Brasil. No século XVIII temos o exemplo dos contemporâneos Jorge Benci e André João Antonil. Benci entendia a escravidão enquanto legítima e reconhecia que os escravizados, enquanto herdeiros do pecado original e da maldição de Cam, deveriam pagar suas penitências por meio da servidão. Antonil, por sua vez, articulou a necessidade de evangelização dos negros ao desenvolvimento econômico do Império Português, apresentando-a como justificativa principal para a legitimação da escravidão africana.¹²⁷

No âmbito religioso da colônia, a escravidão não se restringiu a formulações individuais e pessoais. Por mais que D. Sebastião Monteiro da Vide reconhecesse a importância da escravidão, sobretudo do ponto de vista econômico, tanto da colônia quanto da metrópole (e para o sustento de seu próprio Arcebispado), importantes disposições acerca do trato com os

¹²⁴ ALENCASTRO, 2000, p. 61-63.

¹²⁵ VIEIRA, Sermão XXVII, parte VIII, p. 382.

¹²⁶ *Ibid.* parte VI, p. 375.

¹²⁷ SANTOS, 2008, p. 149; 151; É preciso destacar que alguns inicianos chegaram a adotar posicionamentos antiescravistas, contudo, por vezes essas críticas repousaram principalmente na ofensa a moral cristã que resultaria do tráfico ilícito de cativos, e não na aversão a imposição de uma condição de subalternidade ao próximo. Cf. ALENCASTRO, 2000, p. 163-167.

escravizados foram impostas por meio das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*.¹²⁸

As *Constituições* surgem em meio à necessidade de adequação por parte da Igreja aos ritmos da colonização, buscando atender às especificidades da colônia (como a crescente distribuição de escravizados pelo território), uma vez que as recomendações presentes nas *Constituições de Lisboa* já não contemplavam suficientemente a realidade colonial. Marca dessa especificidade pode ser observada nos 38 parágrafos dedicados aos escravizados, em meio aos 1318 parágrafos que a compõem as *Constituições*.¹²⁹

No que se refere aos escravizados, seu objetivo principal era a incorporação do negro à Igreja Católica por meio dos sacramentos. Todavia, estes serviam como um mecanismo de controle mútuo. Por meio deles, a Igreja controlava tanto os escravizados quanto os senhores, que deveriam garantir aos primeiros o acesso aos sacramentos, além de assegurar o direito ao alimento e a roupa que estes teriam.¹³⁰

Desde os primórdios da colonização, foi instaurada a obrigatoriedade do batismo dos escravizados, sendo este, juntamente com a responsabilidade por sua catequese, alvo de especial atenção da Igreja e da Coroa desde meados do século XV. Assim como aconteceu com a feitiçaria, apresentada no capítulo anterior, as diretrizes presentes nas *Constituições* acerca da regulamentação da conversão e batismo de africanos seguiu iniciativas anteriores. A legislação acerca do batismo de escravizados crianças e adultos seguiram a legislação referente às *Ordenações Filipinas*, por exemplo.¹³¹

Acreditava-se que pela transmigração para o Brasil, instrução e batismo, o escravizado se distanciaria cada vez mais do gentilismo, enquanto passaria a ocupar um lugar no universo cristão. No entanto, o batismo, meio pelo qual se garantia a incorporação desse escravizado ao corpo da Igreja, pode ser visto como símbolo de uma dupla tentativa controle da Igreja sobre essas pessoas.

Em primeiro lugar, temos a ação evangelizadora da Igreja, que em nome da “salvação do corpo e da alma” de africanos, legitimou e justificou o tráfico negreiro, reconhecendo a importância econômica que este viria a ter para manutenção do sistema colonial (e da própria Igreja), e tendo no batismo a marca da iniciação desses indivíduos na vida cristã.

¹²⁸ SANTOS, 2008, p. 152.

¹²⁹ ZERON, 2011, p. 323-324.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 353.

¹³¹ SOARES, 2011, p. 306-308.

Por outro lado, como expõem Monique Lima, os escravizados submetidos ao batismo passariam automaticamente a estarem sujeitos às normas cristãs e a responder por suas faltas e erros, podendo ser perseguidos e condenados por instituições como a Inquisição.¹³² No caso dos africanos recém-chegados à América, fatores como a barreira linguística ou a falta de um real desejo de ter recebido o batismo, eram elementos que dificultavam a repressão às possíveis faltas cometidas por esses neófitos. Contudo, observou-se que, diferentemente do que ocorrera com os indígenas, os africanos não foram julgados misericordiosamente com base na premissa da ignorância.¹³³

Em suma, os africanos e, posteriormente, seus descendentes, foram duas vezes alvo de violência e perseguição por parte da Igreja. Em um primeiro momento, pela defesa e legitimação da escravidão; e, depois, uma vez batizados e “evangelizados”, por meio da imputação a esses indivíduos de uma série de normas morais e éticas que deveriam ser seguidas à risca, sob pena de se tornarem alvo de ações persecutórias. Em muitos casos, tais ações se traduziram em acusações de prática de feitiçaria, seja por recorrerem a elementos culturais e/ou religiosos africanos, seja, como vimos no caso dos curadores em Minas, em nosso primeiro capítulo, por terem na figura do escravizado o agente de práticas tidas como ilícitas.

2.1 – O ESCRAVIZADO NA HISTORIOGRAFIA BRASILEIRA

Antes mesmo que possamos pensar em resistência à escravidão, é necessário que reconheçamos a agência dos escravizados e seus esforços diante das adversas condições de vida a eles impostas. Entretanto, a figura do escravizado enquanto indivíduo e agente histórico nem sempre foi tema central da historiografia brasileira acerca da Escravidão. Por um período, a produção historiográfica brasileira pautou-se em uma visão patriarcal e paternalista da escravidão, fortemente influenciada pelas obras e estudos de Gilberto Freyre, na qual o escravizado era representado como um indivíduo passivo e submisso à família senhorial.¹³⁴

Pautada pela negação da análise patriarcal e idílica da escravidão, as décadas de 1960 e 1970 são marcadas pela contestação da lógica “Freyriana” acerca da escravidão, a visão de um cativeiro brando vai sendo deixada de lado, o “senhor camarada” e o “escravo submisso” são trocados pelo binômio senhor cruel/escravo rebelde. Colocado como objeto das relações sociais, é retirado do escravizado seu papel enquanto agente histórico, a menos que este se

¹³² LIMA, 2021, p. 19.

¹³³ *Ibid.*, p. 40-41.

¹³⁴ GOMES, 2006, p. 9.

rebele, fuja, aquilombe ou aja violentamente.¹³⁵ Todavia, é preciso reconhecer que é com Caio Prado Jr., na década de 40, que se estabeleceram os pressupostos para o rompimento dessa visão paternalista da escravidão, que pautou as revisões historiográficas acerca da escravidão nesses anos 60 e 70.

Por fim, a década de 80 surge como um marco de mudança na historiografia da escravidão. Análises estritamente ancoradas em elementos do caráter econômico da escravidão passam a dar lugar para perspectivas pautadas na História Social, e cada vez mais o escravizado é tido enquanto agente histórico, sobretudo de sua própria história, a partir de sua ação frente a elementos da vida cotidiana no cativeiro.

2.1.1 Gilberto Freyre e Caio Prado Jr.:

Publicada originalmente em 1933, *Casa Grande e Senzala* é uma das grandes produções de Gilberto Freyre. No presente livro o autor se debruça sobre o caráter patriarcal que configuraria o sistema colonial brasileiro, marcado pelo binômio que nomeia o livro, mas tendo também como ponto de destaque a questão da miscigenação, elemento central do processo colonizador português, que o teria feito melhor do que qualquer outro povo moderno. Desse modo, “a formação brasileira tem sido, na verdade, um processo de equilíbrio de antagonismos [...], mas predominando sobre todos os antagonismos, o mais geral e o mais profundo: o senhor e o escravo.”¹³⁶

Segundo Freyre, o sistema patriarcal de colonização portuguesa no Brasil podia ser exemplificado pela figura da Casa Grande, como uma espécie de metáfora que se estabelece em meio a duas tendências. Primeiramente, a Casa Grande enquanto expoente da relação entre uma “raça adiantada” e sua imposição a uma “atrasada”. Em segundo lugar, sua própria estrutura física, a forma como era construída, exemplo dos reflexos das novas condições de vida e de ambiente impostas aos portugueses pelo meio tropical.¹³⁷

Desse modo, a Casa Grande, ao simbolizar este choque entre raças, era completada pela senzala, estabelecendo-se como modelo ideal de representação do sistema econômico, social, político e produtivo do Brasil colonial, marcado pela monocultura latifundiária e pela escravidão. Indo além, é na falta da descoberta de especiarias (como cravo, e pimenta das Índias) ou de metais preciosos (que só depois foram encontrados) que o sucesso da colonização

¹³⁵ GOMES, 2006, p. 9-10; PAIVA, 2009, p. 56.

¹³⁶ FREYRE, 2003, p. 116.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 35.

do Brasil deixou de apresentar um sentido fácil e mercantil e adotou um caráter ruralista que transformara um povo colonizador de tendências menos rurais no mais rural de todos.¹³⁸ Entretanto, a manutenção de um sistema de produção latifundiário exigia um enorme volume de mão de obra, o que culminou na agressiva implementação da escravização de africanos e indígenas, sem contar a influência da miscigenação e seu impacto direto no processo colonizador.

Todavia, a obra de Gilberto Freyre também sofreu duras críticas, sendo uma delas a da promoção de uma visão mais suavizada da escravidão, marcada pela adoção do sistema patriarcal e pela relação paternalista da Casa Grande como tendo sido o padrão colonizador encontrado ao longo de todo período colonial. Entretanto, como aponta Dale Tomich, o caráter patriarcal apresentado por Freyre poderia ser mais um reflexo do período de decadência da indústria açucareira no Nordeste, indo de uma zona de produção no auge para uma zona em decadência (em razão da ascensão do caribe enquanto nova zona de produção), do que um reflexo da benevolência dos colonizadores portugueses. A alteração entre as zonas de produção seria responsável por modificar as relações entre trabalho e produção e, conseqüentemente, alterar o caráter das relações escravistas, o que levaria a origem de uma possível relação patriarcal que teria sido abordada por Gilberto Freyre.¹³⁹

Por mais que *Casa Grande e Senzala*, como expõe Hemerson Ferreira, tenha simbolizado um marco ao romper com grande parte dos discursos racistas que se faziam presentes nas obras sobre a escravidão ou sobre o negro até a década de 1930, ao mesmo tempo o livro mantinha a exaltação e a apresentação benevolente da figura do escravizador.¹⁴⁰ Tal crítica à obra de Freyre também é exposta por Ronaldo Vainfas, para quem, embora o conceito de raça, até então em voga, tenha sido superado por uma análise cultural, criou-se um discurso que eliminava o preconceito racial entre os portugueses e que, junto a outras características, reforçava a visão dos portugueses enquanto colonizadores excelentes.¹⁴¹ A presente obra também é marcada por ter lançado as bases teóricas do que posteriormente ficaria conhecido como (mito) democracia racial, que perduraria durante décadas nas produções acadêmicas brasileiras. Contudo, pode-se destacar que “Gilberto Freyre não fundou o mito da democracia racial, mas o consolidou, elevando ao plano considerado científico um imaginário das relações raciais, fortemente arraigado no pensamento nacional”.¹⁴²

¹³⁸ FREYRE, 2003, p. 35.

¹³⁹ TOMICH, 2004, p. 238.

¹⁴⁰ FERREIRA, 2007, p. 178.

¹⁴¹ VAINFAS, 1999, p. 6.

¹⁴² DOMINGUES, 2005. p. 127.

Um outro marco nos estudos acerca do período colonial brasileiro é estabelecido pela obra *Formação do Brasil contemporâneo*, do sociólogo e historiador Caio Prado Júnior e publicada originalmente no ano de 1942. A obra se inicia propondo estabelecer o sentido da colonização brasileira, o que fora feito em bases estritamente econômicas e que enfatizava o “caráter fundamental da nossa economia, isto é, da produção extensiva para mercados do exterior, e da correlata falta de um largo mercado interno solidamente alicerçado e organizado”.¹⁴³ O autor reconhece que o interesse primário na relação com as novas terras era comercial, e não de povoamento. Assim sendo, as colônias portuguesas se tornaram-se espaços de produção de gêneros de grande valor comercial, atendendo aos interesses econômicos europeus em relação a esses territórios, o que só foi possível devido à utilização da mão de obra escravizada de indígenas e africanos. Desse modo, o sentido da colonização brasileira seria o da instauração de uma vasta empresa comercial, destinada a explorar os recursos naturais de um território em proveito do comércio europeu.¹⁴⁴ Entretanto, é no seu capítulo “Organização social” que o autor vai se debruçar naquilo que de fato caracterizaria a sociedade colonial brasileira, a escravidão.

Segundo Caio Prado Jr., a escravidão moderna seria nada mais do que uma ferramenta do processo de exploração comercial do Novo Mundo. O que se encontrava na escravidão moderna seria o “recrutamento de povos bárbaros e semibárbaros, arrancados de seu habitat e incluídos, sem transição, numa civilização inteiramente estranha”, indo além, os negros africanos e os indígenas das américas seriam “povos de nível cultural ínfimo, comparado aos seus dominadores.”¹⁴⁵ Em suma, a escravidão no Brasil seria fruto da necessidade da utilização dos recursos naturais da colônia em um processo de produção extensiva de gêneros que possuiriam alto valor no mercado internacional, o que demandou larga utilização de mão de obra escravizada, onde “a contribuição do escravo preto ou índio para formação brasileira é, além daquela energia motriz, quase nula.”¹⁴⁶

Mesmo possuindo pontos de destaque positivo, por exemplo, ao reconhecer que dentro da economia colonial a escravidão se daria em dois setores com características e consequências completamente distintas: o das atividades propriamente produtivas e o dos serviços domésticos (tendo sido este sido o enfatizado por Gilberto Freyre). Nesse ponto em questão, Caio Prado Jr.

¹⁴³ PRADO JR, 2000. p. 3.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 20.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 280.

¹⁴⁶ *Ibid.*

reconhece que existe divisões de trabalho dentro do próprio sistema escravista, o que poderia influenciar até mesmo nas consequências e demandas que cada tipo de serviço teria.

Por mais que desse destaque às agruras do cativo, rompendo com uma visão “adocicada” da escravidão, *Formação do Brasil Contemporâneo* trouxe consigo a manutenção de um racismo que imputava aos grupos subalternos (se nos utilizarmos de conceitos da base teórica marxista do texto em questão) a condição de raças que beiravam a barbárie. Para além disso, as próprias contribuições africanas são desconsideradas, criando-se, então, uma narrativa amplamente difundida que, mais uma vez, desvalorizava a figura do escravizado. Contudo, essa visão do “escravo coisa” foi amplamente reproduzida na historiografia brasileira, que teve nas obras de Caio Prado Jr. a origem de parte de seus referenciais teóricos:

É sabido, no entanto, que foi esta visão de Caio Prado que, direta ou indiretamente, prosperou na historiografia brasileira, mormente aquela dedicada ao estudo da escravidão e do negro no Brasil. Vemo-la nos estudos sobre a rebelião escrava dos anos de 1950-60, a exemplo de Clóvis Moura e de Décio Freitas, autores que concebem a escravidão como absolutamente reificadora do africano, que só readquire identidade e subjetividade na fuga e na revolta, isto é, negando a escravidão. Encontramos aquele mesmo ponto de vista nos estudos da chamada histórico-sociológica paulista publicados nas décadas de 1960 e 1970, em Florestan Fernandes e seus seguidores, todos concordes em afirmar que a escravidão reduzia o africano a um estado de completa anomia social.¹⁴⁷

Desse modo, podemos observar que, até a década de 1970, seja por influência das obras de Gilberto Freyre ou de Caio Prado Jr., o que se produziu na historiografia brasileira foi uma representação do escravizado quase sempre sob uma perspectiva inferiorizada, na qual, por vezes, a insurreição foi a única forma pela qual esses indivíduos podiam ser concebidos como agentes históricos.

Ao abordar esse momento da historiografia nacional, a historiadora Silvia Lara destaca que a própria formação dos historiadores das décadas de 1960 e 1970 sofreu com problemas relativos à informação ou à formação acerca da história da África, mesmo para aqueles que estudassem a escravidão africana no Brasil, predominando uma historiografia que se dedicasse aos números do tráfico ou da produção escravista, reforçando uma visão onde o escravizado seria um ser coisificado e sem ação autônoma, mercadorias vindas da África. Todavia, “saber quem eram os escravizados só apareceu como questão para os historiadores – a partir dos anos 1980, quando os escravos passaram a fazer parte da história da escravidão.”¹⁴⁸ Desse modo, a partir da década de 1980, surge uma historiografia marcada pela reestruturação do modo de

¹⁴⁷ PRADO JR, 2000, p. 9.

¹⁴⁸ LARA, 2021, p. 468.

pesquisar a escravidão, na qual “uma nova problemática de pesquisa foi definitivamente estruturada: a da experiência da gente comum e, no limite, do escravo como agente da história”, consolidando a História Social da Escravidão como um novo campo de investigação.¹⁴⁹

2.1.2 História Social da Escravidão:

Rompendo com as perspectivas que até agora foram apresentadas, diretamente ligadas ao caráter econômico que se estabeleceu ao longo do processo de colonização do Brasil, no qual a escravidão aparece como elemento central para o seu sucesso, abordaremos, então, historiadores que apresentaram novas formas de se relacionar com a escravidão, buscando, por meio de uma abordagem ligada à História Social, estabelecer estudos acerca da figura do escravizado enquanto indivíduo e agente histórico.

Partiremos do livro *Ser escravo no Brasil: séculos XIV – XIX* (1982) da historiadora, cientista política e importante nome da História Social da escravidão no país, Kátia Mattoso. Na segunda parte de sua obra, intitulada: *Ser escravo*, é exposto um estudo acerca das relações sociais entre escravizados (rompendo com a apresentação do escravizado apenas em relação ao senhor), que poderia variar tanto entre africanos (de regiões distintas) ou entre estes e os escravizados nascidos no Brasil. Quando bem estabelecidas, as relações sociais poderiam dar origem a sistemas de solidariedade e cooperação (por compadrio, no trabalho ou nas associações religiosas, confrarias ou irmandades) que poderiam se tornar meios de não só lidar com as dificuldades do cotidiano cativo, mas até mesmo de se alcançar alforrias por meio de esforços coletivos. Também são apresentadas as fugas enquanto expressão de uma revolta individual (junto à prática do suicídio ou assassinato), além da existência de uma rebelião coletiva, marcada pelas formações de quilombos e insurreições. Desse modo, tal obra nos apresenta o protagonismo histórico do escravizado por meio do estudo de suas relações sociais, na qual a resistência à escravidão se fez fortemente presente. A obra ganha destaque também ao propor um olhar para África na produção de estudos que englobem a cultura do negro no Brasil ou a cultura Afro-brasileira.¹⁵⁰

Em *Negociação e conflito: resistência negra no Brasil escravista* (1989) os historiadores Eduardo Silva e João José Reis nos apresentam uma maneira muito distinta de pensarmos a relação senhor x escravizado. Assim sendo, a relação senhorial nos é apresentada

¹⁴⁹ MATTOS, 2017, p. 59-60.

¹⁵⁰ MATTOSO, 2003.

como alvo de tensões entre ambos os lados, ao passo que também o senhor poderia nutrir receios em relação às ações dos escravizados (e não somente o contrário), o que poderia influenciar seu modo de agir e tratá-los. Desse modo, cria-se um espaço de “negociação”, no qual os escravizados poderiam empreender recursos frente às ações tomadas pelo senhor (cessação de algum “direito/benefício”, por exemplo), em busca de terem, assim, suas reivindicações atendidas e “benefícios” reconquistados.¹⁵¹ De qualquer forma, ao nos permitir refletir sobre as ações empreendidas pelos escravizados em situações cotidianas que, de algum modo, visavam garantir uma melhora na qualidade de vida, sem necessariamente romper com o sistema escravista ou buscar a liberdade, os historiadores em questão nos oferecem bases para pensar uma resistência cotidiana à escravidão, diretamente vinculada aos elementos da vida e da realidade dessas pessoas enquanto indivíduos.¹⁵²

Também do historiador João José Reis, *Rebelião escrava no Brasil* (1986), representa mais um expoente dessa produção historiográfica em ascensão na década de 80. Ao estudar o levante organizado por africanos escravizados e libertos ocorrido na Bahia em 1835, e popularmente conhecido como Revolta dos Malês, o historiador se propõe a produzir uma história que parta justamente dessa ação consciente tomada por escravizados. Indo além, o historiador também rompe com qualquer possibilidade de pensarmos a população escravizada enquanto uma massa homogênea, destacando que, entre os próprios africanos escravizados, houve aqueles que se recusavam a ser tratados de tal forma, reconhecendo-se como diferentes entre si e buscando organizar-se em nações. Essa pluralidade entre os africanos se fez presente na própria Revolta dos Malês, que contou com indivíduos que se dividiam entre Nagôs, Haussás e outras 12 nações. Contudo, é importante destacar que, embora tenha existido um forte fator religioso envolvido na revolta em questão, nem todos os que se rebelaram eram mulçumanos, ao mesmo tempo que nem todos os mulçumanos participaram da rebelião.¹⁵³

Outro grande expoente da História Social, o historiador Sidney Chalhoub, em seu livro *Visões de liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte*, apresenta, logo em seu primeiro capítulo, a história de um grupo de escravizados que estavam na loja do comerciante José Moreira Veludo para serem vendidos. Diante de tal situação, tais escravizados

¹⁵¹ Por exemplo, poder-se-ia realizar uma fuga em resposta a ação tomada pelo senhor, mas sem a intenção de se buscar a liberdade, ou então procurando se utilizar de tal meio para influenciá-lo. Desse modo, a preocupação com as ações dos escravizados fariam parte também da realidade deste senhor, por outro lado, este ao ser alvo de ações de retaliação instauradas por escravizados poderia então aumentar sua brutalidade em resposta a ação do escravizado ou como meio de se prevenir das possíveis ações que poderiam ser empregadas no futuro, o que espelha essa constantemente tensionada relação senhor x escravizado.

¹⁵² REIS; SILVA, 1989.

¹⁵³ REIS, 2012.

decidiram atacá-lo, o que não instaurou uma fuga coletiva, pelo contrário, fez com que fossem para a prisão. Ao trabalhar com os autos do inquérito policial, Chalhoub observou que por trás das supostas justificativas (como os maus-tratos sofridos) dadas pelos escravizados para a realização de tal ato, o que realmente estava em jogo era um último esforço coletivo em busca de decidir seus próprios destinos, no qual estar preso seria um destino menos doloroso que a escravidão. Por mais que, posteriormente, José Moreira Veludo tenha iniciado o processo de soltura dos presos (para que assim pudesse vendê-los), o que nos chama atenção é a maneira como Sidney Chalhoub traz à tona personagens (a exemplo de Bonifácio, nome central na desventura de Veludo) até então ignorados na História. Indo, metodologicamente, ao encontro da produção de uma História vista de baixo, que tem nesse indivíduo subalternizado seu ator principal, a obra de Sidney Chalhoub ganha destaque pela construção de uma historiografia que reconheceu a não passividade de mulheres e homens que, mesmo sob a violência e as duras condições do cativo, afirmaram-se enquanto agentes de sua própria história, seja por meio de cartas de alforria, luta pela liberdade ou, como aqui exposto, buscando influenciar a própria venda.¹⁵⁴

O esforço até aqui realizado foi o de apresentar como diferentes autores olharam e trabalharam com a temática da Escravidão. Contudo, nosso maior destaque se deu nessa historiografia que se consolida a partir da década de 1980, inspirada por renovações metodológicas, como a História vista de baixo, a micro-história e outras, as quais permitiram ao historiador incorporar novas fontes e/ou lançar um novo olhar sobre outras já consideradas “tradicionais”.

Ao pensarmos sobre o impacto dessas mudanças historiográficas na produção de estudos acerca da escravidão no Brasil, Silvia Lara destaca que a mudança historiográfica que surge nos anos 1980 marcou o avanço dos conhecimentos sobre o tráfico atlântico e sobre os estudos africanistas no Brasil, o que possibilitou que, a partir da década 1990, os historiadores brasileiros dedicassem maior atenção à África enquanto chave de análise para os estudos acerca do escravizado e da escravidão, onde:

Os historiadores brasileiros buscaram conhecer os costumes tradicionais, os padrões de relacionamento social e familiar, as práticas linguísticas e, especialmente as crenças religiosas dos que haviam sido traficados para o Brasil. Ao incorporar uma perspectiva africana na análise de muitos aspectos da experiência dos escravos e da vida na escravidão, vários temas tradicionais dessa área de estudo foram se modificando.¹⁵⁵

¹⁵⁴ CHALHOUB, 1990.

¹⁵⁵ LARA, 2021, p. 470.

Podemos concluir que, entre as novas abordagens que vão sendo propostas pela História Social da Escravidão, o grande destaque é a produção de uma historiografia que permita o estudo da ação do escravizado enquanto agente histórico de sua própria história. A História Social da Escravidão consolida-se, assim, como um campo fértil de possibilidades, permitindo-nos olhar para Escravidão não apenas como fruto de um processo econômico específico, mas como expressão de um período marcado por indivíduos cujas individualidades e agências históricas foram ignoradas até pouco tempo.

Tendo apresentado esse breve panorama historiográfico acerca da escravidão e do escravizado, buscaremos, a seguir, adentrar em um tema central para nossa pesquisa: a resistência à escravidão, sobretudo em seu âmbito cotidiano.

2.2 – O ÂMBITO COTIDIANO DO CATIVEIRO

Quando falamos sobre esforços de resistência desempenhados por escravizados durante os longos séculos de escravidão transatlântica, é comum que algumas práticas específicas nos venham à mente, como as revoltas, fugas ou formação de quilombos. Entretanto, esses exemplos são apenas alguns expoentes das diversas estratégias que se fizeram necessárias em um período da história em que o cativo assolava a vida milhões de pessoas. Contudo, as formas supracitadas de resistência não são suficientes para abarcar a complexidade e a diversidade dos mecanismos de resistência desenvolvidos por aqueles que viveram sob o regime escravista, onde:

Por toda a parte, e não sem polêmicas, abre-se um leque de questões que vão das formas explícitas de resistência física (fugas, quilombos e revoltas), passando pela chamada resistência do dia-a-dia - roubos, sarcasmos, sabotagens, assassinatos, suicídios, abortos - até aspectos menos visíveis, porém profundos, de uma ampla resistência sociocultural.¹⁵⁶

Desse modo, a diversidade de mecanismos empregados por pessoas escravizadas serve, de maneira geral, como exemplo da pluralidade de estratégias de sobrevivência desenvolvidas por tais indivíduos. Ainda, como nos apresenta Sidney Chalhoub, “existiu um sem-número de escravos que, longe de estarem passivos ou conformados com sua situação, procuraram mudar

¹⁵⁶ REIS; SILVA, 1989, p. 62.

sua condição através de estratégias mais ou menos previstas na sociedade na qual viviam.”¹⁵⁷ O que se observa é que essas formas de resistência à escravidão, apresentadas enquanto manifestações explícitas de resistência física, e que, como vimos, se fizeram fortemente presentes em um determinado momento de nossa historiografia, são apenas algumas das formas pelas quais escravizados buscaram lidar com a escravidão, mas não as únicas. Marca da diversidade de mecanismos empreendidos pelos escravizados frente à escravidão, a resistência cotidiana destaca o modo pelo qual os escravizados buscaram modificar as dinâmicas de dominação e controle social exercidas por seus senhores, em tentativas de reorganizar suas vidas, seja por meio do trabalho, dos laços de parentesco, das sociabilidades ou de estratégias cultural e/ou religiosamente reinventadas.¹⁵⁸

Como destaca John Thornton, mesmo tendo conseguido, em muitos momentos, recriar e transmitir a cultura africana para a colônia, tendo constituído famílias, socializado e afins, essas conquistas não apagaram o cenário de grande exploração que geralmente marcava a vida desses indivíduos escravizados. Dessa forma, o historiador reconhece uma série de práticas que se dão em meio às relações do dia a dia, como diminuição do ritmo de trabalho, baixa estima ou atrasos, além das fugas temporárias, estas últimas muitas vezes representando uma forma de conseguir algum descanso ou, como já mostramos, algum tipo de barganha.¹⁵⁹ Nesse sentido, é fundamental que pesquisemos não apenas as formas “explícitas” de resistência, mas também as “implícitas”, diretamente relacionadas a questões do cotidiano no cativeiro, nas quais se expressavam esforços, individuais ou coletivos, voltados à melhoria das condições de vida, à negociação por algum tipo de direito ou benefício ou, ainda, à busca pela liberdade.

Todavia, é importante destacar que os avanços na historiografia brasileira não deixaram de lado as formas de resistências que “tradicionalmente” se fizeram presentes nas produções historiográficas acerca da escravidão. Pelo contrário, como observamos anteriormente, as mudanças ocorridas a partir da década de 1980 possibilitaram que novos olhares e problemas de pesquisa surgissem. Assim, revoltas, fugas e quilombos continuaram sendo importantes representações da insubmissão de pessoas escravizadas, mas deixaram de ser compreendidos como as únicas formas possíveis de expressão de sua agência, isto é, de se afirmarem enquanto sujeitos históricos, e não como meros objetos de um sistema de dominação, como coisas.

Procuraremos, a seguir, a partir do exemplo das revoltas, exemplificar como até mesmo uma das tradicionais representações de resistência escravizada à escravidão, muitas vezes tida

¹⁵⁷ CHALHOUB, 1990, p. 252.

¹⁵⁸ GOMES, 2006, p. 20.

¹⁵⁹ THORTON, 2004, p. 355-356.

como um dos expoentes máximos da insubmissão, pode nos apresentar nuances que se relacionam diretamente com a busca por interferir nas dinâmicas de dominação e controle senhorial, sem necessariamente implicar uma ruptura total com o sistema escravista.

Superada a antiga concepção que vinculava as revoltas a um estado de anomia social, segundo o qual apenas por meio delas o escravizado seria capaz de afirmar sua agência e identidade, passa-se a reconhecer que tais movimentos podem expressar ações conscientes e a defesa de interesses próprios por parte das pessoas escravizadas. Desse modo, as revoltas podem ser compreendidas como mecanismos de resistência que se articulam a elementos da vida cotidiana, evidenciando a agência do escravizado diante da relação senhorial, e não apenas como respostas às ações dos senhores.

2.2.1 Um outro olhar para as revoltas:

Para iniciarmos tal debate, creio que o seja essencial destacarmos o papel central que as revoltas e rebeliões de escravizados tiveram ao longo de todo o período colonial brasileiro, enquanto expressões de enfrentamento ao sistema de mundo até então vigente. Ganhando destaque no século XIX, sobretudo devido ao ciclo de revoltas africanas ocorridas na Bahia entre 1807 e 1835, as revoltas passaram a representar, junto aos quilombos, não as únicas, mas as principais formas de resistência coletiva sob o regime escravista. Entretanto, por mais que tais ações representassem um desafio às estruturas sociais até então estabelecidas, é necessário destacar que nem toda revolta possuía o intuito de acabar com o sistema escravista vigente, como nos mostra o historiador João José Reis:

Não que toda revolta almejasse a destruição do regime escravocrata. Muitas buscaram apenas corrigir excessos de tirania senhorial, diminuir até um limite tolerável a opressão, reivindicando benefícios específicos - às vezes a reconquista de ganhos perdidos - ou punindo feitores e senhores particularmente tirânicos.¹⁶⁰

Nesse sentido, é pertinente destacar que, por trás desses movimentos coletivos, podem ser identificadas diferentes motivações, coletivas e/ou individuais, que não necessariamente impeliam ao fim da escravidão, mas que se relacionavam a esforços de luta por melhores condições de vida, por exemplo. A partir do momento em que é possível afirmar que algumas mobilizações ocorreram em razão da recuperação de ganhos perdidos, ou na tentativa de

¹⁶⁰ REIS, 2018, p. 411.

correção de excessos da tirania senhorial, o que está em jogo, em segundo plano, é a própria caracterização de um grau de agência dessas pessoas sobre suas próprias vidas (mesmo com as limitações do mundo cativo), que poderia resultar na busca por um certo tipo de “negociação” com seus senhores. O historiador Dick Geary, ao abordar a complexidade das relações sociais no Brasil escravista, destaca a importância de reconhecermos o lugar que tais negociações ocuparam em meio a relação entre senhor e escravizado, onde:

Para retornar, mais uma vez, a complexidade das relações sociais no Brasil escravista, é importante reconhecer que as relações entre os senhores e seus escravizados eram mediadas por todos os tipos de negociações explícitas ou implícitas (ainda que assimétricas), das quais ambos os lados podiam obter vantagens (também de forma assimétrica). Nem as plantações de açúcar nem os campos de ouro podiam operar apenas com base em princípios de coerção.¹⁶¹

A exemplo desse “jogo” de negociações entre senhores e escravizados, quando falamos das ações nos campos de mineração, por exemplo, podemos observar uma maior incidência de oportunidades de autonomia e resistência ao controle social por parte dos escravizados, principalmente devido ao fato de que “os senhores recorrem com frequência a meios não coercitivos para garantir a regularidade da extração, o que, por sua vez, facilitou o acúmulo de numerário e a compra da alforria pelos cativos.”¹⁶² Nesse caso, o que está em jogo é a dependência desses senhores do trabalho especializado de escravizados, que poderiam não apenas apropriar-se de pequenas partes dos minérios encontrados (o que poderia vir a possibilitar a compra de suas alforrias), como também ditar ritmos de trabalho mais lentos (o que significaria prejuízo financeiro), formando um cenário onde tais senhores estariam duplamente à mercê de seus escravizados, exigindo que estes os tratassem com prudência e cautela.

De modo geral, podemos conceber que essa relação de negociação entre escravizados e senhores ocorria em um clima de tensão entre ambas as partes. Ao mesmo tempo em que podiam simbolizar reivindicações como a realização de cerimônias religiosas, a concessão de terras para plantio, entre outras possíveis demandas, tais negociações também podiam simbolizar o receio dos senhores de que seus escravizados fugissem ou deflagrassem rebeliões. Assim, o medo de uma reação coletiva servia, em muitos casos, como um elemento de pressão,

¹⁶¹ GEARY, 2007, p. 587 (tradução nossa); No original: “To return to the complexity of social relations in slave Brazil once more, it is important to recognize that relations between owners and their slaves were mediated by all kinds of explicit or implicit negotiations (however asymmetrical), from which both sides could derive advantages (however asymmetrical). Neither sugar plantations nor gold fields could operate on principles of coercion alone.

¹⁶² MARQUESE, 2006, p. 115.

levando os senhores a considerar ou atender determinadas apelações, o que poderia impactar suas ações e decisões cotidianas.

Quando a negociação falhava, ou nem chegava a se realizar por intransigência senhorial ou impaciência escrava, abriam-se os caminhos da ruptura. A fuga era um deles. Os escravos fugiam pelos mais variados motivos: abusos físicos, separação de entes queridos por vendas ou transferências inaceitáveis ou o simples prazer de namoro com a liberdade. Conhecedores das malhas finas do sistema, escapavam muitas vezes já com intenção de voltar depois de pregar um "susto" no senhor e, assim, marcar o espaço de negociação no conflito.¹⁶³

Trazer à tona esse cenário de revoltas, ou mesmo de fugas, enquanto formas de busca por melhores condições de vida ou pela concessão de direitos, nos permite delegar a essas pessoas o protagonismo de suas ações, rompendo com a ideia de um escravizado passivo, cujas ações seriam meros reflexos das vontades ou determinações de seus senhores.

Um exemplo de revolta que não tinha por objetivo romper com a escravidão, mas sim garantir determinadas demandas dos escravizados ocorreu em 1789, no engenho de Santana de Ilhéus (Bahia). Nessa ocasião, os escravizados interromperam seus trabalhos, mataram o feitor e refugiaram-se no mato levando consigo suas ferramentas de trabalho. Posteriormente, retornaram com uma “proposta de paz em que pediam melhores condições de trabalho, acesso a roças de subsistência, facilidade para comercializarem os excedentes dessas roças, direito de vetar o nome dos feitores escolhidos, licença para celebrarem livremente suas festas, entre outras exigências”.¹⁶⁴

O documento por meio do qual temos acesso às informações referentes ao levante em questão é, por si só, interessante.¹⁶⁵ Trata-se de um requerimento encaminhado ao Tribunal da Relação, feito pelo escravizado Cabra, Gregório Luís, em contestação à sua prisão. A partir deste requerimento, temos acesso ao que foi relatado por seu senhor, Manoel da Silva, que atribuía a Gregório a liderança do levante.

Tendo sido deflagrada a revolta, e tomado pelo medo de ter sua vida ceifada, além de descontente com a situação em que se encontrava seu engenho, Manoel recebeu uma proposta de capitulação, uma tentativa de negociação que envolvia a alforria de Gregório e uma série de requerimentos por parte dos escravizados rebelados. Fingindo aceitar os termos apresentados, Manuel organizou uma emboscada, na qual Gregório e os outros quinze ou dezesseis

¹⁶³ REIS; SILVA, 1989, p. 9.

¹⁶⁴ REIS, 1996, p. 23.

¹⁶⁵ O documento original encontra-se Arquivo Público da Bahia, Seção Colonial e Provincial, período 1803 a 1808. Correspondências recebidas de autoridades diversas (antigo Cartas ao Governo). Flash 01. Maço 201-275. Doc. 08. Microfilme. Contudo, utilizaremos da versão transcrita por Stuart Schwartz (2001, p. 116-121).

escravizados que o acompanhavam foram presos (devendo estes serem vendidos para o Maranhão). Por fim, o requerimento se encerra registrando que, por duas vezes, o juízo solicitou a apresentação de novas acusações contra o suplicante (Gregório), o que, contudo, não ocorreu. Destaca-se apenas que, reiteradamente, seu senhor, Manoel, recomendou que Gregório não fosse solto, a menos que fosse enviado para longe, por receio de que novas desordens viessem a ocorrer.¹⁶⁶

Contudo, é no anexo do requerimento de Gregório que encontramos o “tratado proposto à Manoel da Silva Ferreira pelos seus escravos durante o tempo em que se conservaram levantados”, o qual se inicia com a manifestação de um desejo de paz, e não de guerra, sendo esta alcançada mediante a conformidade com as solicitações apresentadas. Entre as reivindicações, encontra-se: o desejo de dias da semana para trabalharem para si mesmos; melhores condições de trabalho, o que incluía o pedido de mais mão de obra para realização determinadas atividades, ou o fornecimento de materiais adequados para realização das mesmas; eleição de seus feitores; estarem sempre em posse de ferramentas; a possibilidade de plantarem arroz onde desejassem, bem como arrancar jacarandás ou outros paus sem que precisassem pedir licença ou dar parte; e, por fim, o direito de brincar, folgar e cantar sempre que quisessem, sem que fosse preciso solicitar permissão ou que lhes fosse impedido. Sendo atendida tais reivindicações, estariam prontos para voltar a servir como antes.¹⁶⁷

Entre as vinte e uma reivindicações presentes no tratado, nove estavam diretamente relacionadas à melhoria das condições de vida no engenho, bem como à busca por maiores espaços de autonomia e liberdade.¹⁶⁸ Entretanto, Schwartz destaca que é preciso levar em conta as especificidades do engenho de Santana, não podendo se afirmar se as exigências feitas pelos escravizados em levante do engenho em questão acerca de sua subsistência, e forma de servidão reduzida, podiam representar as aspirações e esperanças de escravizados em outros engenhos, por exemplo.¹⁶⁹

Todavia, é importante reconhecer a existência de levantes que de fato visavam alcançar a liberdade geral e irrestrita, contudo, ao apresentarmos a existência de revoltas que se detinham não a romper com a escravidão, mas a tentar reformá-la e moldá-la a níveis mais toleráveis, nosso objetivo é destacar a existência dessa forma particular de resistência. Trata-se de uma

¹⁶⁶ Requerimento de Gregório Luís; SCHWARTZ, 2001, p. 116-118.

¹⁶⁷ “Tratado de Paz”; SCHWARTZ, 2001, p. 119-121.

¹⁶⁸ MARCIS, 2012, p. 295.

¹⁶⁹ SCHWARTZ, 2001, p. 113-114.

resistência que não visa a ruptura total com o sistema escravista e que pode ser observada não apenas em ações coletivas, mas também em práticas individuais do cotidiano.¹⁷⁰

Ou seja, ao abordarmos a questão das revoltas, buscamos observar que, em algumas ocasiões, nem mesmo a expressão tida como símbolo máximo da insurreição escravizada esteve associada ao objetivo de romper com o sistema escravista. Desse modo, esse outro olhar para as revoltas, reconhecendo que seus objetivos poderiam variar de acordo com os interesses e circunstâncias dos agentes envolvidos nas mesmas, nos permite identificar elementos que, em determinadas situações, representaram ações de resistência relacionadas ao cotidiano da vida dessas pessoas e que não visavam necessariamente pôr fim à condição de escravizado de quem as praticava. Tais ações podiam simbolizar a busca por melhores condições de trabalho, direito a festejos, descanso, proteção contra agressões e afins, elementos diretamente relacionados à vida desses indivíduos. Assim, rompe-se completamente com uma historiografia pautada pelos parâmetros do escravo-coisa, uma vez que não apenas os escravizados podiam agir em detrimento das ações do senhor; pelo contrário, estes também podiam estar à mercê das ações de seus escravizados, como exposto ao abordarmos as negociações e as relações de dependência presentes na tensa relação senhor × escravizado no Brasil colonial.

O reconhecimento da agência dos escravizados pode ser encontrado em fontes contemporâneas ao período da escravidão no Brasil, como nos escritos de André João Antonil. Em seu livro *Cultura e Opulência do Brasil*, Antonil adverte aos senhores sobre o modo como estes deveriam lidar com seus escravizados, aconselhando que não se excedessem nas punições, pois os escravizados poderiam tomar ações para que se evitassem tais excessos:

E bem é que saibam que isto lhes há de valer, porque, de outra sorte, fugirão por uma vez para algum mocambo no mato, e se forem apanhados, poderá ser que se matem a si mesmos, antes que o senhor chegue a açoitá-los ou que algum seu parente tome à sua conta a vingança, ou com feitiço, ou com veneno.¹⁷¹

Não se limitando a explicitar esse movimento de fuga, de suicídio ou até mesmo de vingança, um outro expoente da agência dessas pessoas exposto por Antonil é o fato de que “algumas escravas procuram de propósito aborto, só para que não cheguem os filhos de suas entranhas a padecer o que elas padecem.”¹⁷² O fato de Antonil orientar os senhores a se preocuparem com a conduta que adotariam no trato com os escravizados coloca esses mesmos

¹⁷⁰ Interessante destacar que o historiador João José Reis aponta que “o objetivo da maioria dos quilombolas não era demolir a escravidão, mas sobreviver, e até viver bem, em suas fronteiras.” REIS, 1996, p. 19.

¹⁷¹ ANTONIL, 2011, p. 109.

¹⁷² ANTONIL, 2011, p. 111.

senhores em uma posição na qual as ações dos indivíduos submetidos à escravidão deveriam ser levadas em consideração. O que rompe com a ideia de passividade dos cativos e evidencia, mais uma vez, o nível de tensão constante que regia essa relação senhor x escravizado.

Exemplo dessa necessidade de cuidado por parte dos senhores acerca do modo com o qual tratariam seus escravizados pode ser observado na necessidade que estes tinham de que seus escravizados cooperassem para que o trabalho pudesse ser mais produtivo. Como destaca Dick Geary, o oferecimento de incentivos, que podiam ir desde a concessão de tempo para trabalharem para si mesmos até a alforria, seria uma das formas pela qual senhores de engenho buscavam garantir algum grau de cooperação de seus escravizados, visando à manutenção de maiores margens de lucro em seus engenhos.¹⁷³ Nesse sentido, torna-se necessário considerar o alerta de Antonil, especialmente porque ele afirmava que “os escravos são as mãos e os pés do senhor do engenho, porque sem eles no Brasil não é possível fazer, conservar e aumentar fazenda, nem ter engenho corrente. E do modo com que se há com eles, depende tê-los bons ou maus para o serviço.”¹⁷⁴

Como apontamos anteriormente, Antonil foi um dos jesuítas que refletiram sobre do papel e importância da escravidão de africanos e seus descendentes. Entretanto, ao destacar o cuidado que os senhores deveriam ter no trato com seus escravizados, em razão das ações que estes poderiam empreender, revela-se, ainda que de forma indireta, o reconhecimento da agência desses indivíduos, que por vezes adotavam estratégias individuais de resistência.

2.3 - O EMPREGO DAS PRÁTICAS MÁGICO-RELIGIOSAS NA PROTEÇÃO CONTRA VIOLÊNCIA SENHORIAL

O que viemos até aqui tentando destacar é a possibilidade de reconhecer que resistir à escravidão significou mais do que apenas fugir, agir violentamente, realizar levantes ou buscar romper completamente com o cativeiro. Identificar elementos referentes à dimensão da vida dos indivíduos submetidos ao cativeiro tornou-se cada vez mais imprescindível, nos possibilitando reconhecer a expressão de suas tradições culturais, convicções, afetos, amores e afins, referenciais para que a imagem do escravizado enquanto submisso e incapaz de influenciar as transformações sociais seja completamente superada.¹⁷⁵

¹⁷³ GEARY, 2007, p. 584.

¹⁷⁴ ANTONIL, *op. cit.*, p. 106.

¹⁷⁵ PAIVA, 2009, p. 18-19; 55.

Abordaremos, então, a ação de indivíduos acusados pela prática de feitiçaria, nos quais é possível identificar esforços de busca por proteção, sobretudo contra violência senhorial, elemento diretamente relacionado à vida cotidiana e às relações sociais entre senhor e escravizado. Contudo, é importante destacar que nem toda feitiçaria simbolizava um esforço de resistência (cotidiana, em nossa perspectiva) à escravidão. Como destaca Roger Sansi, a feitiçaria simbolizou no mundo colonial português muito mais do que uma forma de resistência ou de sobrevivência, “vê-la só nesses termos suporia cair num funcionalismo reducionista.”¹⁷⁶

Entretanto, reconhecer que essas não eram as únicas aplicações possíveis para tais práticas não anula nem desconsidera os esforços daqueles que a elas recorreram. Assim, buscaremos apresentar as práticas mágico-religiosas como mecanismos de resistência cotidiana à escravidão, muitas vezes ocorrendo de forma implícita e devendo ser analisadas a partir das realizações individuais de seus agentes e de seus objetivos próprios, que motivaram sua utilização.

Como apresentado por Laura de Mello e Souza, o recurso às práticas mágicas ante os senhores se apresentou em três níveis. Em um estágio inicial de tensão, os escravizados recorreram à feitiçaria como meio para resguardarem-se de maus-tratos. Em um segundo grau de tensão, buscaram utilizar-se de tais meios para livrarem-se do cativeiro, mas sem destruí-lo. Em um terceiro patamar, encontrava-se um nível de contestação mais direta ao sistema escravista, marcado pela ação contra a propriedade senhorial (plantações, animais, outros escravizados), podendo também visar atingir a integridade física dos senhores.¹⁷⁷ Todavia, o que nos interessa destacar é que, igualmente, esses três níveis de atuação estão diretamente relacionados a elementos da vida cotidiana desses indivíduos, que agiram diante de situações a eles impostas pela realidade do cativeiro. Resguardar-se de maus-tratos, buscar alforria, agir contra a propriedade e, em alguns casos, contra os próprios senhores, por meio de práticas mágico-religiosas pode igualmente ser visto como mecanismos de resistência cotidiana à escravidão, que não tinham como objetivo essencial romper com o cativeiro.

Por exemplo, em 1704, Mãe Catarina é denunciada ao Santo Ofício por um comissário, que se mostrava preocupado com o modo pelo qual as feitiçarias e malefícios vão “de monte a monte” na Bahia. Escravizada do capitão Luiz Fernandes, Mãe Catarina é apresentada como uma infamada feitiçeira, sendo acusada de ter enfeitiçado seu senhor, Luiz, por meio de uma cadeira, fazendo-o adormecer de maneira profunda, sendo necessário levantá-lo para que

¹⁷⁶ SANSI, 2008, p. 135.

¹⁷⁷ SOUZA, 1986, p. 205-209.

acordasse sempre que se sentava na dita cadeira. Foi também acusada de falar com demônios e de invocá-los, por meio de “umas danças a que chamam na língua de Angola calunduz”, sendo apresentado no momento da denúncia que se encontrava fora da casa de seu senhor por ser muito procurada.¹⁷⁸ Sabendo que era muito requisitada e que se encontrava fora da casa de seu senhor, podemos supor que a ação de Mãe Catarina visava garantir algum tipo de autonomia. Como observa James Sweet, a diminuição das forças físicas do senhor (ou de sua família) constituía um dos poderosos mecanismos de utilização do poder religioso africano.¹⁷⁹

Aos 28 dias do mês de novembro de 1763, na cidade do Pará, Gonçalo José da Costa apresentou-se diante da Mesa da Visita para denunciar sua escravizada, Joana Maria. Tal denúncia baseava-se na suspeita de que Joana seria a responsável por fazer uma índia, chamada Felipa, ficar repentina e gravemente enferma. Buscando examinar as possíveis culpas de Joana, Gonçalo atestou que esta alegara ter utilizado de umas raízes chamadas tajás no comer de Felipa, mas que isto não fizera com ânimo de fazê-la mal. Ainda em sua denúncia, consta que Joana teria considerado que as raízes, por si só, não poderiam causar tanto mal, além de ter alegado que traçava sobre si cruces ao mesmo tempo em que professava palavras supersticiosas. Sendo a mesma “tida e havida por feiticeira”, Gonçalo resolve mantê-la presa na cadeia pública da cidade, onde já se encontrava por ter se levantado com faca contra sua senhora, prometendo soltá-la caso confessasse suas culpas, e, por fim entregando-a para o Santo Ofício.¹⁸⁰

Após o recebimento da denúncia e o colhimento de cinco testemunhos, aos 14 dias do mês de julho de 1764, o sumário de testemunhas e auto de denunciação resultaram no reconhecimento da presunção de pacto com o demônio e de ofensa à Fé Católica, sendo bastante as culpas para que a Joana Crioula permanecesse na cadeia em que se encontrava, para dela ser processada.¹⁸¹

A primeira confissão de Joana enquanto ré só ocorreu no dia 27 de julho de 1764, quando expôs que havia sido metida no tronco, e depois na cadeia, por ter sido seu senhor informado por inverdades que ela havia se levantado contra sua senhora. Horas mais tarde, no mesmo dia que havia sido metida no tronco, Gonçalo dirigiu-se a ela e perguntou se havia dado algo a Felipa. Mais uma vez, assim como já tinha feito diante de seu senhor, Joana negou perante o Santo Ofício ter feito algo a dita índia que lhe fizesse mal, e atesta que, incessantemente, Gonçalo insistia para ela confessasse os feitiços que tinha feito e onde os escondia. Não

¹⁷⁸ ANTT, Tribunal do Santo Ofício/Inquisição de Lisboa, Caderno do Promotor – 270, fólio. 41.

¹⁷⁹ SWEET, 2007, p. 196.

¹⁸⁰ ANTT, TSO/IL, Processo n. 2691 - Joana Maria, fl. 40-42.

¹⁸¹ *Ibid.* fl. 62.

suportando mais a pressão feita por Gonçalo, Joana Maria resolve confessar que a única coisa que fazia era se utilizar das raízes de uma planta, chamada cipó picão, que teriam sido entregues a ela por uma mulata chamada Quitéria(sic), vizinha do engenho em que vivia, sendo usada por ela para “abrandar o coração do dito seu senhor que tanto mal lhe queria”.¹⁸²

Reforçando o que já teria confessado ao Padre Domingues de Souza, vigário da freguesia, uma semana após sua prisão (ainda em 1763), Joana permaneceu negando que tivesse lançado feitiços sobre Felipa, afirmando ainda que nem saberia realizá-los. Contudo, ela apresenta que sua única culpa seria a de, por conselho de Quitéria, ter por duas vezes utilizado de ervas para abrandar os ânimos do seu senhor, que cruelmente a castigava. Afirma que utilizava das ditas raízes tal qual ensinado pela dita mulata, devendo esfregar com elas os pulsos, ao mesmo tempo em que dizia: “Senhor Paitinga assim como Vossa Mercê tem raiva de mim, assim se lhe abrande o coração”. Indo além, alega que as duas vezes que se utilizou das ditas ervas seu senhor não lhe castigou, e que achava que não fazia mal em usar delas pois só eram aplicadas “para o fim de não experimentar os rigorosos castigos, que lhe dava o dito seu senhor”.¹⁸³

Pouco mais de dois meses após sua primeira confissão, Joana solicitou uma audiência junto ao visitador Giraldo José de Abranches, na qual confessou que, ao tomar conhecimento dos frequentes castigos que sofria, Quitéria lhe prometera fornecer as raízes da qual veio a fazer uso. De maneira mais completa, apresenta a forma pela qual se utilizava das mesmas, esfregando-as em formato de cruz por três vezes nos pulsos, testa e faces, onde a cada cruz deveria professar as seguintes palavras: “Assim como meu senhor tem raiva de mim assim se lhe abrande o coração”. Também informou que levava sempre consigo na algibeira da saia um bocado da dita raiz, que metia debaixo da língua sempre que seu senhor lhe chamava.¹⁸⁴ Por fim, acaba por confessar que, sabendo que Felipa era muito atendida de seu senhor, e já tendo sido castigada por conta de Felipa, resolve, mais uma vez por conselho de Quitéria, lançar uma raiz no comer da dita índia, para que esta não a odiasse nem a acusasse ao seu senhor, o que fazia sem a intenção de lhe causar mal, desejando apenas que Felipa lhe quisesse bem.¹⁸⁵

Por fim, a sentença dada à Joana destaca, entre outros pontos, que só nos santos remédios da Igreja encontrou-se uma forma de tentar amenizar os males que assolavam a índia Felipa; que os sortilégios e “superstições” por ela realizados, utilizando as mencionadas raízes e

¹⁸² ANTT, TSO/IL, Processo n. 2691 - Joana Maria, fl. 40-42, fl. 5v.

¹⁸³ *Ibid.*, fl. 5v-6.

¹⁸⁴ *Ibid.* fl. 14-14v.

¹⁸⁵ ANTT, TSO/IL, Processo n. 2691 - Joana Maria, fl. 15.

palavras, não poderiam, naturalmente, ter virtude para tirarem o livre-arbítrio das pessoas, produzindo efeitos que só poderiam ser alcançados mediante intervenção e concurso do demônio. O resultado de todas as acusações foi a presunção contra Joana de sentir mal a Fé Católica, e ter pacto com o demônio. Foi ordenado que fizesse abjuração de leve suspeita na fé, sendo liberada de determinadas penas, como o degredo, pelo tempo que se encontrava presa, devendo cumprir apenas mais um mês de prisão, período no qual seria instruída nas matérias da fé, cumprir as demais penas e penitências espirituais, e arcar com as custas do processo.¹⁸⁶

Ao apresentar este caso, Laura de Melo e Souza o faz em referência ao nível de ação contra a propriedade senhorial, destacando que a ação de Joana contra a índia poderia ser interpretada como uma tentativa de retribuição pelos maus-tratos sofridos, buscando causar prejuízo pecuniário ao seu senhor, o que seria agravado pelo fato de Felipa supostamente ser bem quista por ele, além de considerar a tentativa de levante contra sua senhora (que Joana alegou ser inverte).¹⁸⁷ Todavia, ao analisarmos o processo contra Joana Maria, o que mais chama a atenção é que, desde a denúncia feita por seu senhor Gonçalo, passando pelos testemunhos e por sua própria confissão, Joana negou ter tido qualquer intenção de causar mal a Felipa.

Mesmo quando finalmente confessou ter lançado as referidas raízes em seu comer, Joana alegou que o fazia com o objetivo de que Felipa lhe quisesse bem, evitando que a índia a denunciasse novamente a seu senhor e, assim, prevenindo possíveis novos castigos decorrentes de tais acusações. Além disso, a utilização da raiz de cipó picão, esfregada sobre o corpo, juntamente com o traço de cruces e a profissão de palavras supersticiosas, foi apresentada por Joana como forma de abrandar o coração de seu senhor, que a castigava cruelmente. O reconhecimento da busca por escapar de castigos se faz presente até mesmo em sua sentença, onde é posto a ré teria confessado voluntariamente suas culpas, pedindo por perdão e misericórdia “e afirmando (que) as cometera obrigada da necessidade de escapar aos castigos”, o que não foi suficiente para livrá-la de ser condenada pelo Santo Ofício.¹⁸⁸

Natural do Rio de Janeiro e moradora em Lisboa, Marcelina Maria comparece perante o tribunal inquisitorial no ano de 1734, buscando voluntariamente confessar suas culpas após ter experienciado um contato com o demônio. Antes de chegar ao fato que a levava a recorrer à

¹⁸⁶ *Ibid.*, fl. 25-25v; no momento da denúncia de seu senhor, em 1763, Joana já se encontrava presa, tendo sua prisão decretada pelo Santo Ofício em 1764, mas sendo ordenado que continuasse na mesma cadeia pública em que se encontrava. Tendo sua sentença proferida apenas em 1768, foi ordenado que permanecesse mais um mês presa.

¹⁸⁷ SOUZA, 1986, p. 208-209.

¹⁸⁸ ANTT, TSO/IL, Processo n. 2691 - Joana Maria, fl. 25v.

figura do diabo para lidar com questões referentes às suas tarefas domésticas, Marcelina apresenta faltas anteriores, de quando vivia na casa de seu antigo senhor.

No tempo em fora escrava de João da Costa, alegou que D. Feliciano, esposa de seu senhor, a tratara com aspereza pelo período de um ano, tempo em que esteve sob posse de João da Costa. Neste período, Antônia, uma cativa moura da mesma casa, lhe prometera um remédio para que sua senhora lhe tratasse bem. Lhe foi entregue dois embrulhos em papel, que traziam pó de terra, cravo e outras coisas mais, que deveriam ser levados à janela por volta da meia-noite. Nessa ocasião, deveria fazer três cruzeiros com os papéis e, em seguida, deitar-se, dormindo com eles entre as pernas, para depois colocá-los no refego da saia. Assim o fez, mas não achou mais branda a relação com sua senhora, o que se daria pelo fato de não ter fé nestas coisas. Ainda assim, chegou a fornecer raspas da sola do sapato de sua senhora à dita moura, que as devolveu em outros papeizinhos, que deveriam passar pelo mesmo procedimento dos anteriores. Antônia também lhe ensinou outros feitiços, inclusive amorosos, que serviriam para fazer vontades.¹⁸⁹

D. Feliciano continuava a lhe dar má vida e, tomada por ciúmes do marido, obrigou-o a vender Marcelina Maria, o que ele fez, vendendo-a a João Eufrásio, seu novo senhor. Durante esse processo, Marcelina chegou a expressar o desejo de ser “vendida para os Brasis.” Contudo, foi na casa de João Eufrásio que enfrentou o tormento que a levou a comparecer diante do Santo Ofício. Tudo se iniciou quando seu senhor descobriu que Marcelina andava amancebada com um preto da casa. João Eufrásio ordenou que Marcelina se despisse na frente de seis ou sete homens, incluindo seu filho mais velho e seu amásio (que também apanharia), procurando castigá-la tão rigorosamente quanto tinha tido cópulas com o dito preto. Em seguida, ordenou-lhe que desse conta de todo seu trabalho e serviço dentro de uma hora, não deixando dever nada.¹⁹⁰

Entrando em desespero, devido a quantidade de tarefas que tinha que realizar em um curto período de tempo, lembrou que ouvira de um preto chamado Domingos, escravizado de seu antigo senhor, que o diabo lhe favorecia e o ajudava muito, inclusive em alcançar o amor de seu senhor, João da Costa. Sentindo-se perseguida e desesperada com o grande castigo que sofrera, Marcelina confessou ter chamado pelo demônio, “raivosa, e com ânimo de ser feiticeira.” Uma de suas tarefas era assar um pão, mas estando muito debilitada e até mesmo sangrando um pouco, sentia que era incapaz de realizar tal tarefa, mas logo sentiu que lhe

¹⁸⁹ ANTT, TSO/IL, Processo n. 631 - Marcelina Maria, fl. 3-4v.

¹⁹⁰ *Ibid.* fl. 5-5v.

amassavam o pão, de forma que o mesmo se amassou, levedou e pôde ir ao forno em meia hora, alegando que “só por arte do demônio se podia amassar e levedar em tão pouco tempo”.¹⁹¹

Tendo conseguido, naquele dia, realizar com brevidade os serviços da casa e já estando o pão amassado, ouviu uma voz que lhe dizia que, se quisesse aprender a obrar tudo depressa, deveria ir ao Campo Grande. À noite, chegou a sair de casa em direção ao referido local, mas, no meio do caminho, encontrou com um vulto muito alto, em figura de bode. Tomada pelo medo, correu logo para casa, encontrando a porta aberta, a qual se fechou com força assim que entrou, sem, contudo, acordar ninguém da casa. Nos dias seguintes, alegou ter sido atormentada pelo diabo, até que finalmente resolveu confessar suas culpas.¹⁹²

Marcelina Maria chegou a alegar que só recorreu ao diabo por ter entrado em desespero, encontrando-se descomposta após os rigorosos castigos que lhe aplicou seu senhor, descrente de que seria capaz de dar conta de todos os serviços da casa em tão pouco tempo, tal qual lhe tinha sido ordenado.¹⁹³ Reiteradamente, Marcelina destacou que teria recorrido ao demônio em um momento de desespero, alegação que se fez presente até mesmo em sua sentença. Entretanto, isto não a livrou de ser condenada pela Inquisição, que considerou que, em vez de abominar e detestar o diabo, Marcelina havia feito o contrário, recorrendo a feitiçarias, superstições e invocações demoníacas em benefício próprio. Reconhecendo suas culpas e apresentando-se voluntariamente perante a Mesa do Santo Ofício, foi condenada a abjurar de leve suspeita na fé, devendo ser instruída nos mistérios da religião e cumprir as penas e penitências que lhe fossem impostas.¹⁹⁴

Ao analisar uma série de mulheres escravizadas que confessaram ter invocado ou realizado pactos com o demônio, Monique Lima destaca que tais confissões costumavam vir acompanhadas de justificativas para realização de tal contato com o demônio, frequentemente relacionadas a algum tipo de problema fomentado pela vida no cativeiro.¹⁹⁵ Assim, a solicitação de ajuda ao diabo pode ser vista enquanto uma forma pela qual escravizados buscaram lidar com elementos opressivos de seu cotidiano. No caso de Marcelina Maria, para além do contato com o diabo, temos também os ditos papeizinhos que foram utilizados na tentativa abrandar os ânimos de sua antiga senhora, D. Feliciano. Dois exemplos da tentativa de Marcelina Maria em livrar-se de castigos e violências a que estava submetida.

¹⁹¹ ANTT, TSO/IL, Processo n. 631 - Marcelina Maria, fl. 5v-6v.

¹⁹² *Ibid.*, fl. 7-9.

¹⁹³ *Ibid.*, fl. 14v.

¹⁹⁴ *Ibid.*, fl. 29-30.

¹⁹⁵ LIMA, 2021, p. 88.

Os processos de José Francisco Pedroso e de José Francisco Pereira¹⁹⁶ (naturais de Judá, na Costa da Mina, mas com passagem pelo Brasil), acusados em Portugal pelo fabrico, uso e comércio de bolsas de mandinga, trazem consigo um elemento muito curioso. Ambos confessaram que a erva de forte odor que se encontrada entre os ingredientes que compunham suas bolsas de mandinga era proveniente do Brasil, e que teria o poder de evitar os castigos dos senhores quando vagueassem pela noite, sendo entregue-lhes pelo “Demo”.¹⁹⁷ Por mais que tais processos se desdobrem para muito além do comércio de bolsas de mandinga, o fato da utilização, em Portugal, de uma erva proveniente do Brasil e com a função de livrar de castigos, nos chama atenção para essa circulação de saberes e conexão entre diferentes partes do Atlântico.

Ainda sobre a utilização de bolsas de mandinga em Portugal com elementos provenientes do Brasil, temos, na denúncia contra Antônio de Souza, mais um expoente de sua ocorrência. As suspeitas contra Antônio se iniciaram após o mesmo alegar que não teria medo de ninguém, pois mesmo se doze pessoas lhe batessem, não lhe fariam mal, nem dor sentiria, além de afirmar que também não teria medo de espadas. Contudo, após ter sido asperamente castigado por seu senhor, recebendo muitas pancadas de chicote, às quais reagia uivando como cão, João de Freitas, seu senhor, ordenou que desfizessem a cama de Antônio para que ele não dormisse nela. Debaixo das tábuas de sua cama foi encontrada uma pequena bolsa cozida de pano azul, a qual Antônio pediu para que não fosse jogada fora e que nada se dissesse a ninguém sobre ela. Perguntado para que servia a dita bolsa, respondeu que seria para carregar sua faca, chamada Maria Manteiga; mas, ao descoserem a bolsa, “lhe acharam dentro umas penas vermelhas de algum pássaro do Brasil cozidas e um pedaço de ponta de boi; e uns pedacinhos de papel em branco e outros bocados de lista do Auto da Fé. Julgando tratar-se de uma bolsa de mandinga, os denunciante, para descargo de suas consciências, resolveram denunciar o dito Antônio de Souza.”¹⁹⁸

¹⁹⁶ ANTT, TSO/IL, Processo n. 11774, José Francisco Pedroso; ANTT, TSO/IL, Processo n. 11767, José Francisco Pereira.

¹⁹⁷ LAHON, 2004, p.29; Didier Lahon destaca que a erva de forte odor poderia ser a erva-da-guiné, que seria conhecida no Brasil como amansa senhor. Essas seriam algumas das denominações que a *Petiveria alliaceae* L. Phytolacaceae, (conhecida também por pau-da-guiné, raiz-de-guiné, raiz-de-gambá, entre outras denominações populares) apresentaria, sendo uma planta presente nas áreas tropicais das Américas do Sul e Central, Caribe e África, tendo em sua ação hipoglicemiante a provável causa para atuação no sistema nervoso central, podendo causar confusão mental, fraqueza cerebral, imbecilidade, podendo chegar até a morte. Entretanto, é importante destacar que outras plantas também foram utilizadas para proteção e chamadas por “amansa senhor”, como a esponjeira, herba-moira, taioba ou tajá selvagem, partes de um complexo medicinal que não esteve restrito a uma ou duas plantas. LAHON, 2004, p. 64; CAMARGO, 2007; REIS, 2008, p. 152-153.

¹⁹⁸ ANTT, TSO/IL, maço 27, doc. 41, Antônio de Souza.

Sobre as bolsas em questão, “Poder-se-ia mesmo dizer que as bolsas de mandinga foram a forma mais tipicamente colonial da feitiçaria no Brasil.”¹⁹⁹ Entretanto, é possível observar a difusão de tais bolsas, que podiam ser encontradas na Bahia, Madeira, norte da África, Portugal ou até mesmo na Índia, sendo comum que, entre as várias combinações possíveis de substâncias que as constituíam, essas bolsas sempre fossem pensadas para ajudarem em assuntos do dia a dia.²⁰⁰ Indo além, Daniela Calainho destaca que, tanto em Portugal quanto no Brasil, esses amuletos adquiriram um caráter bastante particular a partir de finais do século XVII, quando o termo mandinga passa a exemplificar e simbolizar um processo de amálgama cultural e religioso entre África, Europa e Brasil.²⁰¹ Desse modo, por mais que os exemplos aqui expostos de utilização das bolsas de mandinga se deem em Portugal, tanto a passagem pelo Brasil quanto a utilização de uma erva ou de uma pena de pássaro provenientes da mesma região (além da presença de bolsas desse tipo em diversas partes do mundo) reforçam a possibilidade de pensarmos acerca da circulação de saberes entre esses escravizados em diáspora.²⁰²

Seja por meio da diáspora em si, que os transportava para novos locais, onde não abandonariam completamente suas identidades, a exemplo da calundzeira Mãe Catarina; pela transmissão entre os próprios escravizados, como ocorreu com Quitéria e Antônia, que ensinaram as práticas mágicas posteriormente empreendidas por Joana Maria e Marcelina Maria²⁰³; ou ainda pela própria dinâmica escravista, que fazia com que esses indivíduos, ao serem vendidos, circulassem por diferentes regiões e tivessem contato com outros escravizados, como no caso de Marcelina Maria, natural do Rio de Janeiro, que expressou o desejo de retornar ao Brasil, ou dos mandingueiros “Josés”, naturais da África, mas com passagem pelo Brasil e processados em Portugal. Observa-se que elementos referentes à própria dinâmica escravista desempenharam um papel na circulação de saberes e práticas africanas, conectando indivíduos de regiões distintas, mas que não deixaram de ter contato com suas tradições, muitas vezes sendo iniciados ainda em suas terras de origem ou por africanos mais velhos ao chegarem ao Brasil, por exemplo.²⁰⁴

¹⁹⁹ SOUZA, 1986, p. 210.

²⁰⁰ SWEET, 2007, p. 211-212.

²⁰¹ CALAINHO, 2008, p. 95.

²⁰² Sobre este processo de circulação das bolsas de mandinga, James Sweet destaca que na confissão feita pelo escravizado Luís de Lima, natural da costa do Daomé, mas com passagens por Brasil e Portugal, são apontados outros vinte e seis escravizados mandingueiros que teriam vivido algum tempo no Brasil antes de irem a Portugal com seus senhores. SWEET, 2007, p. 126.

²⁰³ Esta ainda teve o negro Domingos, que foi quem lhe falara acerca do recurso ao demônio, sendo essa uma prática de feitiçaria “por excelência”, tal qual vimos em nosso primeiro capítulo.

²⁰⁴ SANTOS, 2008, p. 134.

No que diz respeito à manutenção de conhecimentos advindos da África, Didier Lahon nos apresenta que, mesmo aqueles que eram quase crianças no momento de seu cativeiro, já eram capazes de possuírem conhecimentos tradicionais, os quais poderiam ser completados por meio de uma primeira socialização com um escravizado mais antigo, permitindo, assim, que algum laço com a cultura materna fosse preservado.²⁰⁵ Ou seja, um escravizado poderia chegar à colônia ainda criança e, aqui, adquirir conhecimentos relativos à sua cultura de origem com outro escravizado mais velho e, caso viesse a ser levado posteriormente para a metrópole ou para outro lugar, levaria consigo esses saberes, podendo não apenas utilizá-los, mas também transmiti-los a outros.

Nesse contexto, acreditamos que a ampla circulação de saberes e práticas culturais entre as distintas regiões do Império Português faz com que a história atlântica se apresente como uma abordagem frutífera para o historiador que se proponha a investigar, sobretudo, as relações, conexões e trocas entre África, Brasil e Portugal. Usualmente delimitada entre a primeira travessia de Colombo, em 1492, e a era das revoluções, no final do século XVIII e início do XIX, a história atlântica, segundo David Armitage, não possui um consenso canônico de problemas, eventos ou processos, tampouco segue métodos ou práticas uniformes. Ao contrário, ela impulsiona os historiadores a um pluralismo metodológico e a horizontes analíticos mais amplos, exemplificados pelos três conceitos de história atlântica que o autor propõe: História *circum*-atlântica; História *trans*-atlântica; História *cis*-atlântica.²⁰⁶

Em meio as abordagens apresentadas por David Amirtage, a que mais se adequaria ao trabalho que buscamos desenvolver seria a História *circum*-atlântica, pois esta apresenta a história atlântica como uma zona particular de trocas, intercambio, circulação e transmissão, uma história das pessoas que cruzaram o Atlântico, que viveram em seu litoral e participaram das comunidades que ele tornou possível.²⁰⁷ É neste contexto que procuraríamos compreender a possibilidade a utilização da história atlântica enquanto abordagem para o estudo de escravizados e a circulação de suas práticas culturais.

Entretanto, observa-se outro ponto em comum entre as fontes aqui analisadas: todas se referem a escravizados que buscaram, especificamente, proteção contra a violência senhorial por meio de práticas consideradas feitiçaria, as quais procuramos compreender enquanto expressões de resistência cotidiana à escravidão, uma vez que livrar-se de castigos poderia

²⁰⁵ LAHON, 2004, p. 13. É possível pensarmos sobre a possibilidade de algo parecido ocorrer com os descendentes destes escravizados que viriam a nascer já na colônia ou na metrópole.

²⁰⁶ ARMITAGE, 2014.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 209.

representar uma melhoria na qualidade de vida. Assim como a escravidão constitui um denominador comum na vida desses indivíduos, ela os obrigou a buscar formas de modificar, ou ao menos influenciar, suas realidades.

Reconhecendo a impossibilidade de, neste momento, realizar análises mais amplas, nos moldes propostos pela história atlântica, nosso próximo capítulo concentrar-se-á na região de Minas Gerais, mais especificamente nas áreas que vieram a estar sob a jurisdição do Bispado de Mariana a partir de sua fundação, onde abordaremos escravizados que recorreram a práticas mágico-religiosas como estratégia de resistência à escravidão.

3 – ESCRAVIDÃO NA MINAS SETECENTISTAS

No presente capítulo, buscaremos verticalizar nossa pesquisa na região das Minas, com ênfase no território que posteriormente veio a estar sob jurisdição do Bispado de Mariana, a partir de sua criação, em 1745. Contudo, antes que abordemos diretamente a resistência à escravidão por meio de práticas mágico-religiosas como pretendemos aqui realizar, é importante que primeiro façamos alguns apontamentos sobre o próprio desenvolvimento da região das Minas que, como veremos, se deu paralelamente ao desenvolvimento da malha eclesiástica, diretamente responsável pela produção das fontes que abordaremos posteriormente.

Segundo Carla Anastasia, dataria de 1664 o primeiro documento oficial onde é abordado o descobrimento “das Minas dos Cataguás e sertões do Caeté, denominação primitiva de Minas Gerais”, com incursões sendo feitas inicialmente pela capitania Bahia, sendo logo superadas pelas penetrações oriundas de São Paulo, que garantiu aos paulistas a hegemonia da ocupação do território mineiro até 1700, quando se ampliou largamente o fluxo migratório.²⁰⁸ Entretanto, a presença do Estado nos primeiros anos das Minas não se deu de forma incisiva, tendo sido a partir da Guerra dos Emboabas (1709-1710) que efetivamente a Coroa buscou exercer um controle sobre a região, buscando disseminar a máquina administrativa, tendo se constituído efetivamente a capitania de Minas Gerais em 1721, a partir da sua separação da capitania de São Paulo.²⁰⁹

Todavia, nesse processo de instauração da máquina burocrática, as paróquias teriam um papel central de servirem à administração civil, principalmente por serem instituições dotadas de atos de natureza administrativa. E a partir do momento que certos arraiais começavam a ter estabilidade as freguesias foram sendo efetivamente instauradas, principalmente em volta das regiões onde se concentrava a extração do ouro. A capela de Nossa Senhora do Carmo foi a

²⁰⁸ ANASTASIA, 2005, p. 28.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 33-35.

primeira instaurada no território mineiro, no ano de 1703. Localizada em um arraial homônimo, e também o primeiro a ser elevado a condição de vila, foi acompanhada nesse processo pelas capelas que vieram a surgir em Ouro Preto, Rio das Mortes e Serro, que também se desenvolveram em regiões ocupadas de forma estável, ao redor dos principais pontos de extração do ouro.²¹⁰

Mais precisamente, face a esse processo de busca por institucionalizar a região:

Em 1711 receberam suas insígnias Vila Rica de Ouro Preto, Vila Real do Ribeirão do Carmo (Mariana) e Vila Real de Nossa Senhora da Conceição (Sabará). Em 1713, foi a vez da Vila de São João del Rei; 1714, Vila Nova da Rainha (Caeté) e Vila do Príncipe (Serro) e, em 1715, foi a vez da Vila de Nossa Senhora de Pitangui. Em 1714, no governo de D. Braz Balthazar da Silveira, foram criadas pelas provisões de 6 de abril de 1714 as três primeiras comarcas da Capitania: a de Ouro Preto, com sede em Vila Rica; a do Rio das Velhas com sede em Sabará [...], e a do Rio das Mortes, com sede em São João del Rei [...]. Alguns anos mais tarde, pela provisão de 17 de fevereiro de 1720, foi criada a comarca do Serro do Frio, com sede em Vila do Príncipe e onde seria demarcado em 1734, o Distrito Diamantino.²¹¹

Seguindo a lógica de instauração das sedes paroquiais a partir da formulação de núcleos estáveis de povoamento, “a história da organização eclesiástica da capitania confunde-se, pois, com a história da perenização dos estabelecimentos humanos e do seu desenvolvimento”.²¹² Como podemos constatar na imagem abaixo, a concentração de capelas e freguesias no território mineiro nas primeiras décadas do século XVIII corresponde com a própria localização das primeiras vilas (e comarcas) criadas na região mineira.

²¹⁰ FONSECA, 2011, p. 85; 91; 94

²¹¹ ANASTASIA, 2005, p. 34.

²¹² FONSECA, *op. cit.*, p. 83.

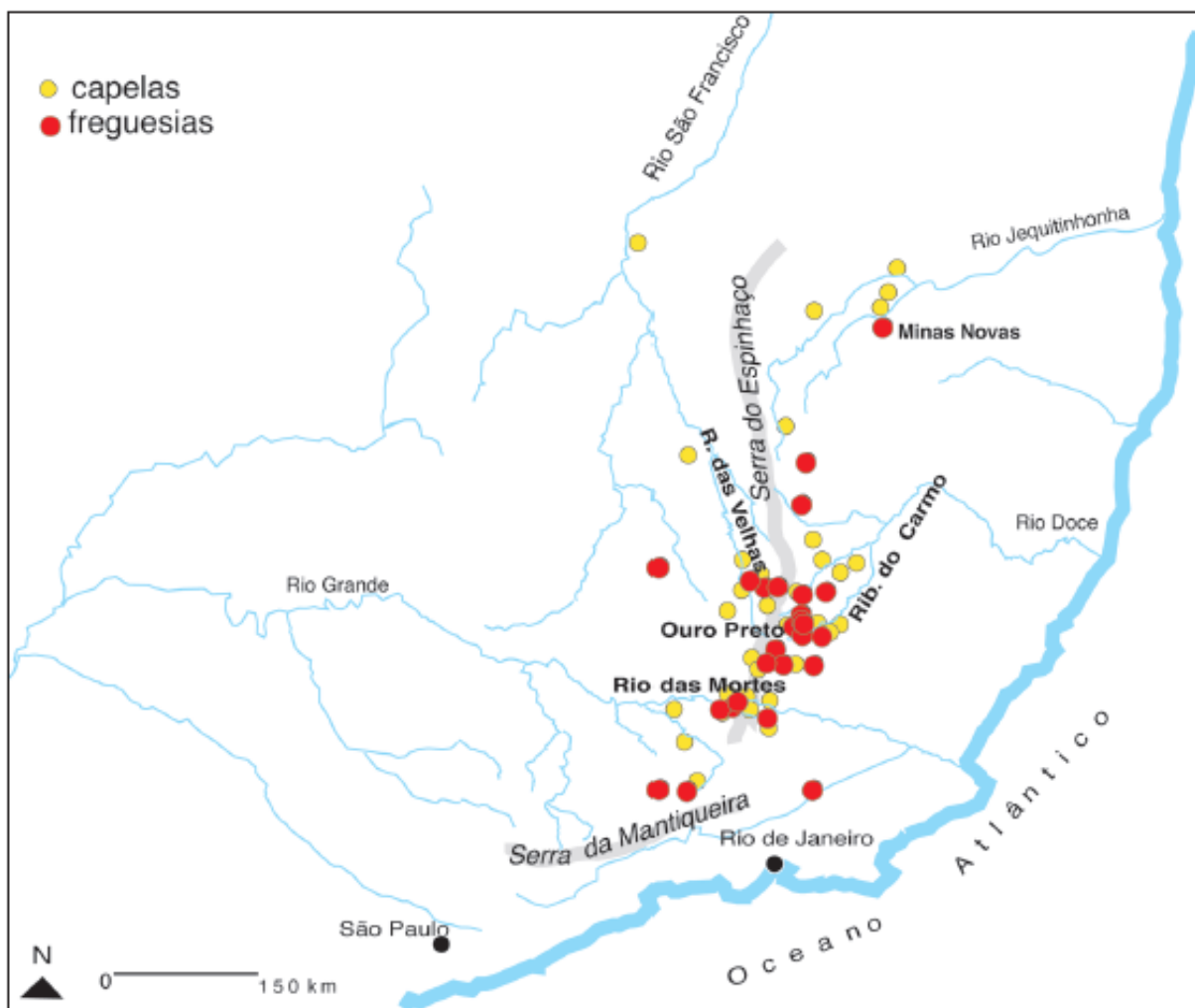


Figura 1 - Capelas e freguesias instituídas na região das minas (1700-1730).

Fonte: FONSECA, 2011, p. 244.

Entretanto, Cláudia Fonseca nos alerta que por mais que as igrejas nos sirvam de indícios indiretos dessa formação de núcleos de povoamento, por vezes fatores de ordem política tiveram influência e paróquias não foram criadas nos lugares mais populosos e ricos. Por exemplo, por mais que a região central da capitania mineira concentre o maior número de igrejas, parte de um movimento que se deu desde o início da ocupação do território mineiro, a partir da segunda metade do século XVIII, em um período marcado pelo declínio da extração de ouro e de interesse da Coroa de, face a imprecisão da delimitação de linha de Tordesilhas, definir espaços que seriam de posse da Coroa portuguesa, as freguesias passaram a se dispersar, localizando-se em zonas que por vezes tanto a povoação quanto as capelas são raras.²¹³ Como podemos observar:

²¹³ FONSECA, 2011, p. 83-84; 118-119.

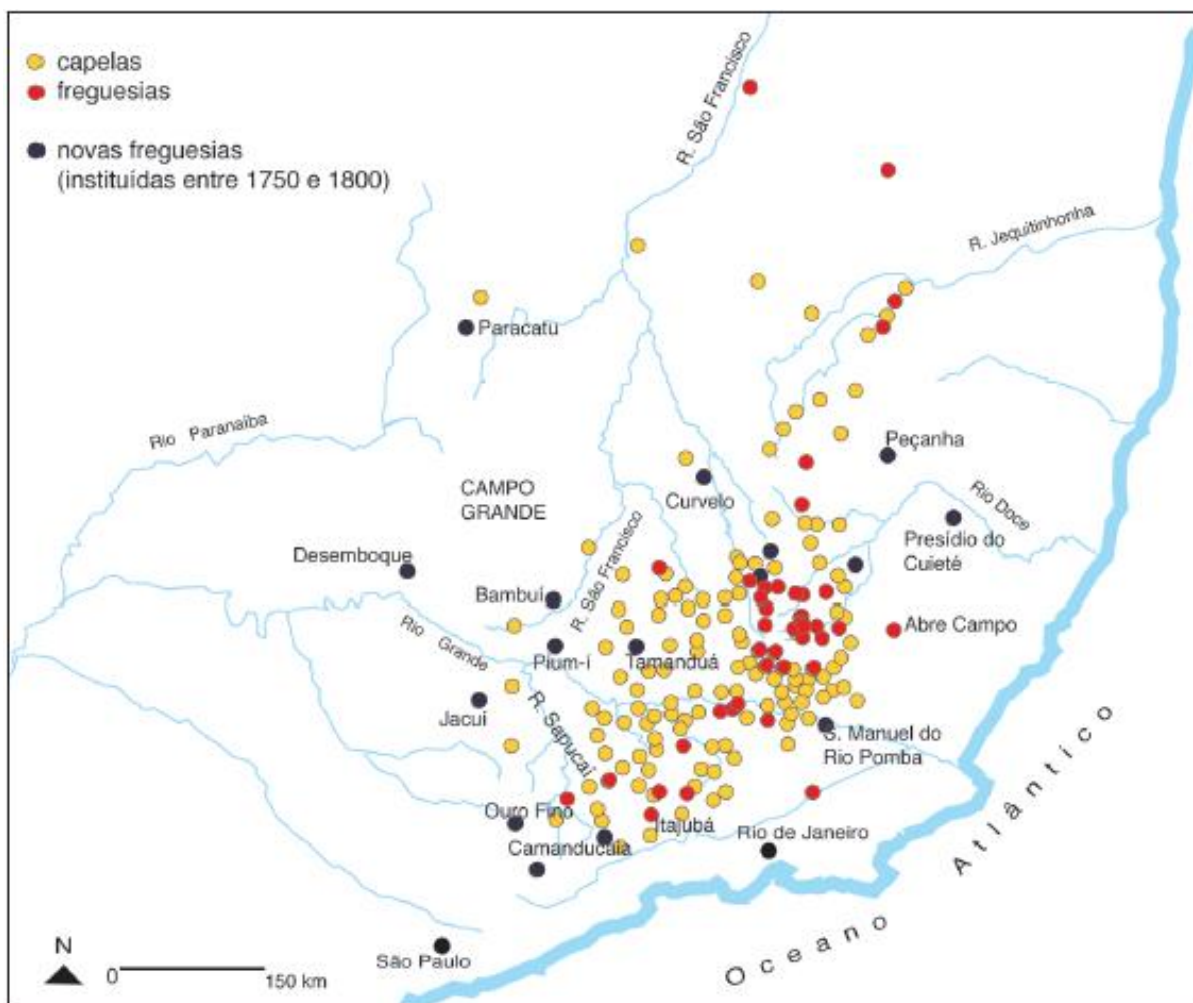


Figura 2 – Capelas e freguesias. Situação em 1800.

Fonte: FONSECA, 2011, p. 247.

Em decorrência do declínio da atividade mineradora, acaba por ocorrer um movimento migratório dentro da própria capitania, onde as últimas décadas do século XVIII foram marcadas por um crescimento da porção sul do território mineiro, o que refletia não só uma mudança demográfica, mas também econômica, uma vez que tal mudança simbolizava o crescimento da demanda da atividade agrícola e pastoril na região, o que justificaria o aumento do número de freguesias especialmente na porção sul das Minas.²¹⁴ Dessa forma, podemos observar como as “implantações da Igreja Católica no território de Minas Gerais permite não somente seguir as tendências gerais do processo de povoamento, mas fornece, ainda, elementos para o estudo das diferentes categorias hierárquicas das aglomerações mineiras.”²¹⁵

²¹⁴ MAXWELL, 2001, p. 394.

²¹⁵ FONSECA, 2011, p. 84.

É inegável a importância que a região das Minas veio a ter para a Coroa portuguesa, sobretudo a partir da descoberta do ouro, marco inicial do processo de povoamento da referida região. O que viemos até aqui buscando destacar é que, ao passo em que a malha eclesiástica ia se formando, além dos interesses da própria função evangelizadora da Igreja, esta esteve diretamente relacionada aos interesses (e deveres) da Coroa portuguesa, sobretudo devido a sua importância de caráter econômico e administrativo. Direito concedido ao monarca português desde o século XV, em virtude da ação evangelizadora que estes empreenderiam no Novo Mundo, os padroados permitiam que o Rei tivesse certo controle sobre o clero regular em seus domínios, ao mesmo tempo que teria deveres com o mesmo, sobretudo, garantindo sua atuação e a difusão da fé católica nas novas conquistas. Como bem nos apresenta Aldair Rodrigues:

Em síntese, o padroado Ultramarino envolvia uma série de privilégios e deveres por parte da Coroa portuguesa. Os reis gozavam da prerrogativa de nomear os bispos das mitras Ultramarinas à Santa Sé (padroado régio), decidir sobre os provimentos dos benefícios das catedrais e das igrejas (padroado do Mestre da Ordem de Cristo) e deter o controle sobre a arrecadação dos dízimos. Em contrapartida, o monarca obrigava-se a promover a instalação e manutenção das estruturas eclesiásticas nas conquistas, edificando igrejas (e dotando-as das condições materiais dignas para a celebração dos ofícios divinos) e fornecendo-lhes os clérigos suficientes, que seriam sustentados pelos cofres régios (o pagamento aos sacerdotes titulares dos benefícios era denominado “côngrua”). Sendo as conquistas habitadas inicialmente por povos não cristãos, o poder real devia cuidar da missão, dilatando assim a fé católica em outros continentes.²¹⁶

Desde o início do século XVIII, a Igreja teria estabelecido um sistema de coleta de dízimos, que na região das Minas Gerais teria atingido valores consideráveis. Contudo, o privilégio do padroado concedia ao monarca português, enquanto patrono das igrejas no Novo Mundo, receber o dízimo e incorporá-lo às outras receitas régias. Assim sendo, ordens regulares foram proibidas de se estabelecerem nas Minas, ficando exclusivo à Coroa o estabelecimento da forma de cobrança, recolhimento e a aplicação de tais fundos. Dessa forma, a proibição régia da circulação e instalação das ordens regulares não só tinha a função de garantir à Coroa o monopólio do recolhimento do dízimo na região mineira, como também acabou por impactar na própria formação do clero mineiro, que se constituiu enquanto um clero majoritariamente secular, tendo em suas primeiras décadas o prelado do Arcebispado da Bahia e do Bispado do Rio de Janeiro como responsáveis por enviar sacerdotes à região.²¹⁷

Entretanto, para além de fornecer recursos à Coroa, Isabela Corby destaca o papel que o padroado teve no processo de implementação do projeto de colonização português, sendo

²¹⁶ RODRIGUES, 2012, p. 25.

²¹⁷ FONSECA, 2011, p. 96-99.

responsável por permitir uma relação entre Igreja e Estado que permitia a vigilância e controle dos habitantes.²¹⁸ É justamente este ponto que procuraremos abordar a seguir, ao falarmos acerca dos modos pelo qual esse clero secularizado atuou no território mineiro em prol da manutenção da ordem e da ortodoxia da fé.

3.1 – A VIGILÂNCIA DA FÉ E DA ORTODOXIA NAS MINAS SETECENTISTAS

O povoamento das Minas não foi apenas acompanhado pela instauração de igrejas que assistiram as populações que ali se instauravam. Na realidade, desde o início foram realizadas nas vilas e arraiais ações de vigilância sobre a conduta moral da população, a princípio, seguindo a fundação das paróquias. As visitas diocesanas (ou episcopais) constituíram o principal meio de vigilância dos habitantes e de observação do funcionamento do clero nas Minas. Nas duas primeiras décadas do século XVIII, voltaram-se para disseminação das bases da estrutura eclesiástica mineira, em seguida, adotaram para um caráter mais disciplinar e punitivo de condutas desviantes, tendo seu auge a partir da década de 1730 e entrando em declínio a partir de 1770.²¹⁹

Instauradas pelo Concílio de Trento, as visitas tinham por objetivo o estabelecimento da doutrina sã e ortodoxa, podendo serem divididas em dois grupos: as visitas pastorais, de âmbito mais geral, marcadas por um caráter mais sacramental e de função apostólica; e as visitas diocesanas ou episcopais, geralmente conhecidas enquanto devassas, e marcadas por uma ação mais verticalizada de individualização e punição de delitos contra a doutrina católica e os bons costumes. As devassas foram normatizadas na colônia pelas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, tendo os delitos por ela perseguidos contidos no *Regimento do Auditório Eclesiástico*, devendo estes serem anunciados a todos para que assim não se pudesse alegar ignorância.²²⁰ Ainda, segundo Giulliano Sousa, “as devassas podiam ser gerais (quando a investigação se fazia de modo abrangente) ou especiais (inquirições específicas sobre um determinado delito, com o objetivo de identificar seu autor)”, dessa forma, destacamos que as fontes eclesiásticas que utilizaremos ao longo deste capítulo se enquadram no primeiro modelo.²²¹ Essa documentação ganha destaque ao propiciar ao historiador a possibilidade de vislumbrar aspectos da vida da população urbana e rural das Minas, suas sexualidades,

²¹⁸ CORBY, 2024, p. 119.

²¹⁹ FIGUEIREDO; SOUSA, 1987, p. 2-3; GROSSI, 1999, p. 119.

²²⁰ BOSCHI, 1987, p. 156-157; SOUSA, 2018, p. 43-44; Tratamos sobre as Constituições e seu Regimento em nosso primeiro capítulo.

²²¹ SOUSA, 2023, p. 49.

condições materiais de vida, lazer e suas práticas mágicas - nosso ponto principal de interesse.²²²

As primeiras visitas realizadas em território mineiro ocorreram sob jurisdição do Bispado do Rio de Janeiro, iniciadas a partir de 1721 e atingindo seu ápice entre 1727 e 1738. O período entre 1739 e 1747 teria simbolizado um declínio, que só viria a observar crescimento (considerável, visto que este período coincidiria com seu maior ápice, em 1756) a partir da instauração do Bispado de Minas Gerais, radicado na cidade de Mariana, e da ação de Dom Frei Manuel da Cruz.²²³

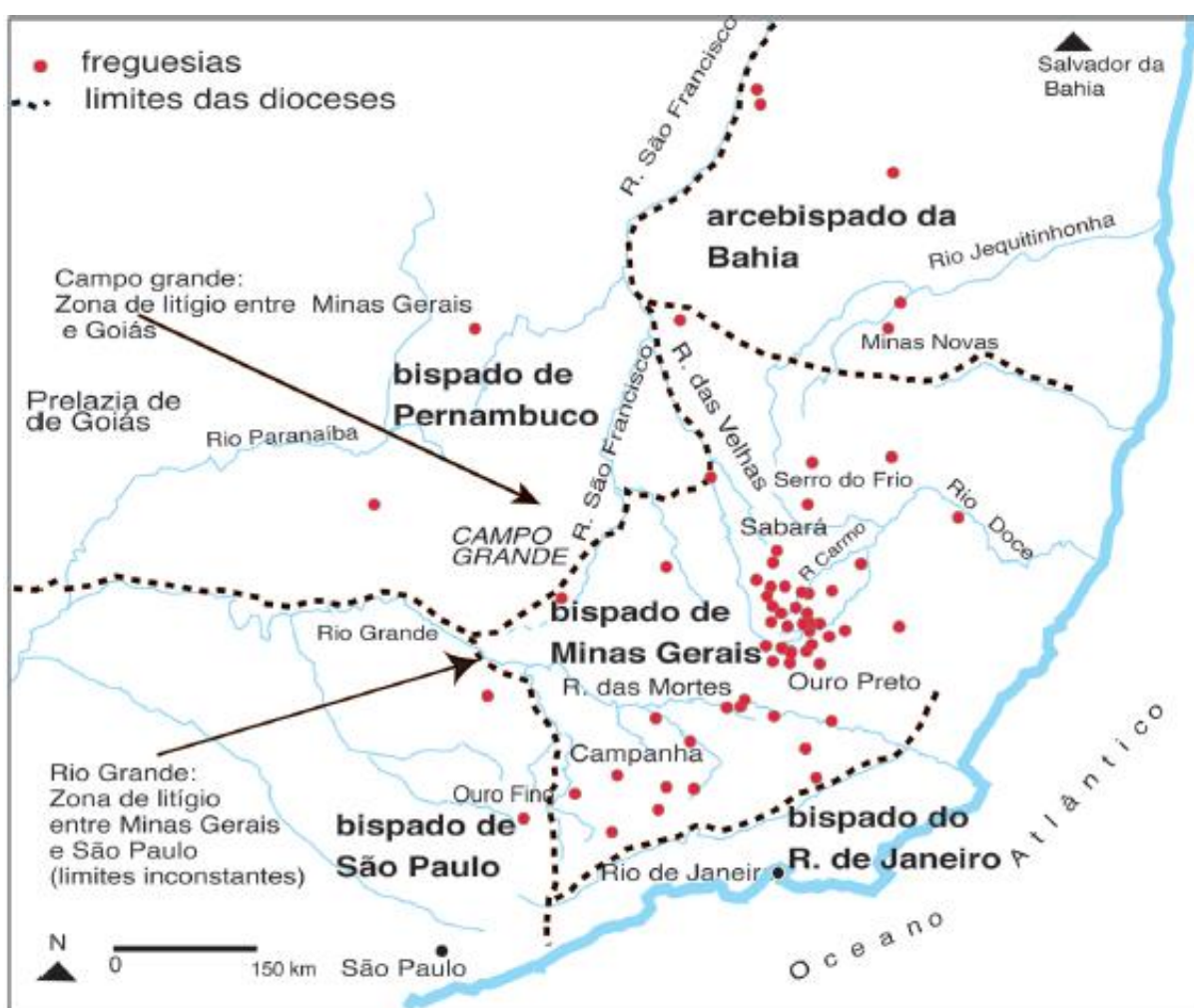


Figura 3 – Dioceses. Situação após 1745 (criação do bispado de Minas Gerais).

Fonte: FONSECA, 2011, p. 249.

²²² SOUZA, 1984, p. 68.

²²³ SOUSA, 2023, p. 53-54. Para um maior detalhamento acerca da cronologia das visitas eclesiásticas; devassas por comarca; relação entre visitantes e visitas; sumário dos livros de devassas eclesiásticas, consultar o mesmo autor e obra.

Instaurada em 1745 (junto da diocese de São Paulo e das prelações de Goiás e Mato Grosso) por meio da permissão papal concedida ao rei Dom João V, a diocese de Minas Gerais garantiu autonomia ao bispo sobre o território que até então tinha sua jurisdição eclesiástica dividida entre o arcebispado da Bahia, o bispado de Pernambuco e o bispado do Rio de Janeiro, sendo este responsável justamente pela região central da capitania, onde se concentrava a maior parte dos arraiais, coincidindo também com a localização das primeiras comarcas mineiras, tal qual apresentamos anteriormente.²²⁴ Vários dos bispos do Rio de Janeiro teriam se empenhado pessoalmente em percorrer as Minas em visita, passos que teriam sido seguidos por Dom Frei Manuel da Cruz que, ao finalmente ocupar a cátedra do bispado de Minas Gerais no ano de 1748 (após uma longa jornada partindo de São Luís do Maranhão e percorrendo os sertões até Mariana), teria dedicado especial atenção às visitas, delas participando pelos 16 anos que esteve responsável pelo pastoreio deste território.²²⁵ Contudo, mesmo após a criação do bispado, este território continuou a ser alvo de visitas subordinadas à diocese do Rio de Janeiro (destinadas às freguesias do recém criado bispado que ainda não tinham recebido visita alguma), tendo a última sido encerrada apenas em 1748, ano em que, efetivamente, Dom Frei Manuel assume seu posto de bispo.²²⁶

As matérias a serem observadas nas visitas episcopais constam no edital e interrogatório da visitação, presente no já mencionado *Regimento do Auditório Eclesiástico*, promulgado pelas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. No presente edital constava os delitos relacionados a vida amorosa, sexualidade e costumes, diretamente relacionados a elementos do comportamento cotidiano de maneira geral, além de tratar de aspectos essencialmente religiosos, tanto de fiéis quanto de membros do clero.²²⁷ Heresia, blasfêmia, adivinhação, sodomia, incesto, párocos negligentes na administração dos sacramentos, estes são alguns delitos que constavam num rol de 40 itens que deveriam ser denunciados.²²⁸

Dessa forma, à medida que os visitantes diocesanos desempenhavam esforços para apurar e julgar os delitos espirituais e temporais de colonos e religiosos nas Minas, era por eles exercido um rígido controle social nas regiões em que passavam. Contribuindo, por meio de

²²⁴ FONSECA, 2011, p. 118-119.

²²⁵ BOSCHI, 1987, p. 160-161.

²²⁶ *Ibid.*, p. 160; 180.

²²⁷ SOUZA, 1984, p. 66.

²²⁸ REGIMENTO DO AUDITÓRIO ECLESIASTICO, 2011, Título VIII, Parágrafo Único, Cânone 398, p. 87-90; Alguns destes delitos seriam de jurisdição privativa da Inquisição. Para uma visão mais ampla acerca da atuação e relação estabelecida entre tribunal eclesiástico e inquisitorial, suas colaborações e particularidades, à luz de seus regimentos, ver: MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça; MATTOS, Yllan de. Vigiar a ortodoxia: limites e complementaridade entre a justiça eclesiástica e a Inquisição na América portuguesa. *Revista de História*, São Paulo, n. 171, p. 287-316, 2014.

sua atuação itinerante, para que melhor se conhecesse as distintas regiões da capitania mineira, servindo como instrumento de fortalecimento do Estado absolutista e ajudando a consolidar o domínio colonial. Como apontado por Ramon Grossi, a relação entre o Estado e Igreja nas minas transformou “evangelização num assunto de Estado e a religião num instrumento de conquista”, onde “buscava-se construir, ao mesmo tempo, um novo cristão e um novo súdito do rei. Ser herege era crer fora do modelo de fé estabelecido pela Igreja de inspiração tridentina e ser um bom súdito significava estar inserido nas teias centralizadoras do Estado absolutista.”²²⁹

Todavia, quando os delitos da fé envolvessem culpas de jurisdição privativa da Inquisição, a exemplo da feitiçaria que incorresse em heresia ou apostasia na Fé, tais delitos eram transferidos para a alçada inquisitorial, que deteria jurisdição sob a pena de tais matérias, assim como indica as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*.²³⁰ Dessa forma, buscaremos a seguir abordar acerca complementariedade observada entre a atuação da Justiça Eclesiástica e Justiça Inquisitorial nas Minas.

3.1.1 - A presença do Santo Ofício nas Minas

Conforme atenta José Pedro Paiva, os principais mecanismos de atuação da Inquisição eram: as visitas inquisitoriais; a leitura e a fixação dos éditos da fé nas portas das igrejas, discriminando os comportamentos a serem denunciados ao tribunal do Santo Ofício; a formação de uma rede de comissários, que cresce a partir do século XVIII e possibilita uma área de atuação mais ampla e duradoura do Santo Ofício; e, por fim, a relação com a estrutura eclesiástica do Bispado. A partir dessas disposições, podemos iniciar nossa reflexão acerca do modo pelo qual o tribunal do Santo Ofício se fez presente na colônia e, em especial, em Minas.

O Brasil, ao contrário do ocorrido na América espanhola e nos territórios portugueses na Ásia e África oriental (regidos pelo tribunal de Goa, o único no ultramar português) nunca possuiu um tribunal inquisitorial próprio, estando sob jurisdição do tribunal de Lisboa. Apesar dos rumores ocorridos no século XVIII ou do desejo da Cora de criar um tribunal permanente na colônia mesmo que, por questões econômicas, este fosse dependente do tribunal lisboeta, tal fato nunca veio a se concretizar.²³¹ Assim sendo, os modelos de atuação do Santo Ofício na colônia variaram no tempo e no espaço. Em um primeiro momento, sua ação teria sido marcada

²²⁹ GROSSI, 2002, p. 28-29; 30.

²³⁰ BOSCHI, 1987, p. 182; CONSTITUIÇÕES, 2011, Livro V, Título V, Cânone 903, p. 317.

²³¹ FEITLER, 2013, p. 36-37; RODRIGUES, 2009, p. 148.

pela realização das visitas inquisitoriais, contudo, como destacou José Pedro Paiva, estas não apresentavam regularidade, além de serem breves incursões.²³²

Todavia, o declínio das visitas inquisitoriais ocorria paralelamente a um crescimento do número de habilitações para agentes inquisitoriais na colônia, que seria composta principalmente por comissários e familiares, marco de uma mudança dos mecanismos de ação do Santo Ofício, atingindo seu ápice no século XVIII. Visto que as Minas estiveram fora do raio de ação das visitas inquisitoriais até então ocorridas na colônia portuguesa nas Américas, e que seu povoamento em larga escala coincide com esse período de crescimento das redes de comissários, notários e familiares, é justamente por este meio que o tribunal inquisitorial se fez presente nas Minas, sobretudo a partir de uma articulação com a justiça eclesiástica.²³³ Segundo Isabela Corby, a criação de uma rede de agentes inquisitoriais seria um exemplo da capacidade do Santo Ofício em flexibilizar suas estruturas e se adaptar ao contexto político e social que o território em que buscava se instalar possibilitava.²³⁴

Os familiares representariam um grupo de agentes civis do Santo ofício, composto por indivíduos que, reconhecidamente, correspondessem aos critérios de limpeza de sangue, sendo um posto que garantia prestígio e distinção social, garantindo também certos privilégios, como porte de armas, isenção de impostos entre outros. Uma de suas principais atribuições no território mineiro foi o confisco de bens, notificação e cumprimento de mandados de prisão, bem como a observação de sua obrigação de reportar casos pertencentes à alçada inquisitorial, seja por meio de iniciativa própria ou por recebimento de denúncias, que eram repassadas aos Comissários.²³⁵ A busca pela habilitação a familiar apresentou uma progressiva queda a partir de 1770, sobretudo após a promulgação do *Regimento Inquisitorial de 1774*, quando se deixou de fazer a discriminação entre cristãos-novos e cristãos-velhos, fator de distinção social que era pré-requisito para tal habilitação.²³⁶

Por outro lado, os comissários seriam as maiores autoridades inquisitoriais na colônia, diretamente subordinados aos inquisidores de Lisboa, deveriam ser clérigos, preferencialmente letrados, de prudência e virtude conhecida, serem cristãos-velhos e sem ascendentes

²³² PAIVA, 2002, p. 198; Contudo, como apresentado por Erick Graziani e Yllan de Mattos, a América portuguesa teria sido alvo de 4 visitas, ocorridas entre 1591-1595, 1618-1620, 1627-1628; e uma última, extemporânea, ocorrida entre 1763-1769, percorrendo diferentes regiões entre si e, reforçando o apresentado por Paiva, de serem ações distribuídas pelo território, mas de curta duração. GRAZIANI, 2015, p. 17; MATTOS, 2009.

²³³ RODRIGUES, 2009, p. 146-147; Por outro lado, o período em questão coincidiu também com o aumento do número de rejeições de habilitações na capitania mineira, visto o crescimento das habilitações incompletas, como apontado por Luiz Lopes. LOPES, 2018, p. 211-219.

²³⁴ CORBY, 2024, p. 57.

²³⁵ RODRIGUES, 2007, p. 63-66; 194-195; LOPES, 2018, p. 267-269.

²³⁶ *Ibid.*, 2007, p. 93-94.

condenados pela Inquisição (sendo estes últimos requisitos comuns a todos os postos inquisitoriais). Em suas atribuições, deveriam ouvir testemunhas nos processos de réus, fazer prisões, realizar contraditas, entre outras. Não atuando diretamente nas sedes dos tribunais inquisitoriais, não possuíam salário fixo da inquisição, ganhando seis tostões por dia de trabalho e acumulando seu cargo com outros cargos e atividades eclesiásticas, tendo havido 22 comissários nas Minas durante o século XVIII (sendo a maioria, treze, concentrado na comarca de Vila Rica) dos quais 13 teriam tido uma melhor formação, passando pela faculdade de cânones da Universidade de Coimbra.²³⁷

No caso das Minas, um fator determinante para o acúmulo de cargos por parte dos comissários se deu diretamente pela política régia de proibição de circulação de ordens regulares em território mineiro, fazendo com que o clero que ali se encontrava e que veio a compor os quadros do Santo Ofício fosse, conseqüentemente, composto exclusivamente por clérigos de ordem secular, e que muitas vezes já ocupavam cargos eclesiásticos, por exemplo, como vigários da vara ou vigários gerais, tendo sido essa acumulação de cargos elementar para o envio de denúncias ao Santo Ofício.²³⁸ Todavia, como atesta José Pedro Paiva, a relação entre as alçadas eclesiásticas e inquisitoriais seria, em geral, “de grande harmonia, estreita cooperação e profunda complementariedade”, sendo uma característica própria portuguesa, que não esteve presente nos outros territórios onde também se instalaram tribunais inquisitoriais modernos.²³⁹

Bruno Feitler destaca como o funcionamento ordinário da ação inquisitorial na colônia contou com a estreita colaboração de curas, vigários, bispos e outros membros de tribunais episcopais, “quem sabe até de modo mais evidente que em Portugal”, uma vez que esses indivíduos transmitiam aos inquisidores denúncias surgidas em suas visitas e processos iniciados em seus tribunais, além de realizarem diligências a mando dos juízes lisboetas.²⁴⁰ Perfeito exemplo da complementariedade de atuação entre Justiça Eclesiástica e Justiça Inquisitorial, especialmente nas Minas, como procuramos compreender, pode ser observada no processo inquisitorial instaurado contra Luzia da Silva Soares, que analisaremos ainda neste capítulo. O processo em questão teria sido iniciado na Justiça Eclesiástica, por meio de uma

²³⁷ RODRIGUES, 2009, p. 148-149; SOUSA, 2023, p. 45-46. Optamos por utilizar o número de 22 comissários apresentado por Giulliano Sousa, em vez dos 23 indicados por Aldair Rodrigues, diferença que, segundo Sousa, decorreria da contagem da habilitação do pároco Fabiano da Costa Pereira, ocorrida em 1803; portanto, seu nome não deveria constar na lista de comissários do século XVIII.

²³⁸ CORBY, 2024, p. 70.

²³⁹ PAIVA, 2013, p. 22.

²⁴⁰ FEITLER, 2013, p. 39.

petição encaminhada ao vigário geral e comissário do Santo Ofício, Manuel Freire Batalha, que conduz o caso à Inquisição.

Em suma, podemos afirmar que o modo pelo qual o Santo Ofício se fez presente nas Minas se dá dentro de um parâmetro que foi comum à colônia a partir do século XVIII e que se deu a partir da consolidação da estrutura eclesiástica e montagem de uma rede de comissários largamente formada por membros do clero regular.²⁴¹ Entretanto, por mais que houvesse cooperação e complementariedade entre ambas as instâncias, não podemos esquecer que elas possuíam preocupações e modos de agir distintos e “embora as alçadas e crimes que julgavam fossem diferentes, todos estavam, a seu modo, preocupados com a fé, com a moral e com a ortodoxia da cristandade”.²⁴²

3.2 – ESCRAVIDÃO E BUSCA POR MELHORES CONDIÇÕES DE VIDA NAS MINAS SETECENTISTAS

A partir da descoberta de ouro, a região das Minas foi alvo de um “*boom*” populacional sem precedentes. Uma massa heterogênea de indivíduos passou a ocupar aquelas até então inóspitas paragens. Como expôs Antonil:

Cada ano, vem nas frotas quantidade de portugueses e de estrangeiros, para passarem às minas. Das cidades, vilas, recôncavos e sertões do Brasil, vão brancos, pardos e pretos, e muitos índios, de que os paulistas se servem. A mistura é de toda a condição de pessoas: homens e mulheres, moços e velhos, pobres e ricos, nobres e plebeus, seculares e clérigos, e religiosos de diversos institutos, muitos dos quais não têm no Brasil convento nem casa.²⁴³

Atraídos pela possibilidade de um enriquecimento rápido, a corrida pelo ouro foi responsável por um processo de grande migração que chegou a ameaçar o povoamento e o equilíbrio econômico não só na colônia, mas também no reino. Fora o deslocamento interno, um grande contingente de imigrantes portugueses (cerca de 400 mil ao longo de todo o século XVIII) vieram para as Minas, fazendo com que a metrópole tivesse que lançar mão de dispositivos legais (ineficazes) para frear esse movimento migratório.²⁴⁴ Contudo, como nos

²⁴¹ ALDAIR, 2012, p. 278-279.

²⁴² MUNIZ; MATTOS, 2014, p. 316.

²⁴³ ANTONIL, 2011, p. 224.

²⁴⁴ ANASTASIA, 2005, p. 30; MARQUESE, 2006, p. 114.

alerta Rafael Marquese, a grande onda migratória rumo ao território mineiro foi compulsória, marcada pelo aumento do volume do tráfico negreiro rumo à América portuguesa, onde:

O volume do tráfico transatlântico de escravos para a América portuguesa, que já era o maior do Novo Mundo, duplicou na primeira metade do Setecentos. Entre 1701 e 1720, desembarcaram nos portos brasileiros cerca de 292 mil africanos escravizados, em sua maioria destinados às minas de ouro. Entre 1720 e 1741, novo aumento: 312,4 mil indivíduos. Nas duas décadas seguintes, o tráfico atingiu seu pico máximo: 354 mil africanos escravizados foram introduzidos na América portuguesa entre 1741 e 1760.²⁴⁵

Segundo Eduardo Paiva, entre 1/4 e 1/3 desses escravizados recém chegados ao Brasil no século XVIII teriam sido destinados a Minas Gerais, que figuraria o principal centro econômico do império português destes tempos.²⁴⁶ Ademais, a atividade aurífera se valeu de demandas diferentes de outras atividades que até então se valiam da força de trabalho escravizada. Ao invés de requerer um grande investimento em maquinário, a atividade extrativista mineira requereu um maior investimento em mão de obra, que se valeu tanto do fluxo migratório interno que já vinha ocorrendo, além de ser responsável pela captação dos cativos recém chegados à América portuguesa, como acima indicado.²⁴⁷ Acerca da origem desses escravizados recém chegados e que foram direcionados às Minas, até a primeira metade do século XVIII eles representariam a concentração de um grupo de povos do golfo do Benim, genericamente chamados pelos portugueses de “minas” (nação Mina), que indicava que seu embarque para colônia tinha ocorrido na Costa da Mina, uma ampla faixa da África Ocidental. Contudo, esse grupo de africanos afro-ocidentais seria, a partir de meados do século XVIII, paulatinamente superado por africanos escravizados vindos da África Central, formado principalmente por grupos que eram denominados Angolas, Benguelas e Congos.²⁴⁸

Ao abordar a população da Capitania de Minas em 1776, Kenneth Maxwell aponta que “excluídos os índios, era superior a 300 mil habitantes, o que representava 20% da colônia”. Metade desse número seria referente à população negra formada por “africanos importados ou por escravos brasileiros de pura herança africana”, enquanto a outra metade seria igualmente dividida entre brancos e pardos.²⁴⁹ Em números mais exatos, Laura de Mello e Souza, ao se referir à tabela de população referente ao ano de 1776, apresenta uma soma de 319.769 indivíduos, dos quais 52,22% (167.000) eram negros; 22,09% (70.769) eram brancos; 25,67%

²⁴⁵ MARQUESE, 2006, p. 114.

²⁴⁶ PAIVA, 2009, p. 68.

²⁴⁷ SOUZA, 2015, p. 42.

²⁴⁸ RODRIGUES; MAIA, 2023, p. 99-100.

²⁴⁹ MAXWELL, 2001, p. 394.

(82.000) eram pardos; um universo onde 77,9% da sociedade mineira era composta por indivíduos não brancos, negros e pardos.²⁵⁰

Contudo, a superioridade numérica da população de cor não seria algo exclusivo do fim do século XVIII, mas sim uma característica que precedeu a própria criação efetiva da Capitania de Minas Gerais e que perdurou até o início do século XIX, como aponta Laura de Mello e Souza:

A flagrante superioridade numérica da população de cor seria característica da capitania mineira durante todo o século XVIII. Já nos primeiros anos de sua história, “a massa branca era comparativamente diminuta”, os escravos somando 27.909 em 1716 e 35.094 indivíduos em 1718. Entre 1735 e 1749, a população de cor permaneceria estável, declinando ligeiramente a partir de 1740. Em 1742, a escravaria representava pouco mais de 70% num total de 266.868 habitantes. Em 1786, às vésperas da Inconfidência, os homens brancos somavam 65.664 almas, enquanto os pardos chegavam a 100.685 e os escravos atingiam a cifra de 196.498. O total dessas três categorias era de 362.847, a soma dos pardos e pretos ultrapassando 80% do total. Essa proporção não se alteraria significativamente nos primeiros anos do século XIX: para 1808, Spix & Martius falam de 433.049 habitantes, sendo 106.684 brancos – ou 24,63% – 145.393 mulatos – ou 33, 57% – e 180.072 negros – ou 41,58% –; portanto, 75,15% de mestiços e negros.²⁵¹

Como pode-se observar, foi constante o elevado número de escravizados ao longo de todo o século XVIII mineiro, e é justamente sobre esse grupo que pretendemos nos ater. Como apontou Dick Geary, a adoção de uma estratégia de sobrevivência ao invés de outra por parte dos escravizados se daria em relação as reais possibilidade de sucesso da mesma, em um contexto onde conjuntura e oportunidade seriam importantes.²⁵² Assim sendo, procuremos a seguir abordar alguns aspectos sobre as diferentes formas que os escravizados reagiram à condição que a eles foi imposta.

3.2.1 Alforria e controle senhorial

As relações entre senhores e escravizados nas Minas Gerais foi diretamente condicionada pelo caráter urbano apresentado pelo povoamento das regiões auríferas somado, principalmente, às condições específicas de trabalho encontradas nas minas de ouro, condições que se diferenciavam, por exemplo, das regiões onde a escravidão tinha um caráter essencialmente agrícola e rural. Dessa forma, a escravidão nos campos, nas minas ou nos meios

²⁵⁰ SOUZA, 2015, p. 177.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 176.

²⁵² GEARY, 2007, p. 578.

urbanos proporcionaram diferentes relações entre os escravizados, a sociedade na qual estavam inseridos e as condições de trabalho a eles proporcionada.

No que se refere à escravidão urbana, inúmeras atividades foram entregues aos escravizados, em especial as consideradas vis pela população branca de origem europeia. Todavia, uma característica dessa escravidão urbana é uma maior independência do escravizado diante do seu senhor, um ponto de diferenciação entre estes e os escravizados das zonas rurais. Devendo pagar uma quantia determinada ao seu senhor, fruto de seu trabalho, escravizados urbanos poderiam morar longe de seus senhores, serem alugados para prestarem serviços (podiam exercer ofícios, como pintor, carregador, artesão e outros) e possuíam uma maior autonomia, circulando pelas ruas e estabelecendo vínculos. Entretanto, isto não fez com que deixassem de serem controlados e vigiados.²⁵³ Uma outra diferenciação, essa diretamente relacionada as atividades exercidas pelos escravizados na extração do ouro, residiria numa maior possibilidade dos escravizados nas regiões mineradoras conseguirem acumular pecúlios pessoais, que poderiam ser utilizados na busca pela obtenção de suas alforrias. Essas são características que se fizeram presentes nas Minas, onde as alforrias se tornaram a principal meta de muitos dos escravizados e onde “importou mais resistir ao sistema escravista adaptando-se aos seus padrões de dominação, que confrontá-lo através de levantes e/ou fugas.”²⁵⁴

Segundo Laura de Mello e Souza, o número de escravizados alforriados em Minas teria passado de 1,2% do total da escravaria em 1739, para 35% em 1786 (chegando a atingir 41% em 1808).²⁵⁵ Entretanto, para a historiadora, conforme o ouro se tornava escasso os custos de manutenção de um largo plantel, que já não conseguia dar o mesmo retorno financeiro, se tornavam onerosos. Assim, diferente do que normalmente se apresentava, as alforrias teriam sido mais uma concessão de senhores que buscavam conservar alguma parte do capital investido na compra de tais indivíduos do que uma conquista dos escravizados, que já não conseguiriam produzir um “super excedente” capaz de garantir sua própria compra, menos

²⁵³ MATTOSO, 2003, p. 109-110; No que diz respeito à exploração de mão de obra escravizada de caráter agrícola, é possível que encontremos diferenciações das relações de trabalho dentro do “mesmo tipo” de escravidão. Por exemplo, Herbert Klein aponta que a produção açucareira possuía um regime de trabalho mais duro para os escravizados que o café, possuindo três safras por ano e demandando um maior volume de trabalho. De mesmo modo, culturas como o açúcar demandariam níveis de trabalhos técnicos maiores do que culturas como tabaco ou café. “Um sistema fortemente estruturado, no qual dominação e controle se adaptam às necessidades da exploração. KLEIN, 2012, p. 100-101; MATTOSO, 2003, p. 108.

²⁵⁴ PAIVA, 2009, p. 117.

²⁵⁵ SOUZA, 2015, p. 179.

ainda de um eventual encontro de alguma gema ou pepita grande nas lavras e que lhes garantissem tal efeito.²⁵⁶

Por sua vez, Eduardo Paiva destaca que a coartação teria sido muito comum nas Minas, envolvendo homens, mulheres e até mesmo crianças.²⁵⁷ Porém, para o historiador, o contexto econômico das Minas, que não teria estagnado ou entrado em depressão com a crise do ouro, teria possibilitado que mesmo os escravizados de mineradores falidos tivessem buscado outras oportunidades de trabalho para garantirem sua autocompra. Os efeitos da queda no volume de ouro teriam sido minorados pela economia dinâmica e diversificada que se instaurou na região, onde os escravizados teriam amplamente participado de trocas mercantis e prestação de serviços, além de serem consumidores, participando da movimentação dessa economia. Além disso, Eduardo Paiva ressalta a mobilidade com que puderam desfrutar, característica da escravidão em zonas urbanizadas, e que possibilitava subterfúgios para que esses escravizados criassem condições para adquirir pecúlios e alcançarem os valores necessários para sua liberdade.²⁵⁸

Como já mencionado anteriormente, valeria mais resistir ao sistema escravista por meio da adaptação à dominação senhorial do que pelo enfretamento direto, e isto teria sido algo largamente empregado pelas mulheres escravizadas nas Minas, que por seus esforços cotidianos teriam conseguido desfrutar de condições menos rígidas na relação senhorial, contando com uma diversidade de estratégias que lhe abriram caminho para mobilidade social e para a conquista da alforria, fazendo com que este grupo figurasse a maioria da população forra mineira. Na busca por melhores condições de vida, essas mulheres teriam atuado como comerciantes, utilizado de intercursos sexuais, explorado segredos da cozinha, estabelecido redes de solidariedade (e de interesses), somado a suas atuações enquanto guardiãs das tradições culturais africanas e afro-brasileiras, sendo agentes de suas próprias histórias.²⁵⁹

Rangel Cercau Netto aponta sobre o pouco destaque historiográfico dado às mulheres que vivenciaram o cativeiro e por meio de contatos amorosos e manipulação do oculto tornaram-se agentes de suas próprias histórias, geralmente representadas na documentação colonial enquanto feiticeiras, concubinas e donas de domicílios.²⁶⁰ Ademais, o historiador

²⁵⁶ SOUZA, 2015, p. 43.

²⁵⁷ Processo de compra da própria alforria, em um período médio que variava entre 4 e 6 anos, em prestações que poderiam ser pagas por semestre ou ano, a depender do combinado entre as partes, e com valores que poderiam também variar com os valores de mercado. PAIVA, 2009, p. 81-82.

²⁵⁸ PAIVA, 2009, p. 81; 86.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 118-119; 136.

²⁶⁰ NETTO, 2018, p. 120; 134.

chama a atenção para importância de se relativizar a passividade dessas mulheres frente a um poder masculino e patriarcal, além de destacar que a escravidão, violência das sociedades escravistas e a atuação dos tribunais diocesanos e inquisitoriais não foram capazes de tirar a capacidade de homens e mulheres de serem agentes de suas próprias histórias.²⁶¹

Tal “lacuna” historiográfica é precisamente preenchida pelas contribuições de Giulliano Sousa, que, em sua tese de doutorado, lança luz sobre mulheres negras, sejam elas escravizadas ou forras, que recorreram às práticas mágicas como meio de tornarem menos penosas e árduas suas vidas nos arraiais auríferos mineiros. Uma das várias formas de atuação de tais mulheres se deu por meio feitiços amorosos, que geralmente visavam conquistar homens brancos, livres, de melhor condição social, apontando como os relacionamentos amorosos ou sexuais poderiam simbolizar o meio de alcance de alguma mobilidade social, ao mesmo tempo em que era reforçada uma imagem negativa acerca de tais mulheres negras, que acabavam sendo associadas ao meretrício e à feitiçaria.²⁶² Nessa busca por melhores condições de vida, quando a alforria era a meta a ser alcançada por tais mulheres (ou já tivesse sido conquistada), a mobilidade econômica se fazia igualmente importante enquanto meio de garantir a manutenção de tal liberdade e da distinção da massa cativa, numa busca por reconhecimento social e afastamento do passado escravista. De modo geral, Giulliano Sousa aponta como essas negras recorreram a práticas divinatórias, de proteção e fortuna em busca de alguma segurança e mobilidade, elementos imprescindíveis para sobrevivência frente às duras condições de vida impostas a elas por aquela sociedade escravista das Minas.²⁶³

Em suma, a busca pela alforria representou uma das formas pela qual escravizados buscaram reagir à escravidão a partir de suas possibilidades, sendo essa exercida de diversas formas, entre as quais destacamos a tentativa da conquista da própria liberdade, sobretudo, por meio da coação. Além disso, apontamos como a feitiçaria se apresentou enquanto um outro meio pelo qual tais indivíduos buscaram exercer a agência sobre suas próprias vidas, por vezes, almejando essa mesma liberdade. Contudo, houve indivíduos que recorreram à feitiçaria como meio de reagir e resistir à escravidão através da diminuição das agruras que a eles eram impostas, mesmo que isso não significasse um rompimento direto com o sistema escravista. As práticas mágico-religiosas a eles atribuídas, sob a acusação de feitiçaria, não se orientaram pela busca da liberdade, muito pelo contrário, objetivaram sobretudo mitigar a violência senhorial a qual eram submetidos. E é sobre esses indivíduos que trataremos a seguir.

²⁶¹ NETTO, 2018, p. 132.

²⁶² SOUSA, 2023, p. 109; 115.

²⁶³ *Ibid.*, p. 157-159.

3.3 - FEITIÇARIA E VIOLÊNCIA SENHORIAL NAS MINAS.

As práticas mágico-religiosas nas Minas teriam sido combatidas pela Igreja, que buscava monopolizar as manifestações sobrenaturais. As denúncias contra feiticeiros realizadas tanto na alçada eclesiástica por meio das devassas (principalmente), quanto na inquisitorial através da ação de comissários e familiares, são vestígios dessa ação persecutória da Igreja nas Minas onde cotidianamente, a partir de ações coletivas ou individuais, a população buscava acessar um sobrenatural não legitimado que era condenado pela Igreja Católica, valendo-se de práticas consideradas ilícitas e por isso perseguidas.²⁶⁴

Em uma sociedade tensionada, como a do Brasil colonial, não foi incomum que práticas mágico-religiosas se fizessem presentes no cotidiano, por vezes com um caráter ofensivo, buscando agredir; outras vezes um caráter defensivo, visando preservar. Contudo, por mais que nos atentemos às práticas que, diretamente, estão relacionadas a tensão entre Senhores x Escravizados, nem sempre tais feitiçarias se limitaram a esse espaço de atuação, sendo presentes também nas relações entre vizinhos, desafetos pessoais, entre outros, ou seja, é necessário reconhecer seu emprego em outros âmbitos da vida cotidiana dessas pessoas e a partir de suas necessidades. Além disso, é importante destacarmos que nem toda feitiçaria representou uma forma de resistência à escravidão, e mesmo entre as que figuraram tal ação, nem todas tinham consigo o intuito de proteção contra violência senhorial, tal qual apresentaremos aqui enquanto expoente de uma resistência cotidiana à escravidão.²⁶⁵

Tomando as adivinhações como exemplo, André Nogueira apontou as múltiplas funções que ação de adivinhar teve no magismo colonial, destacando (dentro do escopo de sua pesquisa) sua função no reconhecimento de doenças e malefícios, no encontro de objetos relacionados a tais malefícios e seus atores, sendo uma ação recorrente dos curadores não licenciados que atuaram nas Minas Gerais durante o século XVIII.²⁶⁶

Diante de algumas queixas de moradores de seu sítio, “de que nesse andava coisa má e que de noite os perseguia e assombrava”, o alferes Antônio Dias Soares, morador na freguesia de Ouro Preto, foi aconselhado que chamasse a um negro adivinhador (e que também seria curador) para que resolvesse seu problema. Tal negro seria José, morador na freguesia de Antônio Dias, porém não se sabe se era forro ou cativo. Indo até a casa do suplicante, José pediu 6/8 de ouro, e logo solicitou um prato, o qual pôs água, fez sobre ele umas cruzeiras, ao mesmo

²⁶⁴ GROSSI, 2002, p. 152; SOUSA, 2023, p. 91.

²⁶⁵ SOUZA, 1986, p. 194.

²⁶⁶ NOGUEIRA, 2013, p. 269; 270.

tempo em que proferia palavras na sua língua. Antônio chegou a alegar que ouvira uma voz fina, mas que essa não vinha de fora da casa e nem seria de José, que por sua vez disse que essa mesma voz fina requisitava 6/8 de ouro, que foram entregues a José. Ademais, ordenara que Antônio colocasse uma imagem de Santo Antônio amarrada a uma cruz de paus encostada em uma parede de seu terreiro, a última ação realizada por Antônio a mando do dito negro adivinhador foi a de lançar em uma encruzilhada (sem que tivesse medo) a água que teria sido benzida em sua língua por José. Após tudo isso, Antônio alegou que as queixas dos moradores de seu sítio cessaram, contudo, ele se apresentou ao Santo Ofício em busca de perdão “pelo que obrara contra Santa Madre Igreja”, “para desencargo de sua consciência e se livrar de incorrer em alguma censura posta nos editais desse Santo Tribunal.”²⁶⁷ Além dessa relação apresentada por André Nogueira entre curadores e a realização de adivinhações, e de mostrar um homem branco recorrendo a um negro “feiticeiro” para a resolução de um problema, esse caso é interessante por apresentar que em seu pedido de perdão, Antônio reconhece a falta que cometeu.²⁶⁸

Por sua vez, Paula Maria da Conceição, mulher parda e solteira, moradora na vila do Sabará, confessou que, diante da perda de alguns de seus animais, recorrera a um preto adivinhador, por nome Francisco Cipriano, “aleijado”, não se sabendo se forro, para que adivinhasse a causa dos danos sofridos, que, de fato, seriam feitiços, para os quais lhe foi entregue uma espécie de contrafeitiços. Além disso, um escravizado chamado Pedro, por meio de adivinhações com uma porção de água ardente e ervas a “curou, ou habilitou para que no mau trato de meretriz, em que vive, ganhasse muito dos seus amásios.”²⁶⁹ Dessa vez, temos uma mulher negra, que não tem sua condição explicitada, mas se supõem que seja livre ou alforriada, na qual a adivinhação se fez presente em sua vida tanto como meio a descoberta da origem de um mal que lhe atingira, a perda dos seus animais, quanto para uma questão de sobrevivência material, visto que é apontado que o meretrício é o modo pelo qual vive, pode-se pressupor que a conquista de amásios lhe garantiria um maior retorno financeiro.

Por último, Maria Roiz teria procurado o comissário Ignacio Correa de Sá em 6 de janeiro de 1758, para dar parte de um fato que teria ocorrido poucos meses antes e que, para descargo de sua consciência, vinha a denunciar que, estando na casa de um homem chamado Alexandre, morador na freguesia de Antônio Dias, comarca da Vila Rica, teria sumido um garfo

²⁶⁷ ANTT, TSO/IL, Caderno do Promotor n. 117, Livro 309, fl. 289-290.

²⁶⁸ No Edital da Fé e Monitório Geral do Santo Ofício é posto acerca do exercício, leitura ou posse de livros sobre astrologia jurídica ou qualquer outra arte de adivinhar. EDITAL DA FÉ E MONITÓRIO GERAL, 1640, fl. 209.

²⁶⁹ ANTT, TSO/IL, Caderno do Promotor n. 129, livro 318, fl. 264-264v.

de prata e que por amor ao mesmo, o dito Alexandre quisera castigar duas escravas suas, por nome Maria Crioula e Luzia Mina. Todavia, buscando verem-se livres do castigo o qual foram ameaçadas, as duas mulheres se valeram de uma tesoura e da profissão de algumas palavras, que a denunciante não soube especificar, para adivinharem o paradeiro do garfo de prata, alegando que o mesmo teria sido furtado por um negro da casa, o qual a denunciante não sabia o nome.²⁷⁰ Por se tratar de uma denúncia, não temos mais informações sobre o desfecho do paradeiro do garfo e se, de fato, Maria e Luzia conseguiram escapar dos castigos. Entretanto, o que nos interessa, é o fato de que as mesmas foram acusadas de terem se utilizado da adivinhação com um objetivo próprio: livrarem-se (ou, ao menos, tentarem) da violência senhorial da qual foram ameaçadas.

Por mais que seja importante destacar que a escravidão não tenha reduzido os escravizados às agruras que a eles eram impostas pelo cativoiro, essa foi responsável por circunscrever o horizonte de possibilidades e expectativas tanto para o alcance da liberdade de tais indivíduos, como para resistirem, de modo geral, ao sistema no qual estavam inseridos, onde, por vezes, a feitiçaria se apresentou enquanto recurso para buscarem sair, ou ao menos driblarem, tal sistema.²⁷¹ É nesse contexto que o recurso ao sobrenatural, seja ele lícito ou não, se constitui enquanto alternativa para sobrevivência, mobilidade, ascensão social e adaptação à sociedade escravista da Minas Gerais colonial do século XVIII.²⁷²

Assim como o alferes Antônio recorrera à José para resolver um problema que enfrentava, José se beneficiara da remuneração obtida pelo exercício de seu serviço. Por sua vez, Paula Maria recorrera a Francisco e Pedro, que igualmente trataram de elementos referentes à vida cotidiana de Paula. Todavia, a realidade enfrentada por Maria Crioula e Luzia Mina era outra, sendo elas mesmas as autoras da adivinhação que realizaram, não obtiveram pecúlio com tal prática, tal qual feito por José, muito menos buscavam ter notícias de um garfo que seria sua propriedade, como os animais de Paula, pelo contrário, elas buscaram contornar uma situação que lhes seria prejudicial, a qual só foram submetidas pela condição de escravizadas em que sem encontravam, tendo a violência senhorial enquanto elemento de suas vidas que necessitou de alguma tentativa de intervenção.

Laura de Mello e Souza aponta que as Minas era “o local onde mais ocorreram tensões entre senhores e escravos envolvendo práticas mágicas e feitiçarias”, que, em parte, se justificaria pelo complexo sistema escravista e o grau de urbanização encontrado neste

²⁷⁰ ANTT, TSO/IL, Caderno do Promotor n. 121, livro 313, fl. 184.

²⁷¹ SOUSA, 2023, p. 89; MOREIRA, 2016, p. 63.

²⁷² SOUSA, 2023, p. 96.

território, traços que buscamos apontar neste capítulo, onde parte dessas tensões seriam marcadas pela procura de feitiços que resguardassem de maus-tratos.²⁷³

João José Reis e Eduardo Silva nos apresentam que a vida cotidiana do cativo representava uma guerra não convencional, onde senhores e escravizados buscavam ocupar posições que os possibilitassem ganhar vantagens nas pequenas batalhas, mas sem nunca vivenciar uma paz verdadeira.²⁷⁴ Entretanto, não é possível que desconsideremos o papel que as práticas mágico-religiosas desempenharam em uma sociedade essencialmente tensionada, na qual era constante a necessidade de busca por proteção da parte desses indivíduos, o que moldava as próprias práticas mágicas. Assim, levando em consideração o contexto dessa sociedade escravagista, altamente tensionada e que tinha nas práticas mágico-religiosas algo recorrente da própria sociedade, Monique Lima nos apresenta sobre o papel dessas ditas feitiçarias como parte de tentativas de resistência à escravidão:

É a partir desse contexto que se entende o uso de feitiços como resposta ao descomedimento da correção. Entre os processos do Santo Ofício de Lisboa, não foi incomum encontrar relatos de escravos que diziam empenhar diversas práticas, protetivas ou de ataque, como resposta ao comportamento severo de seus donos e aos castigos recebidos. Muitos desses conhecimentos práticos, advindos de África e aprendidos através do contato com os semelhantes, transformavam-se, na realidade do cativo, em mecanismos de sobrevivência.²⁷⁵

Como então exposto pela historiadora, por vezes, tratar dessas práticas é falar sobre mecanismos de sobrevivência. Tendo em vista que a escravidão circunscrevia as possibilidades de ação desses indivíduos, enquanto para muitos escravizados nas Minas a busca pela alforria constituiu um objetivo possível de ser alcançado, houve relatos que expunham indivíduos que estariam empregando esforços na busca por uma melhor condição de vida, que nos casos que trabalharemos significou o livramento (ou pelo menos a tentativa) de castigos.

Por exemplo, a 12 de abril de 1748, Antônio preto, “não se sabe de que nem de quem é escravo, só que mora no Serro do Frio”, fora denunciado por um outro escravizado por ter-lhe entregue “uma raiz de uma erva que não sabe seu nome” para que quando seu senhor, o capitão José de Carvalho, lhe quisesse dar [pancadas] “a metesse na boca na boca, e cuspiisse fora, porque logo o dito seu senhor havia de desistir do intento”, efeito este que teria sido experimentado pelo denunciante.²⁷⁶ O fato de Antônio saber um meio de como evitar castigos

²⁷³ SOUZA, 1986, p. 210; 206.

²⁷⁴ REIS; SILVA, 1989.

²⁷⁵ LIMA, 2022, p. 203.

²⁷⁶ ANTT, TSO/IL, Caderno do Promotor n. 106, livro 298, fl. 243.

e tê-lo transmitido a outra pessoa nos é um indicativo de que muito provavelmente ele poderia usar deste recurso em seu dia a dia.

Moradora de Mariana, a escravizada Thereza “crioula preta”, sendo “ignorante e sem saber as penas que incorriam as pessoas que não vinham denunciar ao Santo Ofício aqueles que usavam de feitiçarias” buscava agora (20 de abril de 1772) realizar o que deveria ter feito antes. Assim, denunciava primeiro um negro de nação Cobu, o qual não diz o nome, mas que seria também um escravizado e que tendo sua solicitação para tratos ilícitos não correspondida, lançara sobre Thereza um feitiço que a deixara “entrevada” por anos, mal que perduraria até que procurara os remédios da Igreja por meio de exorcismos. Em seguida, denuncia Francisco Cabo Verde, escravizado da mesma casa que a sua, que lhe oferecera um prato de comer que continha feitiços, pois ao desconfiar e dá-lo de comer aos porcos, os mesmos logo morreram e secaram, de modo que isso havia de ser por arte do demônio. Por fim, Thereza apresenta sua confissão, alegando que teria pedido a um negro de nação Mina, chamado Antônio, escravo do padre Antônio Machado Fagundes, “que lhe desse algum remédio para dar a sua senhora para ficar mansa e não castigar”. Assim sendo, Antônio solicitara um bocado do enchimento do travesseiro da cama onde dormia a senhora de Thereza e um bocado de raspas da sola de seu sapato. Esses ingredientes foram utilizados na confecção do feitiço que Thereza alegou ter utilizado por algum tempo e com o qual apresentou ter obtido o efeito desejado. Apesar de ter alcançado seu objetivo, Thereza reforçou que Antônio seria conhecido feiticeiro, pois há poucos dias teria matado um moleque, além de ter entrevado uma negra, o que tudo ele teria confessado a seu senhor após ter sido amarrado e castigado. Assim, alegando ter-se arrependido de recorrer a tal feitiçaria, acabou “denunciando a si e aos negros acima declarados ao tribunal do Santo Ofício.”²⁷⁷

O caso de Thereza reúne alguns pontos que apresentamos até aqui. Em primeiro lugar, o ponto central é sua apresentação da busca por um remédio que amansasse sua senhora, livrando-a de possíveis castigos, o que ela aponta ter obtido resultado, tal qual o denunciante de Antônio preto, que também alegou ter experimentado positivamente o efeito prometido ao mastigar e depois cuspir fora uma determinada raiz, e mesmo assim denunciou-o.²⁷⁸ Entretanto, há de se observar que a eficácia ou não das práticas realizadas em busca dessa proteção contra violência senhorial não é o fator determinante para nossa análise, o que mais nos importa é o

²⁷⁷ ANTT, TSO/IL, Caderno do Promotor n. 129, livro 318, fl. 528-528v.

²⁷⁸ Assim como Thereza, as negras Joana Ganguela [sic] e Joana Benguela, acusadas em 1767 de serem feiticeiras e terem pacto com o demônio, alegaram que buscaram “abrandar e fazerem mansa a sua senhora para que as não castigasse”. AEAM, Juízo Eclesiástico 1765-1784, fl. 31-31v

simples fato de terem buscado meios para minorarem essa violência. Um segundo ponto interessante é que, neste caso, a denunciante e a denunciada são a mesma pessoa, que alegando ignorância recorre à misericórdia do Santo Ofício ao delatar suas culpas, assim como o alferes Antônio Dias Soares, anteriormente apresentado, que teria também se “autodenunciado”.²⁷⁹ Contudo, por mais que ambos tenham procurado voluntariamente o Santo Ofício, não podemos atestar até que ponto essa procura representava um verdadeiro arrependimento ou a busca por menores penas, visto que uma confissão verdadeira e voluntária de ambos seria bem recebida pelo tribunal.

Em denúncias apresentadas em Bento Pires, comarca do Rio das Velhas, é posto que a preta forra Francisca Correa viveria amancebada com um negro de nação Benguela de nome Manuel da Rocha, escravizado de Ignacio Xavier da Rocha. Para além do amancebamento, é apresentado que Manuel teria fama pública e notória de ser feiticeiro, pois teria, em sua casa, uma panela no teto onde botava ervas, guisados e outros elementos, adorando a tal panela e realizando ao lado da mesma os feitiços e calundus pelo qual seria infamado. Contudo, o destaque das acusações contra Manuel reside no apontamento de que o mesmo “se untava com o suco de um pau do mato para que seu senhor não o castigasse.”²⁸⁰

Por sua vez, a escravizada Antônia, mulher preta de nação Mina, que tinha por alcunha “a Quinhentas”, era moradora no distrito de Passagem, comarca de Vila Rica, e seria denunciada por ser infamada feiticeira, dizendo publicamente que usava de feitiços e sendo acusada por causar a morte de algumas pessoas. Ao todo, quinze denunciante se apresentaram diante do visitador no ano de 1723, dos quais seis o fizeram no dia 11 de janeiro e os outros nove entre os dias 16 e 25 de novembro e 05 de dezembro.²⁸¹ Além das acusações mais genéricas de Antônia enquanto feiticeira e/ou responsável por algumas mortes, houve seis denúncias que nos chamam a atenção. A primeira delas, é a feita por Luiz Gomes da Silva que aponta que Francisco Dias, antigo senhor de Antônia, sabia que a mesma usava de feitiços e teria achado embaixo de sua cama umas panelas com ervas e outras feitiçarias, o que sabia por ouvir dizer Domingos

²⁷⁹ Apesar de reconhecermos que o que foi feito tanto pelo alferes Antônio Dias Soares quanto por Thereza constituiu uma confissão, destacamos aqui o termo “autodenunciado”, presente no momento da apresentação das culpas de ambos em suas respectivas denúncias.

²⁸⁰ AEAM, Devassas Z-8, fl. 96-97.

²⁸¹ AEAM, Devassas 1722-1723, fl. 60, 61, 63v, 63v-64, 65, 65v, 175, 175v, 176, 184, 185, 186, 187-187v, 191, 194v. Gostaríamos, neste momento, de registrar a gentileza de Giulliano Sousa, que, de forma fraterna, nos concedeu acesso à sua transcrição paleográfica do extenso material aqui citado, cuja análise integral não nos foi possível realizar durante nossa visita ao referido arquivo. Além disso, é importante destacar que o arquivo consta com dois livros de devassas referentes a 1722-1723, sendo um referente a termo de culpa e outro de testemunha, sendo este o qual nos referimos.

Lopes.²⁸² Miguel Álvares Rogado e Manoel Borges também comentam sobre a existência de uma panela que teria sido encontrado debaixo da cama do antigo senhor de Antônia.²⁸³ Mas é com Manoel Ribeiro de Miranda que temos referência à função que tal panela teria: posto que “tivera tido debaixo da cama ou de seu senhor uma panela fervendo sem fogo, e que era para não ter ação de a poder castigar e sabe por ser público e notório que a dita preta tem fama neste arraial de feiticeira e também pelos seus feitiços e a não fazer mal com eles”. Tal função protetiva é posta também por Manoel Pereira da Mota, que apresenta ter ouvido do já referido Manoel Ribeiro, “que a dita preta tinha certas coisas de feitiços que fazia para seu senhor não ter [ileg.] de lhe dar e castigar”.²⁸⁴ A última testemunha que se refere a dita panela é Francisco Dias, ex senhor de Antônia, que alega:

disse que o que sabe é que sendo escrava dele testemunha a dita negra Antônia e querendo a castigar achou debaixo da cama dele testemunha uma panela com água e umas folhas [ileg.] que ela confessou [ileg.] efeito a castigar que lhe havia dito outro negro que ofereceu [*e pôs?*] referida panela debaixo da cama para efeito dele testemunha como seu senhor a não castigar que com efeito o fez com mais rigor pela mesma causa.²⁸⁵

Assim, em meio as acusações de Antônia enquanto feiticeira e possível responsável por assassinatos, nos é apresentado que a mesma chegara a empreender recursos ao sobrenatural como forma de lidar com a questão da violência senhorial, elemento comum a todos os casos até aqui expostos.

Em sua pesquisa, Giulliano Sousa classifica as práticas mágicas ocorridas nas Minas em sete itens: adivinhação, amuleto, calundu, cura de feitiço, cura e benção, pacto e feitiçaria. “No caso desta última cabe ressaltar que as denúncias frequentemente faziam referência a ações mágicas diversas, enquadradas no imaginário do feitiço e no discurso demonológico da Igreja, o que contribuiu para o expressivo registro de casos de magia maléfica.”²⁸⁶ Em casos como o de Luzia Mina e Maria Crioula, que recorreram a adivinhação, encontramos o recurso a uma prática bem delimitada entre os delitos perseguidos pela Igreja, sendo a terceira mais delatada nas Minas.²⁸⁷

Por sua vez, a utilização de ervas ou raízes por si só não configurariam uma prática mágica e nem seria relacionado à feitiçaria. Por exemplo, ao final de nosso primeiro capítulo, tratamos brevemente dos curadores negros nas Minas e de como esses eram usualmente

²⁸² AEAM, Devassas 1722-1723, fl. 65.

²⁸³ *Ibid.*, fl. 175, 184.

²⁸⁴ *Ibid.*, fl. 186, 187-187v.

²⁸⁵ *Ibid.*, fl. 191.

²⁸⁶ SOUSA, 2023, p. 92.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 93.

apontados enquanto feiticeiros. Nesse sentido, “se o curandeiro empregasse apenas ervas e remédios naturais, sua cura era considerada lícita; se, pelo contrário, empregasse palavras, objetos e gestos que não tinham eficácia natural contra a doença, presumia-se daí a invocação de um poder sobrenatural ou seja, o Demônio.”²⁸⁸ Dessa forma, no caso de Manuel da Rocha e de Antônia, ambos já eram infamados feiticeiros, o que contribuiu para apresentação de suas ações, somado ao efeito para o qual utilizaram tais ervas, enquanto feitiçaria. Por sua vez, Antônio preto não é mencionado enquanto feiticeiro na breve denúncia da qual foi alvo, sendo apenas acusado de ensinar a mastigar e depois cuspir fora uma erva com o efeito de ver-se livre de castigos. Tal ação, por ultrapassar a eficácia natural que se poderia conceder a qualquer planta, acabava por reforçar sua associação à imagem de feiticeiro.

Ainda sobre a utilização de ervas, em nosso segundo capítulo abordamos sobre uma erva chamada erva-da-guiné, encontrada em Portugal enquanto elemento que compunha uma bolsa de mandinga, tendo o efeito de livrar de castigos e sendo apontada enquanto natural do Brasil. Nas Minas, é apresentada pelo soldado de cavalaria Antônio Pimenta uma denúncia ao padre João Luiz de Souza Sayao contra um homem preto que fora encontrado com uma bolsa de mandinga.

Ali mesmo me disse Antônio Pimenta soldado do regimento de cavalaria paga destas Minas, e destacado no do Mato na estrada do Rio de Janeiro, que em um dos sítios da mesma, e segundo a minha lembrança no do Juiz de Fora, acharam a um preto com uma bolsa, dentro da qual tinha corporais, sanguinhos, uma imagem de Nosso Senhor Jesus Cristo crucificado com a cabeça para baixo enrolado com uma corda, e quatro pregos, tendo demais dentro da bolsa cabelos humanos, uma raiz chamada de guiné, de que disse usavam os feiticeiros, e mais outras coisas, e raízes...²⁸⁹

Em geral, as bolsas de mandinga carregavam consigo um intuito de proteção contra os diversos infortúnios da vida. A referência à presença da erva-da-guiné, visto sua larga utilização na mediação das relações senhoriais, nos possibilita refletir se, nesse caso, um dos (mas não o único) efeitos buscados com a utilização da bolsa em questão era o de proteção contra possíveis violências senhoriais ou, até mesmo, o ganho de alguma liberdade ou autonomia, visto que o mesmo se encontrava fora da comarca em que vivia com seu senhor, uma vez que, por mais que não se recordasse do nome do denunciado nem de seu senhor, o padre João Sayao recordava que estes seriam do Sabará.

²⁸⁸ MARCUSSI, 2015, p. 380.

²⁸⁹ ANTT, TSO/IL, Documentação Dispersa, Caixa 1624, documento 16393, fl. 2-2v.

A partir do momento em que constatamos o recurso às práticas que foram alvos das ações persecutórias da Igreja Católica, sob a pecha de feitiçaria, como forma de se resguardar de maus-tratos, é possível, então, relacionar tais mecanismos a legítimos exemplos de resistência à escravidão, tal qual revoltas, fugas, formação de quilombos, suicídios, abortos entre outros. Contudo, como viemos destacando ao longo de todo este trabalho, referimo-nos a uma resistência cotidiana à escravidão, sob a qual os indivíduos aqui apresentados têm em comum o fato de a violência senhorial ter se configurado enquanto elemento de suas vidas, o que demandou o emprego de ações protetivas, as quais variavam de acordo com as possibilidades de cada um e não se restringiam a um tipo específico de prática.

Não abordar a realização de tais práticas mágico-religiosas como uma forma de enfrentamento às estruturas sociais vigentes é desconsiderar todo um esforço de homens e mulheres que tiveram a feitiçaria enquanto meio para “moverem uma luta surda - muitas vezes, a única possível - contra os senhores.”²⁹⁰ Porém, é preciso reconhecer a dualidade desta prática. Ao recorrerem à feitiçaria, muitas vezes o único meio de ação disponível para lidar com a situação em que se encontravam, os escravizados estavam diante de um impasse, pois as feitiçarias (ou o medo das mesmas) poderiam servir de combustível para o aumento da fúria de seus algozes, legitimando a repressão e violência exercida contra esses mesmos indivíduos.²⁹¹

3.4 - OS RISCOS DE SER FEITICEIRO NAS MINAS

De modo geral, ser reconhecido como feiticeiro nas Minas era algo instável. Poderia trazer benefícios, como ganhos pecuniários, tal qual os curadores ilegais que abordamos em nosso primeiro capítulo, ou José, apresentado neste capítulo e que recebera algum peso em ouro por sua adivinhação. Além disso, poderia ser um elemento fundamental na formação de redes de sociabilidade e interesses, imprescindíveis para manutenção de suas condições de sobrevivência, uma vez que alguns senhores e pessoas de melhor condição social se valeram da aliança com os infamados feiticeiros como forma de se protegerem, especialmente em um contexto social como o das Minas colonial, marcado pelo padrão do Homem do século XVIII que via o mundo como um espaço dominado por forças sobrenaturais que agiam na vida cotidiana. Ao mesmo tempo, perseguição, agressão, prisão e condenação foram consequências

²⁹⁰ SOUZA, 1986, p. 204

²⁹¹ *Ibid.*

da infâmia de feitiçeiro de muitos negros e negras nas Minas, que tinham nessa mesma feitiçaria a legitimação da violência a qual estavam sendo submetidos. Assim, por mais que aqui tenhamos tentado focar em escravizados que, em busca de proteção, foram acusados de feitiçaria, nem sempre foi possível escapar da violência física ou da prisão.²⁹²

Não foi incomum que senhores castigassem seus escravizados por terem certeza (ou acharem que tinham) que os mesmos eram feitiçeiros ou tinham relações com estes. Por exemplo, apresentamos anteriormente que o padre Antônio Machado Fagundes teria posto sob castigo seu escravizado de nome Antônio, que confessara, após ser amarrado e castigado, que teria matado uma negra e entrevado uma mulher. Igualmente, apresentamos que Francisco Dias, enquanto ainda era senhor de Antônia, “a Quinhentas”, ao descobrir a panela posta embaixo de sua cama para que o mesmo não castigasse a dita Antônia, alegou que, pelo contrário, a castigara com mais rigor. Por sua vez, Veríssimo Dias de Moura teria amarrado e castigado uma negra escrava sua ao ter notícia que a mesma saberia o nome de um negro que fazia e desfazia feitiços e que andava motivando vários escravos com os mesmos na Vila Rica, no ano de 1745.²⁹³

Essa foi a situação que se encontrara Quitéria Courá, escrava de Lucas Fernandes Bicudo, moradora na Vila do Príncipe, que fora acusada, em 1748, de ter dado feitiços a sua senhora, que se achava moribunda. Em castigo, Quitéria teria confessado que tais feitiços teriam sido entregues por um negro, chamado José Mina, que lhes teria dado com o fim de pôr no comer de sua senhora, assim como junto de sua cama.²⁹⁴ Diante de tais acusações, Quitéria foi admoestada em forma, devendo deixar de consultar feitiçeiros e ervas de feitiço, para que, assim, cessassem seus gravíssimos pecados. Contudo, por mais que tenha aceitado sua admoestação, Quitéria reforçou que não teria obrado nada contra sua senhora: “negara a culpa e só confessara que sendo que sendo metida por seu senhor em castigos [e] atormentada deles, dissera que negro por nome José lhe dera uma raiz que dera a sua senhora; porém que isto era falso, como já tinha muitas vezes confessado.”²⁹⁵

Segundo Ramon Grossi, em um contexto social onde quem detinha a fama de feitiçeiro teria poder sobre a vida e a morte, a enfermidade ou morte repentina de familiares ou escravizados de um senhor marcaria de forma sutil o medo existente da intervenção mágica sobre o mundo terreno. Assim, um escravizado feitiçeiro poderia, mesmo que por um instante, inverter a relação senhorial, retirando o sossego do senhor e fazendo-o sentir um pouco da

²⁹² SOUSA, 2023, p. 130; 133-134; GROSSI, 2002, p. 18.

²⁹³ ANTT, TSO/IL, Caderno do Promotor 106, livro 298, fl. 20.

²⁹⁴ AEAM, Devassas Z-4, fl. 15v-16.

²⁹⁵ AEAM, Devassas 1748-1750, fl. 2v.

fragilidade que infligia a seu cativo pela submissão a sua vontade e os castigos que lhe podia infligir.²⁹⁶ Todavia, como apontado por Giulliano Sousa, “a obtenção da confissão de feitiçaria ou pacto mediante castigo não foi incomum nas Minas colonial”, fazendo com que a figura do escravizado feiticeiro, que poderia infligir algum sentimento de fragilidade a seu senhor fosse ambígua.²⁹⁷ Como mostramos com o caso de Quitéria, esta foi castigada justamente por ser acusada de fazer mal a esposa de seu senhor, o que ela alegou não ter feito. Não podemos ter certeza se ela realmente falava a verdade, todavia, é importante destacar que ela aponta, de forma incisiva, que só confessara ter obrado tal coisa por conta dos castigos que lhe impuseram. Nesse caso, assumir o papel de feiticeira foi o meio encontrado para se ver livre da violência que lhe fora imposta.

Esse foi o cenário em que se encontrou Luzia da Silva Soares. De início, ela é apresentada enquanto Luzia Crioula, preta, escrava de Domingos Rodrigues de Carvalho, morador na freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Arraial de Antônio Pereira, distrito da Vila do Ribeirão do Carmo.²⁹⁸ Na petição produzida pelo promotor do Juízo Eclesiástico, Miguel de Carvalho Almeida e Matos, é descrito que Luzia seria cristã batizada e que, mesmo assim, estaria se valendo de superstições e feitiçarias com presunção de pacto demoníaco, além de outras coisas. O primeiro acontecimento relatado na petição em questão refere-se a uma ocasião onde sua senhora, Maria José da Silva, indo até a senzala de Luzia com intenção de castigá-la, no momento em que iria abrir a porta da dita senzala foi acometida de fortes e repentinas dores no braço, não sendo possível abrir a porta e nem a castigar. No total, constam 18 itens na petição que passam pela amofinação da senhora de Luzia e outras pessoas da casa, a acusação de infanticídio com finalidade de realizar feitiços, além da confissão de pacto com o demônio e ter aprendido a fazer feitiçarias e coisas diabólicas com um negro por nome Matheus. Por fim, são nomeadas a testemunhas de tal denúncia Domingos Rodrigues de Carvalho (genro), José da Silva Pretto (pai), Maria José da Silva (filha), Faustino da Silva (filho), todos membros da mesma família.

A 21 de novembro de 1738, o vigário da vara, Manuel Freire Batalha, aceita o requerimento realizado pelo promotor Miguel de Carvalho, dando prosseguimento à denúncia realizada contra Luzia Crioula.²⁹⁹ A primeira testemunha convidada pelo vigário é Domingos Rodrigues, que se apresenta enquanto senhor da ré denunciada, natural de Pernambuco. Diz

²⁹⁶ GROSSI, 2002, p. 112.

²⁹⁷ SOUSA, 2023, p. 214.

²⁹⁸ ANTT, TSO/IL, Processo n. 11163 – Luzia da Silva Soares, fl. 7.

²⁹⁹ ANTT, TSO/IL, Processo n. 11163 – Luzia da Silva Soares, fl. 11.

saber, por ouvir de sua mulher, que, em julho daquele mesmo ano, indo aplicar castigos à Luzia, logo fora acometida por fortes dores nos braços. Confirma que Luzia seria autora de malefícios que atormentariam principalmente sua mulher, que se queixava de dores de cabeça sempre que via a dita negra, acusando-a de saber “inchar os ventres”, enterrar bichos, unhas e pós pelos caminhos, além de alegar a confissão de pacto realizada por Luzia. Contudo, Domingos apresenta que, suspeitando que Luzia era autora dos males que assombravam as pessoas da casa, a mesma fora metida em castigo em um girão de vento, na qual ficara suspensa pelos braços e pernas, para que desfizesse logo os feitiços.³⁰⁰

A segunda testemunha foi José da Silva Pretto. Ele apresenta que há doze anos Luzia pertenceria a ele, mas que a passara a seu genro, o já citado Domingos Rodrigues. José aponta que sempre tiveram Luzia como cristã e batizada, porém, que a mesma vinha fazendo coisas que só por arte do demônio se poderia operar. Afirma que Luzia teria confessado, sem violência alguma, a realização de malefícios que causavam a dor de cabeça a si, a sua esposa e filha, por meio da utilização de uma panela que levava a ferver até ficar vermelha, além de ter várias vezes confessado que teria feito pacto com o demônio. Por outro lado, reafirmando o que teria sido apresentado por seu genro, o capitão José Pretto aponta que, sob suspeita de ser a responsável por fazer com que as pessoas da casa se encontrassem com o ventre inchado, Luzia teria sido suspensa pelos braços e pernas em um girão de vento, com o desejo que confessasse e desfizesse os feitiços pelos quais já era suspeita de ser autora, e encontrando-se e tal situação a mesma confessara ser autora de tal malefício.³⁰¹ Em geral, a terceira testemunha, Faustino da Silva Pretto, corrobora as acusações feitas contra Luzia e contidas na petição redigida pelo promotor Miguel de Carvalho, tal qual teria sido feito por seu pai e por seu cunhado. Além disso, também aponta que Luzia teria sido metida em uma cama de vento, se referindo ao mesmo castigo já relatado pelas duas primeiras testemunhas.³⁰²

Tendo ouvido três das quatro testemunhas arroladas na petição inicial, Manuel Freire Batalha apontara que, “compreendida no infame crime de fazer feitiçarias e presunção de ter pacto com o demônio”, Luzia deveria ser presa. Todavia, o mesmo reconhece que faltava uma testemunha a ser inquerida, e que, após isso, seria possível proceder com a ré em liberdade ou levar o conhecimento do caso a diferente juízo, nesse caso, a Justiça Inquisitorial. O Mando de

³⁰⁰ ANTT, TSO/IL, Processo n. 11163 – Luzia da Silva Soares, fl. 11v-15v.

³⁰¹ *Ibid.*, fl. 15v-19.

³⁰² *Ibid.*, fl. 19-22v

Prisão de Luzia foi de fato emitido no dia 27 de novembro 1738, sendo a mesma cumprida no dia seguinte, como consta no Auto de Prisão.³⁰³

A primeira vez que Luzia dera sua versão dos fatos ocorridos foi no Auto de Perguntas Judiciais, em 04 de dezembro de 1738. No Auto em questão, o Padre José de Andrade e Moraes foi nomeado curador de Luzia (“por ela ser mulher”), estando presente no momento da inquirição a ela feita pelo vigário Manuel Freire Batalha.³⁰⁴ Como veremos posteriormente, sua presença foi fundamental para o desfecho do caso de Luzia.

De início, Luzia se apresenta, atesta que era crioula, natural da cidade de Olinda, em Pernambuco, e filha de uma preta por nome Damiana Angola. Aponta que teria sido trazida para as Minas pelo sargento Manuel da Silva Pretto, mas que assim que chegara teria passado por vários senhores e localidades das Minas, até que retornasse a posse do dito Manuel, passando então para seu irmão, José da Silva Pretto, que por último a passara a seu genro, Domingos Rodrigues. Afirmou, ainda, ter 40 anos mais ou menos e ser batizada, crismada, ter sido instruída nos mistérios da fé e ser fiel.³⁰⁵

Segundo ela, havia quatro anos que casando com um escravizado da casa, por nome Bartolomeu Benguela, teria sido seu padrinho um negro chamado Matheus de nação Monjolo. Matheus a teria persuadido, para que fosse em uma encruzilhada de noite para falar com o demônio, o que ela diz ter feito em seu depoimento. Seguindo as instruções de Matheus, começou a ver umas coisas como se fossem vagalumes, além de sentir um cheiro de “catinga como de bode”, e ouvir uma voz que lhe perguntou quem era ela, ao que disse ser Luzia. Em contrapartida, esta voz misteriosa disse que agora Luzia lhe pertenceria. No domingo seguinte, teria oferecido o sangue de seu braço esquerdo e direito, ao passo que lhe foi revelado “que quem falava ou dizia aquelas palavras era o Rei Barbado e que quando quisesse alguma coisa chamasse por ele.”³⁰⁶

E assim o fez, declarando que muitas vezes ouvia vozes como de pessoa, que conversava com ela, sem que visse coisa alguma, recorrendo ao demônio todas as vezes que se via aflita, perseguida ou castigada por seus senhores, pedindo que o mesmo causasse moléstias neles, o que logo se sucedia, sendo até mesmo aconselhada pelo demônio que se vingasse de sua senhora, tirando um pouco de seu sangue em um pano e enterrando-o. Todavia, sua tentativa de vingança fez com que Luzia fosse metida em castigos, sob os quais se viu obrigada a

³⁰³ ANTT, TSO/IL, Processo n. 11163 – Luzia da Silva Soares, fl. 22v-24v.

³⁰⁴ *Ibid.*, fl. 24v.

³⁰⁵ *Ibid.*, fl. 25-25v.

³⁰⁶ *Ibid.*, fl. 26-27.

confessar seu segredo, pois desenterrando o pano e entregando-o, logo cederam as faltas de sua senhora. Outra consequência de seus malefícios teria sido experimentada por Luzia quando fora metida em ferros em um tronco, por conta das fortes dores de cabeça que causava a Maria José, entre outros rigorosos castigos que aponta ter sido alvo. Estiveram presentes durante a inquirição de Luzia o vigário da vara Manuel Freire Batalha, acompanhado do curador José de Andrade e Moraes, e de Miguel de Carvalho Almeida e Matos, promotor do Juízo Eclesiástico. Além disso, assistiram enquanto testemunhas o secretário Ignacio dos Santos Nery e os padres Francisco Ribeiro da Silva e Francisco Xavier da Silva. Foi diante destes que Luzia confessou a realização de malefícios e de pacto com o demônio, matérias contidas na acusação da qual era ré e no depoimento das testemunhas/denunciante até aqui referidas.³⁰⁷

Aos 9 dias do mês de dezembro de 1738, cinco dias após o depoimento de Luzia e onze dias após o depoimento da primeira testemunha, depôs Maria José da Silva, a última testemunha ouvida. Porém, não se sabe o motivo dela não ter sido ouvida junto aos demais. O que sabemos é que, em seu depoimento, Maria José apresentou que indo castigar Luzia com um instrumento chamado bacalhau, assim que tocara na porta da senzala de Luzia “lhe caiu a mesma mão sem ficar senhora dela para poder fazer operação alguma sentindo logo umas dores grandes e repentinas pelo braço.” Além disso, na ocasião em que “seu mês” atrasara, apontou que por suspeitar ter sido obra de malefício de Luzia, a ameaçara de castigos, que a mesma pedira para que não a castigasse pois no outro dia de manhã sua menstruação havia de vir, como alega ter experimentado. Para além da tentativa de castigo com um instrumento chamado bacalhau ou da ameaça de castigo em relação a seu mês atrasado, ao se referir a já apresentada acusação de inchar as barrigas das pessoas da casa, Maria José também menciona que Luzia foi posta em uma cama de vento, pendurada para confessar a autoria de tal malefício, que não só confessara como também o desfizera.³⁰⁸

Maria José reforça a figura de Luzia Crioula enquanto autora de malefícios, e de ser pactuada com o demônio, assim como constaria na denúncia, no depoimento das outras testemunhas e também na confissão da acusada. Já se encontrando presa Luzia Crioula, e tendo ouvido a última testemunha, o vigário da vara Manuel Freire Batalha cumpre o que teria posto na Pronúncia, ordenando por meio de Despacho, em 12 de dezembro de 1738, pelo que depôs a ré nas suas confissões e do que depôs a testemunha que faltava, que Luzia fosse levada com segurança ao aljube do Bispado do Rio de Janeiro, junto a um treslado de culpa, para que

³⁰⁷ ANTT, TSO/IL, Processo n. 11163 – Luzia da Silva Soares, fl. 27-30.

³⁰⁸ *Ibid.*, fl. 30v-33v.

pudesse dar conta do caso o tribunal a que privativamente pertenceria o conhecimento deste caso. É assim que se encerra o caso de Luzia na esfera eclesiástica e se inicia uma nova etapa, agora na alçada inquisitorial.³⁰⁹

Somente em 1742, mais precisamente em 9 de abril, que o Santo Ofício se manifesta pela primeira vez sobre o caso. Na data em questão, é posto que teria sido recebido o sumário de culpas que consta contra Luzia, que estaria compreendida nos crimes de feitiçaria, com presunção de pacto com demônio, culpas pelas quais se achava presa, e que, por conveniência a serviço de Deus e bem da Justiça do Santo Ofício, deveria constar judicialmente. No mesmo dia, é posto que se realizasse uma diligência para que se ratificasse os testemunhos, seguindo uma lista de seis itens que em resumo eram: se sabiam a razão de terem sido chamados; se alguma pessoa fizeste ou disseste algo contra a fé católica; se conheciam Luzia; se sabiam se Luzia fazia ou usava de feitiços e com quais materiais e circunstâncias, se tinha invocado o demônio e, com ele, tinha pacto; se quando fazia o referido Luzia estaria em seu perfeito juízo; e, por último, se seu testemunho era verdade ou se teria algum ódio ou inimizade com a ré em questão.³¹⁰

A diligência foi realizada na igreja matriz de Nossa Senhora da Conceição, em Antônio Pereira, sendo executada pelo comissário Francisco Pinheiro da Fonseca e iniciando-se aos 22 dias do mês de agosto de 1742 e se encerrando no dia seguinte. Apresentaram-se diante do comissário Domingos Rodrigues de Carvalho, Maria José da Silva e José da Silva Pretto. Sobre as seis perguntas que deveriam ser feitas, em geral, todos se abstiveram de responder as duas primeiras. Por outro lado, em comum afirmaram que conheciam Luzia havia muitos anos, que não tinham inimizade ou ódio contra ela e que ela estava em seu perfeito juízo ao usar de feitiços. Em geral, reiteraram-se as acusações de contato com o demônio, assim como aplicação de castigos sob a suspeita da dita ré ser a autora de malefícios contra pessoas da casa, castigos pelos quais a mesma veio a confessar o que e como os fizera, alegando depois de presa desfazer o feitiço e sendo apontado que muitos dos males cessaram após sua prisão. Contudo, fora acrescentado que, para além de agir contra as pessoas da casa de seus senhores, Luzia teria matado dois negros, João Mina e João Angola, tendo sido também revelado qual seria a real intenção de Luzia, que segundo Domingo Rodrigues, “fazia os ditos feitiços era para matar a ele testemunha seu sogro e mulher, e ficar ela senhora da fazenda em que vivem.” Um dia após o início da diligência, é posto o fim da mesma, que não interrogou a Faustino da Silva Pretto

³⁰⁹ ANTT, TSO/IL, Processo n. 11163 – Luzia da Silva Soares, fl. 22v-23; 34v.

³¹⁰ *Ibid.*, fl. 38-39v.

pois o mesmo já não moraria mais na freguesia de Antônio Pereira, tendo se mudado para São Paulo ou Cuiabá.³¹¹

Mais de quatro anos após ter sido inquirida por Manuel Freire Batalha, e três meses e um dia depois de sua chegada aos cárceres do Santo Ofício, apenas em 17 de março de 1743 que Luzia pôde novamente apresentar sua versão dos fatos, ao passo que seus acusadores (com exceção de Faustino) já o haviam feito por três vezes.³¹² Nesta ocasião, Luzia apresenta-se enquanto Luzia da Silva Soares, escrava de José da Silva Pretto (e não de Domingos), filha de João Massangana, preto cativo, e Daminana Soares, natural de Pernambuco e de trinta anos de idade, dez anos mais nova do que o que teria apontado quatro anos atrás. Segundo Luzia, tudo teria começado seis anos atrás, quando Maria José da Silva começara a padecer de uma grande enfermidade que não via melhora com a aplicação de remédios, o que só poderia ser por obra de feitiços. Assim, chamaram a um preto por nome Francisco Ferreira, morador nas Catas Altas, o qual teria dito que Luzia teria feito feitiços a Maria José e que, portanto, somente ela os podia tirar. Assim iniciaram-se as ameaças para que desfizesse tais malefícios sob risco de ser castigada, o que ela confitente alegou que era tudo falso, e que o dito negro os enganara para arrancar-lhes algum dinheiro, pois ela nunca tinha feito malefício, nem sabia usar de feitiços ou feitiçaria que pudesse fazer mal a sua senhora ou a pessoa alguma, ao passo em que Maria José contara a seu marido e pai o que o dito Francisco havia contado, dando início às aflições de Luzia.³¹³

O primeiro tormento apresentado por Luzia teria sido realizado por meio de duas grandes tenazes de ferro, as quais colocaram em um braseiro de fogo até ficarem vermelhas e, então, tirando-lhe o vestido fizeram-lhe grandes chagas, tendo ficado quase toda em carne exposta e cujo sinais de tal tormento se conservaram em seu corpo, podendo serem examinados. Vendo-se desfalecida e desesperada pelas excessivas dores, e vendo que só se veria livre de tal tormento se confessasse o que se pretendia, resolveu então confessar diante de todos que teria feito tais malefícios, prometendo desfazê-los, de modo que tão logo a enferma, Maria José, restituiria a boa saúde, promessa pela qual a deixaram e não mais a atormentaram.³¹⁴

Porém, passados alguns dias e continuando Maria José a padecer de alguns males, tornaram a atormentar Luzia, mandando-lhe mais uma vez despir-se e mandando-lhe que colocasse a língua para fora da boca, pegando-a pela ponta e passando-a com uma agulha

³¹¹ ANTT, TSO/IL, Processo n. 11163 – Luzia da Silva Soares, fl. 40-45v.

³¹² Por meio do material contido na petição promulgada pelo promotor Miguel de Carvalho, na diligência ocorrida na esfera eclesiástica e na ratificação da mesma a mando do Santo Ofício.

³¹³ ANTT, TSO/IL, Processo n. 11163 – Luzia da Silva Soares, fl. 47-49.

³¹⁴ *Ibid.*, fl. 49v-50.

enfiada por quatro linhas, o que teria sido feito pelo Francisco Ferreira, e que por tão grandes dores Luzia teria caído desacordada. Passado algum tempo, penduraram-na a dois ou três palmos do chão, colocando-a acima de uns feixes ou molhos de erva muito seca, a qual colocaram fogo, de modo que a chama queimara todo o corpo de Luzia, que alega mais uma vez ter ficado sem sentidos e quase morta. Após tais tormentos, Maria José a advertiu que confessasse tudo o que tinha feito, o que por medo fez diante desta, de seu pai, irmão e do dito preto Francisco Ferreira, prometendo restaurar a saúde de sua senhora, o que conseguiria por ter pacto com o demônio, além de ter confessado que teria embruxado o filho de sua senhora que morrera pouco após o nascimento. Entretanto, alega perante o Santo Ofício que mais uma vez teria confessado “não porque assim tivesse passado na verdade”, mas sim “por medo dos martírios que lhe tinham feito e dos mais que poderiam fazer-lhe e com que a ameaçavam.”³¹⁵

Luzia aponta que todos os males que atingiam as pessoas da casa logo eram atribuídos a ela e suas feitiçarias, pela qual maleficiaria tais pessoas, “e se ela negasse haver feito os tais malefícios a castigavam logo de sorte que ela se via obrigada por se livrar dos castigos, confessar que os tinham feito não sendo assim na verdade”. Por exemplo, quebraram-lhe os dedos dos pés e meteram-na em um tronco composto de duas tábuas grossas, uma das quais tinham três buracos em que se metia a cabeça e braços, e na outra tinha dois em que metia os pés estando desta sentado, por ser acusada de causar dores de cabeças ou nas pernas de alguns membros da casa. Reconhecendo que não adiantaria alegar sua inocência, ao ser acusada de ter bonecos com os quais fazia malefícios, declarou ter-se visto obrigada a confessar tais coisas por medo, reiterando, contudo, que tudo não passava de inverdade. Não é de se espantar que Luzia temesse tais castigos, pois em sua confissão ao Santo Ofício ela também aponta que tendo sido encontrado em sua casa uma erva que supostamente seria utilizada por feiticeiros, meteram-lhe ao redor do olho esquerdo pontas agudas de pau, fazendo com que seu olho saísse do lugar, causando excessivas dores e lançando grande quantidade de sangue, tormento do qual conservara em seu corpo alguns sinais (tal qual ocorrido com as tenazes, seu primeiro tormento) e que para se ver livre do mesmo acabou por confessar o uso da dita erva, porém que depois disso nunca mais enxergou com seu olho esquerdo.³¹⁶

A confissão de Luzia se encerra reforçando que tudo que a mesma tinha afirmado perante seus senhores o fez para se ver livre dos grandes tormentos que lhe faziam e das dores e aflições que estas lhe causavam, estando muito arrependida e pedindo perdão e misericórdia

³¹⁵ ANTT, TSO/IL, Processo n. 11163 – Luzia da Silva Soares, fl. 50-51v.

³¹⁶ *Ibid.*, fl. 52-55.

ao Santo Ofício. A continuação desta, ocorrida em maio de 1743, seguiu o mesmo molde, destacando o contexto das violências que fora vítima como razão para confessar as acusações que a ela eram imputadas, tendo esta sido a razão para ter confessado ter enfeitado uma criança, ter pacto com o diabo e o ver em figura de bode, o qual o chamava de Rei Barbado.³¹⁷

Além das confissões, Luzia passou por dois Exames, sendo o primeiro em 26 de junho de 1743 e o segundo aos cinco dias de julho do mesmo ano. Acerca do primeiro, destacamos que Luzia reforçara que tudo que confessara diante de seus senhores o fez, pois, maiores tormentos lhe seriam dados se não o fizesse. Além disso, pontuou que Maria José da Silva lhe mandava dar tantos castigos, não só por ter sido influenciada por Francisco Ferreira para que a tivesse enquanto feiticeira, mas também por ter ciúmes e suspeita de que Luzia andava em trato ilícito com seu esposo, Domingos Rodrigues de Carvalho, e que por esta razão “lhe tinha tomado um tão entranhável ódio que não só lhe desejava fazer todo mal e dar-lhe os maiores castigos mas também por esta mesma razão cria facilmente tudo quanto lhe diziam e de que pudesse tirar algum motivo ou fundamento para a castigar e afligir.”³¹⁸

Acerca do segundo Exame, destacamos a apresentação da figura do negro Francisco Ferreira enquanto bem conceituado entre os senhores de Luzia, ao passo que uma negra da casa chamada Isabel teria sido acusada de ser feiticeira pelo dito Francisco, sendo mandada açoitar com tal tirania e crueldade que viera a morrer poucos dias depois, sem ao menos os senhores terem duvidado da palavra do dito negro. Além disso, é posto que o mesmo teria inimizado com a confitente, pois poucos dias antes de seu casamento, Francisco teria tentado persuadir, e rogado muito, para que Luzia tivesse com ele tratos ilícitos, o que ela não aceitou. Em represália a tal recusa, Francisco teria persuadido Maria José de que os males de que padecia seriam resultado de feitiços praticados por Luzia.³¹⁹

Além disso, Luzia acaba por citar um tormento que até então não havia sido apresentado, mas que despertou a atenção dos inquisidores e que, segundo seu depoimento, entre os tantos castigos e tormentos que puseram em perigo sua vida, teria sido o mais insuportável. Luzia se refere ao o açoitamento realizado por dois negros, com uns molhos de varas do mato, que lhe causaram grandes chagas, e após o açoitamento a punham ao sol e lhe atavam as mãos e os pés de modo que não podia se mover. Logo, uma grande quantidade de moscas lhe picava as chagas e deixavam “barejas que crescendo logo em bichos lhe roíam a carne pisada”, fazendo buracos que chegavam aos ossos, só tendo sobrevivido pela compaixão de algumas pessoas da casa,

³¹⁷ ANTT, TSO/IL, Processo n. 11163 – Luzia da Silva Soares, fl. 55; 57-59.

³¹⁸ *Ibid.*, fl. 67; 68v-69.

³¹⁹ *Ibid.*, fl. 73v-74v.

como sua comadre Ana da Silva, que lhe tirava os bichos e lavava as feridas. E que tudo isto podia ser verificado pelos sinais que se encontravam por todo seu corpo, especialmente costas e braços.³²⁰

Ainda em seu segundo exame, Luzia foi perguntada pela confissão que fizera perante o comissário Manuel Freire Batalha, no momento das perguntas que judicialmente lhe fizeram, e pela qual ela jurou dizer somente a verdade. Porém, Luzia declarou que, no momento das perguntas judiciais, se fazia presente um clérigo chamado Manoel de Andrade, tio de sua senhora, que teria ouvido tudo o que o vigário lhe perguntara e o que ela declarante lhe respondia. Assim, Luzia declarou ter temido negar ao vigário-geral tudo quanto havia confessado aos senhores, que teria sido feito conforme o que estes desejavam ouvir, por receio de ser devolvida à casa, conduzida pelo referido padre e, conseqüentemente, submetida a castigos e tormentos ainda mais severos do que aqueles que já havia experimentado.³²¹

Após as duas confissões e os dois exames aos quais Luzia fora submetida, o inquisidor Simão José Silva destacou que antes do auto de despacho era necessário que se averiguasse acerca dos “grandes e esquisitos tormentos em que por muitas vezes a puseram”, além de averiguar a presença do “padre Manoel de Andrade, tio de Maria José da Silva, de quem a ré é escrava” no auto de perguntas que judicialmente lhe fizeram, elencando assim uma série de testemunhas que deveriam ser ouvidas.³²²

Uma nova diligência foi instaurada para que se averiguasse o rigor dos castigos dados pelos senhores de Luzia e a presença de um parente destes no momento da inquirição de Luzia perante a Justiça Eclesiástica. Esta tem início em 20 de setembro de 1944, cinco meses e um dia após a ordem de instauração da mesma pelo Santo Ofício. Foram interrogadas ao todo nove pessoas, das quais três mulheres e um homem eram africanos.³²³ Todos confirmaram que Luzia era castigada para que confessasse o pacto que teria com o demônio, porém nem todos souberam precisar o rigor com os quais os mesmos eram aplicados. Somente Luzia da Silva, de nação São Tomé, Thereza da Costa, de nação Adali, Thereza Leme, de nação Courá e João Simão Alves destacaram explicitamente que os castigos aplicados à Luzia seriam rigorosíssimos. Por outro lado, sobre o parentesco dos senhores de Luzia com o dito padre Manuel de Andrade, foi posto por Luzia da Silva, de nação São Tomé, Marcus Bello de Freitas e pelo vigário da freguesia de Antônio Pereira, que a família seria parente de um padre por nome José de Andrade, tendo este

³²⁰ ANTT, TSO/IL, Processo n. 11163 – Luzia da Silva Soares, fl. 75-76.

³²¹ *Ibid.*, fl. 78v-79.

³²² *Ibid.*, fl. 80-81. O erro na informação do nome do padre José de Andrade e Moraes passou despercebido pelos inquisidores, em um primeiro momento.

³²³ Parte das testemunhas teriam sido apontadas pela própria Luzia; *Ibid.*, fl. 52v; 75.

último depoente afirmado que o mesmo se fizera presente no momento da confissão de Luzia diante do vigário da vara, Manuel Freire Batalha.³²⁴

Na realidade, Luzia teria informado o nome errado do dito padre. Manuel de Andrade seria, em verdade, José de Andrade e Moraes, que atuou como seu curador, estando, de fato, presente no momento das perguntas que judicialmente lhe fizeram. Sua presença foi confirmada pelo próprio Manuel Freire Batalha, que em 26 de março de 1745, estando em Lisboa, compareceu diante do inquisidor Simão José Silvério Lobo, respondendo que sabia, pelo ouvir dizer, que Luzia era asperamente castigada e que, no momento de sua confissão, esteve presente o padre José de Andrade e Moraes, “que se trata por parente não sabe em que grau com a gente da mesma casa do dito sargento mor José da Silva Pretto”, tendo por muitas vezes solicitado que Manuel Freire Batalha tomasse algum procedimento sobre a matéria.³²⁵

Tendo, finalmente, realizado todas as diligências e inquirições que achavam necessárias, o processo de Luzia Crioula, ou melhor, Luzia da Silva Soares, chegaria ao fim:

Foram vistos na mesa do Santo Ofício desta inquisição de Lisboa os testemunhos do Sumário junto, que a ela remeteu o Ordinário do Rio de Janeiro, feito contra a Luzia da Silva Soares, contida e confrontada no requerimento do Promotor, e o mesmo requerimento como também o que se fez por ordem desta mesa, mandando-se ratificar as testemunhas. E pareceu a todos, que ela não devia ser presa nem processada pelas culpas por que foi mandada vir em custódia para os cárceres da penitencia para ser examinado, como com efeito foi; não só pelo o que consta dos mesmos exames, mas também por serem as testemunhas do sumário remetido, entre si parentes mui chegados, e pessoas da mesma casa e de quem a delata era escrava e deporem sem outro algum fundamento para entenderem que ela usava de malefícios, e tinha feito pacto com demônio, mais do que havê-lo ela assim confessado, o que fez só a fim de evitar os rigorosíssimos castigos que as mesmas testemunhas lhe davam, como consta do sumario, que por despacho desta mesa se mandou depois fazer para melhor averiguação deste sumário, do qual consta também, no auto de perguntas que judicialmente lhe fez o Vigário Manuel Freire Batalha se achava a tudo presente e o Padre José de Andrade e Moraes, parente das mesmas testemunhas, e foi o mesmo que a tinha conduzido presa e entregou ao dito vigário; e, por esta razão não quis negar o que já tinha confessado receando e temendo ser outra vez entregue aos ditos seus senhores, e que estes a tornariam a castigar com rigor e mesmo excesso com que já por tantas vezes o tinham feito: e, portanto, fosse posta na sua liberdade e mandada em paz para onde bem lhe estivesse. Lisboa em mesa, 20 de maio de 1745.³²⁶

Antes de falarmos sobre o desfecho do processo de Luzia, que surpreendentemente foi posta em liberdade pelos inquisidores, é importante de destacarmos alguns pontos que se

³²⁴ ANTT, TSO/IL, Processo n. 11163 – Luzia da Silva Soares, fl. 86-91; Entre as testemunhas de origem africana, Thereza Leme era preta forra e Thereza da Costa era escravizada, não se sabe ao certo se da mesma casa que Luzia, mas esta alega ter presenciado castigos referidos. Por sua vez, Luzia da Silva, de nação São Tomé, e Domingos da Silva seriam escravos da mesma casa que Luzia, porém este último teria se omitido acerca do rigor dos castigos sofridos pela ré.

³²⁵ *Ibid.*, fl. 92-93.

³²⁶ *Ibid.*, fl. 94-94v.

fizerem presentes ao longo do processo contra Luzia e que remetem a elementos que foram apresentados ao longo deste trabalho.

Em primeiro lugar, tudo teria começado em 1738, na Justiça Eclesiástica, sendo a denúncia aceita pelo vigário da vara Manuel Freire Batalha, tendo este ouvido as testemunhas e apontando que o caso seria de jurisdição da Inquisição. Ou seja, um exemplo concreto da atuação em conjunto nas Minas das esferas Eclesiásticas e Inquisitoriais. Além disso, abordamos neste capítulo acerca do processo de estabelecimento do Santo Ofício nas Minas, que devido às características de formação do clero mineiro, não foi incomum a acumulação de cargos eclesiásticos e inquisitoriais, como foi o caso do próprio Manuel Freire Batalha, que era vigário da vara e comissário do Santo Ofício.

Outro elemento é a apresentação de Luzia de que o negro Francisco Ferreira, ao acusá-la de feitiçeira, agia não apenas por vingança decorrente da desavença pessoal que mantinha, o fazia também como forma de enganar os senhores desta e ganhar algum recurso às custas destes. Sendo apresentado que este seria muito bem conceituado pelos senhores de Luzia, recorriam a seus serviços para descobrirem a origem de feitiçarias, tal qual fizera com outra negra, Isabel. Assim, reforça-se a posição de que alguns indivíduos tiveram na feitiçaria uma forma de arranjar algum pecúlio, tal qual apresentamos tanto neste capítulo, quanto em nosso primeiro, ao abordarmos acerca da atuação de curadores negros ilegais nas Minas, a exemplo de Ignácio Mina. Também é posto que Francisco Ferreira viveria em Catas Altas, pouco distante do distrito em que Luzia e seus senhores viviam. Não é indicado que Francisco fosse escravizado, contudo, apontamos neste capítulo que uma das particularidades presentes na escravidão exercida nas Minas, e que se aproximava da ocorrida nas zonas urbanas, foi uma maior mobilidade de cativos, a exemplo do ocorrido no caso de bolsa de mandinga referido neste capítulo, onde a denunciou-se um fato ocorrido em Juiz de Fora, mas que o escravizado denunciado seria de Sabará.

Quando Luzia falsamente confessou que teria aprendido a fazer feitiços com um negro chamado Matheus, afirmou que teria ido algumas vezes à lavra onde este trabalhava, além de a uma encruzilhada no período da noite. O recurso ou o aprendizado de práticas mágico-religiosas a partir do contato com outro escravizado foi um elemento que vimos não só com Luzia, mas também com Thereza Crioula, Quitéria Courá (tendo essa negado tudo posteriormente, tal qual Luzia), Antônia “a Quinhentas”. Além disso, em nosso segundo capítulo, apresentamos que a circulação de saberes e práticas africanas ocorreu tanto pelo contato entre africanos escravizados e seus descendentes, como por elementos da própria dinâmica escravagista, a

exemplo da venda de escravizados, que se evidencia na presença de bolsas de mandinga em Portugal contendo elementos provenientes do Brasil, onde seus usuários teriam, ao menos por algum tempo, vivido com seus senhores. Contudo, diferentemente de Francisco Ferreira, onde falamos em mobilidade, posto que, supostamente, este teria certa liberdade para circular por onde desejava; Luzia, por sua vez, experimentou uma série de mudanças forçadas ao longo de sua vida. Essas mudanças, no entanto, também representaram oportunidades de contato com novas pessoas, favorecendo a circulação de saberes através da interação com outras pessoas dentro da própria dinâmica escravagista de circulação de cativos, seja por venda ou outros meios.

Luzia nasceu em Pernambuco, passando, ainda criança, por mais de um senhor. Foi, posteriormente, trazida para as Minas, onde viveu com diferentes senhores e em diferentes localidades, até que fosse posta sob custódia, e posteriormente enviada presa para Lisboa, onde acabou inocentada e posta em liberdade. Sendo feita duplamente cativa, igualmente acabou por alcançar uma dupla liberdade: da Justiça Inquisitorial e essa a pôs da própria escravidão. Após o desfecho de seu processo, deixamos de ter acesso aos rumos que a dura vida da pernambucana Luzia da Silva Soares tomou, contudo, é de se imaginar que essa liberdade a ela concedida não tenha resolvido os problemas da vida cotidiana de uma mulher que viveu praticamente toda sua vida como cativa e que, inesperadamente, tornou-se livre do outro lado do Atlântico, onde, provavelmente, não conhecia nada nem ninguém, enquanto carregava consigo as marcas e consequências da violência senhorial de outrora em seu corpo.

Pensando acerca dessa liberdade a ela concedida, diferente de muitos casos onde, de fato, escravizados buscaram alcançar sua liberdade, não cremos que, desde o início, essa teria sido a intenção de Luzia. O rumo que seu processo tomou teria sido mais o resultado da própria atuação dos inquisidores, mas não por uma “sensibilidade” diante dos suplícios impostos à Luzia por seus senhores, como proposto pelo historiador João Moreira.³²⁷

Na sentença proferida, é posto que as testemunhas seriam parentes muito próximos, o que de fato eram todos da mesma família; e que a acusação de que Luzia usava de malefícios e tinha pacto com demônio não tinha fundamento algum senão a confissão feita pela ré a fim de ver-se livre de rigorosos castigos. Sobre a proximidade das testemunhas, Monique Lima aponta que a Inquisição aceitaria o testemunho de parentes, pessoas próximas e de escravizados. Entretanto, o que poderia ter favorecido Luzia da Silva Soares foi o tipo de relação que estes tinham com Luzia, visto que todos eram seus “senhores”, além da ausência do testemunho de

³²⁷ MOREIRA, 2016, p. 138-139.

outras pessoas, ao passo em que Luzia em seus depoimentos teria apontado possíveis testemunhas que corroborariam sua versão dos fatos, e que, posteriormente, foram convocadas pelo Santo Ofício, enquanto a apresentação das marcas que carregava em seu corpo teria funcionado enquanto “uma espécie de corpo de delito.”³²⁸

Por sua vez, Giulliano Sousa chama a atenção para necessidade que os inquisidores tinham de verificar três elementos que atuavam a favor de Luzia: as marcas dos castigos, a existência de testemunhas que corroboravam sua versão e a presença de um parente de seus senhores no momento de seu depoimento à Justiça Eclesiástica. Segundo Sousa, a necessidade de confirmação de tais elementos, por parte dos inquisidores, se daria em um contexto onde a apresentação da confissão perante castigos poderia ser tida enquanto mecanismo para se ver livre da consequência de ser sentenciada por feitiçaria e pacto explícito.³²⁹ De fato, todos estes elementos foram especialmente verificados (e confirmados) na última diligência realizada, o que nos possibilita afirmar que os depoimentos de Luzia não visavam livrarem-na da escravidão em si.

Segundo Isabela Corby, a chave para “absolvição ou a não condenação” de Luzia residiria em dois elementos: vícios processuais e usurpação de atribuições da Inquisição pelos senhores de Luzia. Sobre o primeiro, Corby aponta que não era incomum que o Santo Ofício mandasse que novas diligências fossem realizadas para ratificar testemunhos, visto que dificilmente se obtinha materialidade nos delitos de feitiçaria, o testemunho era a principal prova de tais crimes. Contudo, a historiadora destaca que a formulação dos primeiros depoimentos de Luzia teria sido pautada pelas consequências da atuação de Francisco Ferreira, um feiticeiro que a acusara de ser feiticeira, assim sendo, a denúncia já teria nascida viciada pois a obtenção da confissão da ré perante os senhores foi obtida por um meio repreendido pela Inquisição, o que simbolizava um vício na produção das provas, confissões e testemunhos.³³⁰ Assim, a absolvição de Luzia seria uma confirmação do zelo do Tribunal ao construir e constituir os processos, reconhecendo, em nome da prudência, quaisquer vícios processuais ou usos políticos. Além disso, temos a influência de um tio das testemunhas, que atuou como curador de Luzia no momento de seu depoimento à Justiça Eclesiástica.

Exemplo dessa prudência no modo de proceder e na observância da ortodoxia e da moralidade por parte do Santo Ofício pode ser observado, ainda, no processo instaurado contra Páscoa Vieira, analisado pela historiadora Charlotte de Castelnau-L’Estoile. Processada por

³²⁸ LIMA, 2021, p. 62-64.

³²⁹ SOUSA, 2023, p. 215-216.

³³⁰ CORBY, 2024, p. 311-330.

bigamia, Páscoa Vieira teria sido feita escravizada por duas vezes: primeiro em Angola e depois no Brasil. Na busca por saber se Páscoa seria ou não bígama, foram realizadas, a mando do Santo Ofício, entre a circulação de documentos (que transitaram entre Salvador, Lisboa, Luanda e Massangano) e a prisão e ida de Páscoa de Salvador a Lisboa, um total de nove travessias atlânticas, que se estenderam ao longo de sete anos, período de duração do processo. O caso de Páscoa Vieira nos apresenta o reconhecimento de uma sociedade de interconhecimento transatlântico, marcada pela circulação marítima e pela escravidão, características do Império português, e que pode ser exemplificado pelo processo movido contra uma escravizada no Brasil e que contou com a circulação de informações entre três continentes distintos. Além disso, nos demonstra que, na busca em saber se de fato Páscoa já teria sido casada antes que tivesse sido trazida para o Brasil, o tribunal inquisitorial não poupou esforços para que pudesse atuar de acordo com suas próprias normas e verificar corretamente o modo com o qual deveriam proceder com a ré em questão.³³¹

Acerca da usurpação de atribuições da Inquisição, esta residiria no castigo aplicado pelos senhores de Luzia, pelo qual se obteve a confissão da ré, antes que se instaurasse um processo e por indivíduos que não tinham autoridade para tal. Como aponta Laura de Mello e Souza, o que estava em questão não era o direito dos senhores de castigarem um de seus cativos, mas sim uma “irritação” de terem o feito antes da Inquisição. Assim, Luzia é posta em liberdade pela Inquisição “não porque fosse um tribunal magnânimo ou justo, e sim porque, mais verossimilmente, não aprovasse que a coerção sobre questões de crença fosse exercida por outro braço que o seu.”³³²

Por fim, entre os malefícios que foram apontados como sendo de autoria de Luzia, o primeiro apresentado a teria livrado de um castigo que lhe seria dado por sua senhora, que acometida de fortes dores no braço não conseguiu realizá-lo. Se de fato essa tivesse sido a intenção de Luzia, seu caso estaria em conformidade com o que viemos até aqui buscando apresentar: cativos que recorreram às práticas mágicas como forma de tentarem se livrar, ou ao menos diminuir, os castigos dos quais eram vítimas. Contudo, tal qual ocorrera com Quitéria Courá, Luzia buscou afirmar (perante a Inquisição) que tudo confessara diante dos seus senhores pelos castigos em que fora posta, visto que estes não cessariam enquanto não assumisse ser autora de tais malefícios. Se, como apresentamos anteriormente, ser tido enquanto

³³¹ CASTELNAU-L'ESTOILE, 2020, p. 23-24.

³³² SOUZA, 1986, p. 351; SOUZA, 2023.

feiticeiro poderia ser motivo para ser alvo de castigos, paradoxalmente, Luzia se apresentou a seus senhores enquanto feiticeira na tentativa de cessar esses mesmos castigos.

Neste caso, podemos ressaltar que a realidade e a dureza da violência experimentada superavam qualquer temor de condenação por parte da Igreja. Mesmo diante do vigário Manuel Freire Batalha, sabendo que poderia ser condenada pela Igreja por ter confessado ser autora de malefícios e ser pactuada com o demônio, Luzia nada negara pois ali se encontrava presente o dito padre José de Andrade e Moraes, tio de seus acusadores, e por temor dos castigos que lhe pudessem dar caso negasse e fosse mandada de volta para casa, resolveu tudo confessar também diante do vigário. O risco de ser mandada à mesa do Santo Ofício e as consequências que isto acarretaria não estavam no campo do presente, mas do futuro, por outro lado, as marcas dos martírios que sofrera se conservavam em seu corpo, como muitas vezes alegou diante deste mesmo tribunal. A realidade do castigo físico experienciado superava o temor de uma possível excomunhão ou, até mesmo, relaxamento à justiça secular, penas que poderiam ser aplicadas aqueles que incorressem no crime de feitiçaria.³³³ Todavia, a principal diferença entre seu caso e o de Quitéria reside no fato de que, como Luzia foi de fato processada, temos acesso a mais informações, que junto ao desfecho de seu processo, nos possibilitam supor que talvez ela não tenha de fato obrado tais malefícios. Contudo, ainda que não seja possível afirmar a total “inocência” das duas acusadas, ambos os casos expressam uma das possíveis consequências de ser visto como feiticeiro nas Minas.

3.4.1 – O castigo físico imoderado e a busca por proteção

Entre os elementos da vida cotidiana dessas pessoas, procuramos destacar o emprego de ações que visavam prevenir, ou ao menos diminuir, o emprego de castigos físicos, o que compreendemos enquanto sinal de busca por melhores condições de vida e, consequentemente, uma resistência de âmbito cotidiano à escravidão, uma vez que a aplicação de castigos por parte dos senhores era algo legalmente legitimado. Assim, a violência senhorial, sobretudo as agressões físicas, era um elemento passível de estar presente na vida de qualquer um que existisse na condição de escravizado. A frequência com que tais práticas eram cometidas, junto a um rigor desmedido por parte dos senhores, fez com que o medo de sofrer tais agressões se constituísse em um dos principais motivos para o desenvolvimento de estratégias de resistência frente a tais violências:

³³³ REGIMENTO, 1640, Livro III, Título XIV, p. 180.

A falta de moderação, assim, como demonstraram os letrados, era danosa ao sucesso da dominação senhorial, já que poderia resultar, e de fato resultou, no dano físico do escravo ou na sua insubordinação (representada nas fugas, suicídios e práticas cotidianas de retaliação), ambos resultados adversos causados por práticas que, embora não fossem as únicas, acabaram por tornarem-se as mais comuns no controle cotidiano da escravidão.³³⁴

A imoderação no emprego da violência por parte dos senhores, ao se utilizarem de punições desmedidas e excessivas, fazia com que crescesse a necessidade de esses escravizados desenvolverem estratégias de resistência, entre as quais buscamos nos ater àqueles indivíduos que tiveram na feitiçaria (como consta nas acusações contra eles) um meio de busca por proteção contra esses excessos. Por outro lado, como vimos, o recurso à feitiçaria acabou sendo responsável por gerar um duplo efeito, que contribuiu diretamente para o aumento da tensão entre senhores e escravizados, que vinham a castigar seus cativos justamente por desconfiarem que estes eram feiticeiros.

Quando expomos, em nosso segundo capítulo, acerca do papel exercido pela Igreja Católica na legitimação da escravidão, apontamos como jesuítas, como Antônio Vieira, Jorge Benci e André João Antonil defenderam a escravidão africana no Brasil enquanto prática legítima e essencial para o desenvolvimento econômico do Império português. Além disso, os três comungavam da ideia de que o castigo moderado deveria ser consentido pelo escravizados. Contudo, enquanto Vieira comparava os martírios sofridos pelos escravizados aos sofridos por Cristo no calvário, exortando que esses obedecessem e aceitassem sua condição de cativos, os jesuítas Jorge Benci e Antonil dirigiam-se aos senhores. Estes apontavam que os castigos deveriam ser moderados, sendo necessários para que se corrigissem os crimes e pecados cometidos pelos escravizados, enfatizando uma relação senhorial que levaria os próprios cativos a se convencerem de suas culpas e aceitarem um castigo justo e misericordioso.³³⁵

Como aponta Silvia Lara, o castigo físico “justo e corretivo” dos escravizados era um direito socialmente reconhecido do senhor e afirmado pelas leis, colocado “como algo perfeitamente “natural”. Uma “naturalidade” que, também ela, foi essencial à continuidade do escravismo, à reprodução da relação senhor-escravo, nunca tendo sido contestado o castigo em si ou sido proposto sua abolição, no máximo tendo sido contestado os excessos que por vezes envolviam estes.³³⁶

³³⁴ LIMA, 2022, p. 203.

³³⁵ ZERON, 2011, p. 340-342.

³³⁶ LARA, 2023, p. 86; 107.

Contudo, tomando como exemplo o caso de Luzia da Silva Soares, anteriormente apresentado, por mais que em sua sentença constasse acerca dos rigorosos castigos que esta sofria, além das passagens em que a mesma apontara como diversas vezes quase perdera sua vida ou como perdera seu olho esquerdo, o que de fato contou para sua absolvição não foi em si a medida com que tais castigos eram cometidos ou seu rigor, mas sim a condição e o contexto de quem os aplicou, usurpando uma atribuição que seria do Santo Ofício, uma vez que a aplicação de castigos por senhores aos seus escravizados era algo lícito. Além disso, os vícios processuais contidos em suas denúncias, somado a essa usurpação de atribuição, uma vez que Luzia fora castigada por seus senhores para que confessasse um delito que seria da alçada inquisitorial (assim como o próprio ato de castigar para que se obtivesse a confissão do mesmo), resultou na libertação da mesma em decorrência da observância de uma prudência no modo de agir do referido tribunal.³³⁷

Por sua vez, a historiadora Silvia Lara destaca que a atribuição do termo “violência” ao designar o castigo físico praticado por esses senhores desconsidera e ignora o significado próprio formulado pela noção geral de violência produzida no interior dessas relações sociais, próprias de seu tempo, em que o castigo físico “moderado e justo” dos escravizados fazia parte do domínio, controle e disciplinação da massa escrava.³³⁸

Contudo, entendemos que, em todos os casos examinados, o que se buscou foi única e exclusivamente agir justamente contra esses castigos físicos. Cada uma das denúncias ou processos que analisamos refere-se à atuação de indivíduos que, a partir das condições que dispunham, recorreram às práticas mágico-religiosas como meio de lidarem com os maus-tratos que lhes eram infligidos. Em nenhum deles buscou-se alcançar a liberdade, seja por meio da alforria, da fuga, da morte dos senhores ou de um rompimento direto com o sistema escravista; o que estava em jogo não era deixar de ser cativo, mas sim diminuir as agruras de suas vidas.

Assim como a já referida Luzia da Silva Soares, que, nas mãos de seus senhores, teve ossos quebrados, o corpo queimado e a língua costurada, é importante reconhecer a existência de senhores que, de fato, poderiam ser cruéis e violentos com seus cativos, a exemplo “das crueldades extremadas e inauditas praticadas contra seus escravos pelo homem mais rico da Bahia, e de todo o Brasil, na segunda metade do século XVIII, o Mestre de Campo Garcia d’Ávila Pereira”.³³⁹ Entre os 26 itens referentes as torturas aplicadas a seus cativos, destacamos o item 8:

³³⁷ CORBY, 2024, p. 311-330; SOUZA, 2023

³³⁸ LARA, 2023, p. 507-508.

³³⁹ MOTT, 2010, p. 65.

Que uma menina de três ou quatro anos, pouco mais ou menos, chamada Leandra, filha de uma sua escrava chamada Maria Pai, a chamou e mandou se abaixasse e pondo a carinha da pobre menina declinada sobre um fogareiro de brasas acesas, e ele o dito Mestre de Campo Garcia D'Ávila Pereira Aragão pondo-lhe uma mão na cabeça, para que a menina com o calor não retirasse o rosto do fogo, em cujo tempo começou a abanar o fogareiro e a outra mão ocupada na cabeça da menina, sem ela a poder levantar, estando já a dita menina com o rosto defronte das brasas tão vermelhas e sapecado com as mesmas brasas, ao tempo que veio passando uma sua mulata, ama de sua casa, chamada Custódia, que vendo aquela heresia, lhe disse, gritando: Que é isso meu senhor, quer queimar a menina, não faça isso meu senhor! Então a largou, rindo-se como cousa que não fazia nada.³⁴⁰

Com isso, o que buscamos destacar é que, ao falarmos em violência senhorial, a abordamos a partir da realidade desses indivíduos, que tiveram que buscar proteção contra um castigo que muitas vezes podia ter sido imoderado, injusto e/ou frequente, visto a necessidade de evitá-lo ou diminuí-lo. Assim, nos referimos a ação desses senhores enquanto violenta não a partir do sistema escravista como um todo, mas a partir da realidade enfrentada por esses homens e mulheres que procuramos apresentar ao longo destas páginas.

³⁴⁰ MOTT, 2010, p. 78.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em suma, o que buscamos até aqui foi apresentar as práticas mágico-religiosas como mecanismos de resistência à escravidão adotados por escravizados e seus descendentes. Em nosso primeiro capítulo, procuramos expor as definições de feitiçaria tanto na esfera secular/régia quanto na religiosa, na alçada eclesiástica e inquisitorial, chamando atenção para o contexto de marginalização e perseguição às expressões religiosas e culturais africanas, demonizadas e interpretadas sob a pecha de feitiçaria a partir das definições europeias acerca do que seriam tais práticas. Desse modo, não foi incomum que africanos e seus descendentes viessem a ser alvos de ações coercitivas, que poderiam se dar tanto no âmbito da justiça secular quanto no inquisitorial ou eclesiástico.

Como apontou Daniela Calainho, mastigar ervas na esperança de que se acalmasse o ânimo dos senhores, adoecê-los ou maleficiá-los são exemplos das ações de escravizados e escravizadas que encontraram nessas “feitiçarias”, não só no Brasil, mas também em Portugal, um meio pelo qual buscaram se manifestar contra a condição que lhes fora imposta. Não se tratava de uma oposição que buscasse romper diretamente com o sistema escravista, ou ainda que envolvesse a busca pela liberdade, de forma violenta ou não. Na realidade, “estava em jogo, sobretudo, sua sobrevivência, muito mais do que propriamente uma resistência frontal ao sistema”. É sob esse contexto que procuramos compreender as práticas mágico-religiosas como expoentes de uma resistência cotidiana à escravidão, sobretudo como manifestações do desenvolvimento de estratégias que visavam resguardar aqueles que as praticavam das mais diversas violências presentes nesse mundo colonial escravista, o que buscamos expor ao longo de nosso segundo capítulo.

Por vezes, a ação individual configurou-se como a única alternativa possível de enfrentamento a uma dura realidade cotidiana que, muitas vezes, era imposta a esses indivíduos, o “heroísmo prosaico de cada dia”, no qual, “apesar das chicotadas, das dietas inadequadas, da saúde seriamente comprometida ou do esfacelamento da família pela venda, os escravos

conseguiram viver o seu dia a dia.”³⁴¹ Foi isso que buscamos apresentar em nossa pesquisa: a ação de indivíduos que, em busca de melhores condições para viver o seu dia a dia, valeram-se de práticas mágico-religiosas, as quais, como apresentamos em nosso último capítulo, por vezes foram a única “arma” disponível a esses indivíduos como meio de alterar o cotidiano cruel do cativeiro. Ao longo deste trabalho, apresentamos os castigos físicos e a busca, por meio das práticas mágico-religiosas, de livrar-se deles, ou ao menos de diminuí-los, enquanto formas de resistência à escravidão e à violência senhorial.

Assim, buscou-se destacar as práticas mágico-religiosas como um importante mecanismo de atuação empregado por escravizados, expressão de uma resistência às dificuldades da vida ordinária, em nível de importância e reconhecimento equivalente ao de movimentos coletivos, como a formação de quilombos ou a instauração de revoltas, ou ainda de outras ações individuais, como suicídios, abortos e fugas.

³⁴¹ REIS; SILVA, 1989, p. 14

REFERÊNCIAS:

Fontes Manuscritas:

I. Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana (AEAM), Mariana/MG, Brasil:

Devassas 1722-1723

Devassas 1748-1750

Devassas Z-4

Devassas Z-8

Juízo Eclesiástico 1765-1784

II. Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), Lisboa, Portugal:

Tribunal do Santo Ofício/Inquisição de Lisboa (TSO/IL):

Caderno do promotor n. 270, livro

Caderno do Promotor n. 106, livro 298

Caderno do Promotor n.117, Livro 309

Caderno do Promotor n. 121, livro 313

Caderno do Promotor n. 129, livro 318

Documentação Dispersa, Cx.1624, doc. 16393

Maço 27, documento 41, Antônio de Souza.

Processo n. 11.767 – José Francisco Pereira

Processo n. 11.774 – José Francisco Pedroso

Processo n. 2.691 – Joana Maria

Processo n. 631 – Marcelina Maria

Processo n. 11.163 – Luzia da Silva Soares

Fontes Impressas

ANTONIL, André João. Cultura e opulência do Brasil [1711]. Introdução por Afonso d'Escragnoille Taunay; vocabulário por A.P. Canabrava. – Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2011.

Coletoria de diversas letras apostólicas, provisões reais e outros papeis em que se contem a instituição e primeiro progresso do Santo Ofício em Portugal e vários privilégios que os sumos pontífices e reis destes reinos lhe concederão, Lisboa, Inquisição, 1596

Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia: feitas e ordenadas pelo ilustríssimo e reverendíssimo D. Sebastião Monteiro da Vide [1707]. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2011.

Regimento do auditório eclesiástico. In **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia:** feitas e ordenadas pelo ilustríssimo e reverendíssimo D. Sebastião Monteiro da Vide [1707]. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2011.

Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos reinos de Portugal: ordenado por mandado do Ilmo. & Revmo. Snr. Bispo Dom Francisco de Castro, Inquisidor Geral do Conselho d'Estado de S. Majestade. Lisboa: Manoel da Sylva, 1640.

Edital da fé e Monitório Geral. In: **Regimento do Santo Ofício** da Inquisição dos reinos de Portugal: ordenado por mandado do Ilmo. & Revmo. Snr. Bispo Dom Francisco de Castro, Inquisidor Geral do Conselho d'Estado de S. Majestade. Lisboa: Manoel da Sylva, 1640.

VIEIRA, Antônio. Sermão décimo quarto. In: Obras do padre Antônio Vieira – Sermões. Tomo XIV. Lisboa: Imprensa união-typographica Editores J.M.C Seabra e T. Q. Antunes, 1857. p. 413-444.

VIEIRA, Antônio. Sermão vigésimo sétimo. In: Obras do padre Antônio Vieira – Sermões. Tomo XV. Lisboa: Imprensa união-typographica Editores J.M.C Seabra e T. Q. Antunes, 1858. p. 352-385.

REQUERIMENTO de Gregório Luis. In SCHWARTZ, Stuart B. **Escravos, roceiros e rebeldes**. Tradução de Jussara Simões. Bauru: EDUSC, 2001. p. 116-118.

“TRATADO DE PAZ.” In SCHWARTZ, Stuart B. **Escravos, roceiros e rebeldes**. Tradução de Jussara Simões. Bauru: EDUSC, 2001, p. 119-121.

Denúncia ao Santo Ofício contra Garcia D'Ávila Pereira Aragão. Heresias que faz aos seus escravos, item 8. In MOTT, Luiz. **Bahia:** Inquisição e sociedade. 1. ed. Salvador: EDUFBA, 2010. p. 75.

Bibliografia:

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul**. São Paulo, Companhia das Letras, 2000.

ANASTASIA, Carla Maria Junho. **A geografia do crime: violência nas Minas Setecentistas**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

ARMITAGE, David. Três conceitos de história atlântica. **História Unisinos**, São Leopoldo, v. 18, n. 2, p. 206–217, maio/ago. 2014. ISSN 2236-1782. Disponível em: <https://revistas.unisinos.br/index.php/historia/article/view/het.2014.182.06>. Acesso em: 28 jun. 2023.

BÂ, Amadou Hampatê. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joséph (editor) **História geral da África I – metodologia e pré-história da África**. 2ª ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010.

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

BOSCHI, Caio César. As visitas diocesanas e a Inquisição na Colônia. **Revista brasileira de História**. São Paulo, v.7 n.14, p. 151-184, mar./ago. 1987.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. **Páscoa Vieira diante da inquisição: uma escrava entre Angola, Brasil e Portugal no século XVII**. Tradução de Ligia Fonseca Ferreira; Regina Salgado Campos. - 1. ed. - Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

CALAINHO, Daniela Buono. **Metrópole das Mandigas: Religiosidade Negra e Inquisição no Antigo Regime**. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.

CALAINHO, Daniela Buono. Feitiçarias e africanos no império português. In ASSIS, Angelo; BAUMANN, Thereza; MATTOS, Yllan (orgs.). **Heresia em Perspectiva**. Lisboa: Edições da Cátedra de Estudos Sefarditas Alberto Benveniste, Universidade de Lisboa, 2022.

CALAINHO, Daniela Buono. Magias de cozinha: escravas e feitiços em Portugal – Séculos XVII e XVIII. **Cadernos Pagu**, Campinas, SP, n. 39, p. 159–176, 2012.

CAMARGO, Maria Thereza Lemos de Arruda. Contribuição etnofarmacobotânica ao estudo de *Petiveria alliacea* L. – Phytolacaceae – (“amansa-senhor”) e a atividade hipoglicemiante relacionada a transtornos mentais. **Dominguezia**, v. 23, n. 1, p. 21–27, 2007.

CHALHOUB, S. **Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte** (7ª. impressão: 2009). 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CORBY, Isabela. **A Inquisição nas Minas setecentistas: tensões constitutivas na perseguição da feitiçaria**. São Paulo: Editora Dialética, 2024.

DOMINGUES, Petrônio. O mito da democracia racial e a mestiçagem no Brasil (1889-1930). **Diálogos Latinoamericanos**, [S. l.], v. 6, n. 10, p. 16, 2005. DOI: 10.7146/dl.v6i10.113653.

FEITLER, Bruno. **Processos e práxis inquisitoriais**: problemas de método e de interpretação. *Revista de fontes*, v. 1, n. 1, p. 55-64, 2014.

FEITLER, Bruno. A ação da Inquisição no Brasil: uma tentativa de análise. In: FURTADO, Júnia Ferreira; RESENDE, Maria Leônia Chaves de (org.). **Travessias inquisitoriais das Minas Gerais aos cárceres do Santo Ofício**: diálogos e trânsitos religiosos no império luso-brasileiro (sécs. XVI–XVIII). Belo Horizonte: Fino Traço, 2013. p. 33-50.

FERNANDES; Luiz Estevam de Oliveira. O lugar das Américas na Modernidade. In: KALIL, Luís Guilherme Assis; FERNANDES; Luiz Estevam de Oliveira. **1519**: circulação, conquistas e conexões na Primeira Modernidade. Jundiaí: Paco Editorial, 2021.

FERREIRA, Hemerson Josias da Silva. **Razões da escravidão**: história, historiografia e mitos. 2007. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Passo Fundo (UPF), Passo Fundo, 2007.

FIGUEIREDO, Luciano Raposo de A.; SOUSA, Ricardo Martins de. Segredos de Mariana: pesquisando a Inquisição mineira. **Acervo**: Revista do Arquivo Nacional, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 11–34, jul.–dez. 1987.

FONSECA, Cláudia Damasceno. **Arraiais e vilas d'el rei**: espaço e poder nas Minas setecentistas. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

FREYRE, Gilberto. **Casa grande e senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 48. ed. São Paulo: Global, 2003.

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

GOMES, Flávio dos Santos. **Histórias de quilombolas**: mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro, século XIX. Edição revista e ampliada. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GRAZIANI, Erick Tsarbopoulos. **Inspecionando o coração do império**: a visita da inquisição à cidade de Lisboa em 1587. 2015. 108 f. Dissertação (Mestrado) - Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), Guarulhos, 2015.

GROSSI, Ramon. O caso de Ignácio Mina: tensões sociais e práticas "mágicas" nas minas. **Varia História**, Belo Horizonte, n.20, p. 118-131, mar./1999.

GROSSI, Ramon. **O Medo na Capitania do Ouro**: relações de poder e imaginário sobrenatural – século XVIII. Dissertação modificada. Belo Horizonte, 2002.

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

LAHON, Didier. **Inquisição, pacto com o demônio e "magia" africana em Lisboa no século XVIII**. *Topoi* (Rio de Janeiro) [online]. 2004, v. 5, n. 8 [Acessado 5 setembros 2022], pp. 9-70. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/2237-101X005008001>>. Epub Jan-Jun 2004. ISSN 2237-101X. <https://doi.org/10.1590/2237-101X005008001>.

LARA, Silvia Hunold. **Campos da violência**: escravos e senhores na capitania do Rio de Janeiro, 1750–1808 [recurso eletrônico]. 2. ed. Campinas: UNICAMP/IFCH/CECULT; Paz e Terra, 2023.

LARA, Silvia Hunold. Palmares e a história da África no Brasil. In: REGINALDO, Lucilene; FERREIRA, Roquinaldo (org.). **África, margens e oceanos**: perspectivas de história social. Campinas: Editora da Unicamp, 2021. p. 465-486.

LIMA, Monique M. **Entre o chicote e a fogueira**: escravidão e Inquisição portuguesa nos séculos XVII e XVIII. 2021. Tese (doutorado em história), Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista (Unesp), Franca, 2021.

LIMA, Monique M. Nogueira. “Rústicos e ignorantes das superstições que podiam conter”: a população africana sob a ação do Santo Ofício português no mundo luso-brasileiro (séculos XVII e XVIII). In: ASSIS, Angelo; BAUMANN, Thereza; MATTOS, Yllan (orgs.). **Heresia em Perspectiva**. Lisboa, 2022, p. 201-221.

LOPES, Luiz Fernando Rodrigues. **Indignos de servir**: os candidatos rejeitados pelo santo ofício português (1680-1780). 2018. 309 f. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal de Ouro Preto, Mariana, 2018.

MARCIS, Teresinha. O engenho de Santana: uma reconstrução histórica. In: PÓVOAS, Rui do Carmo (org.). **Mejigã e o contexto da escravidão**. Ilhéus: Editus, 2012. p. 281-326.

MARCUSSI, Alexandre Almeida. **Cativeiro e cura**: experiências religiosas da escravidão atlântica dos calundus de Luzia Pinta, séculos XVII-XVIII. 2015. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

MARQUESE, Rafael de Bivar. **A dinâmica da escravidão no Brasil**. Novos Estudos, n. 74, p. 107-123, 2006. Tradução. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/nec/n74/29642.pdf>. Acesso em: 10 fev. 2024.

MATTOS, Hebe. **Colonização e escravidão no Brasil** – Memória e Historiografia. in (orgs.) FRAGOSO, João Luís Ribeiro; GOUVÊA, Maria de Fátima. O Brasil Colonial [recurso eletrônico]: volume 1 /. - 1. ed. - Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

MATTOS, Yllan de. **A última Inquisição**: os meios de ação e funcionamento da inquisição no Grão-Pará pombalino (1763-1769). 2009. 233 f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2009.

MATTOSO, Kátia M. de Queirós. **Ser escravo no Brasil**: séculos XIV – XIX. São Paulo: Brasiliense, 2003.

MAXWELL, Kenneth. As causas e o contexto da Conjuração Mineira. In: FURTADO, Júnia Ferreira (org.). **Diálogos Oceânicos**: Minas Gerais e as novas abordagens para uma história do Império Ultramarino Português. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001. p. 389–414.

MOREIRA, João Antônio Damasceno. **Feitiçaria e escravidão: as artes mágicas como mecanismo de resistência nas Minas Gerais (1700-1821)**. 2016. 146 f. Dissertação (Mestrado em História) – Departamento de Ciências Sociais, Políticas e Jurídicas, Universidade Federal de São João del-Rei, São João del-Rei, 2016.

MOTT, Luiz. **Bahia: Inquisição e sociedade**. 1. ed. Salvador: EDUFBA, 2010.

MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça. Os processos da Igreja: documentos do Tribunal Episcopal enquanto fonte histórica. **Revista de fontes**, v. 1, n. 1, p. 1-27, 2014.

MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça; MATTOS, Yllan de. Vigiar a ortodoxia: limites e complementaridade entre a justiça eclesiástica e a Inquisição na América portuguesa. **Revista de História**, São Paulo, n. 171, p. 287–316, 2014.

NETTO, Rangel Cerceau. Concubinas e Poderosas: feitiçaria e poder feminino nos Sertões das Gerais no século XVIII. **História, histórias**, [S. l.], v. 6, n. 12, 2018.

NOGUEIRA, André Luís Lima. **Entre cirurgiões, tambores e ervas: calunduzeiros e curadores ilegais em ação nas Minas Gerais (século XVIII)**. 2013. Tese (Doutorado em História das Ciências e da Saúde) – Casa de Oswaldo Cruz, Fundação Oswaldo Cruz. Rio de Janeiro, 2013.

PAIVA, Eduardo França. **Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII: estratégias de resistência através dos testamentos**. 3. ed. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte, 2009.

PAIVA, José Pedro. **Bruxaria e superstição** num país sem “caça às bruxas”. Lisboa: Editorial notícias, 2.ed. 2002.

PAIVA, José Pedro. **Práticas e crenças mágicas: o medo e a necessidade dos mágicos na diocese de Coimbra (1650 – 1740)**. Coimbra, Livraria Minerva, 1992.

PAIVA, José Pedro. “Com toda a conformidade e boa correspondência”: Inquisição e episcopado em Portugal (1536-1750). In: FURTADO, Júnia Ferreira; RESENDE, Maria Leônia Chaves de (org.). **Travessias inquisitoriais das Minas Gerais aos cárceres do Santo Ofício: diálogos e trânsitos religiosos no império luso-brasileiro (sécs. XVI–XVIII)**. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013. p. 21–32.

PEREIRA, Ana M. Santos. Memória, Poder e Cultura: entre a reprodução do discurso e a recriação da identidade. A igreja face ao crescimento da presença africana no Brasil entre o fim do século XVII e o princípio do século XVIII. In: GUEDES, Roberto; IVO, Isnara P. (Org.). **Memórias da escravidão em mundos ibero-americanos: séculos XVI-XXI**. São Paulo: Alameda, 2019. *E-book*.

PRADO JR., Caio. **Formação do Brasil contemporâneo: colônia**. Publifolha, 2000.

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

REIS, João José. **Quilombos e revoltas escravas no Brasil**. Revista USP, São Paulo, Brasil, n. 28, p. 14–39, 1996. DOI: 10.11606/issn.2316-9036.v0i28p14-39. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/28362>. Acesso em: 16 mar. 2024.

REIS, João José. Revoltas escravas. In: SCHWARCZ, Lília Moritz; GOMES, Flávio dos Santos (org.). **DICIONÁRIO DA ESCRAVIDÃO E LIBERDADE**: 50 textos críticos. Companhia das Letras, 2018.

REIS, João. J. **Rebelião escrava no Brasil**: a história do levante dos malês em 1835 – Edição revista e ampliada – 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

REIS, João. J.; SILVA, Eduardo. **Negociação e conflito**: resistência negra no Brasil escravista. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

RESENDE, Maria Leônia Chaves de; SOUSA, Rafael José de. **Em nome do Santo Ofício**: cartografia da Inquisição nas Minas Gerais. 1. ed. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015.

RODRIGUES, Aldair Carlos. Formação e atuação da rede de comissários do Santo Ofício em Minas colonial. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 29, n. 57, p. 145-164, 2009.

RODRIGUES, Aldair Carlos. **Poder eclesiástico e Inquisição no século XVIII luso-brasileiro**: agentes, carreiras e mecanismos de promoção social. 2012. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

RODRIGUES, Aldair Carlos. **Sociedade e Inquisição em Minas Colonial**: os familiares do Santo Ofício (1711-1808). 2007. 229 f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

RODRIGUES, Aldair; MAIA, Moacir. **Sacerdotisas voduns e rainhas do Rosário**: Mulheres africanas e Inquisição em Minas Gerais (século XVIII). Chão Editora, 2023.

SANSI, Roger. Feitiço e fetiche no Atlântico moderno. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 51, n. 1, p. 123–153, 2008. DOI: 10.1590/S0034-77012008000100005. Disponível em: <https://revistas.usp.br/ra/article/view/27303>. Acesso em: 26 mar. 2025.

SANTOS, Vanicléia Silva. **As bolsas de mandinga no espaço atlântico**: século XVIII. 2008. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

SCHWARTZ, Stuart B. **Escravos, roceiros e rebeldes**. Tradução de Jussara Simões. Bauru: EDUSC, 2001.

SOARES, Mariza de Carvalho. A conversão dos escravos africanos e a questão do gentilismo nas Constituições Primeiras do Arcebispo da Bahia. In: FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales. **A Igreja no Brasil**: normas e práticas durante a vigência das Constituições Primeiras do Arcebispo da Bahia. São Paulo: Editora Unifesp, 2011. p. 303-322.

SOUSA, Giulliano Gloria de. **“Tidas e havidas por feiticeiras”**: mulheres pretas e mestiças acusadas de feitiçaria nas Minas Gerais colonial. 2023. 307 f. Tese (Doutorado em História) - Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal de Ouro Preto, Mariana, 2023.

SOUSA, Giulliano Gloria de. **Minas do ouro e do feitiço**: negros curandeiros e feiticeiros em Minas Gerais, 1748-1800. Rio de Janeiro: Editora Multifoco; 2018.

SOUZA, Laura de Mello e. A presença da feitiçaria nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia – considerações comparativas. In. FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales. **A Igreja no Brasil**: normas e práticas durante a vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. São Paulo: Editora Unifesp, 2011. p. 289 – 302.

SOUZA, Laura de Mello e. As Devassas eclesiásticas da arquidiocese de Mariana: fonte primária para a história das mentalidades. **Anais do Museu Paulista**: História e Cultura Material, São Paulo, n. Tomo XXXIII (1984), p. 65–73, 1984.

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

SOUZA, Laura de Mello e. **Desclassificados do Ouro**: a pobreza mineira no século XVIII. Rio de Janeiro: Ouro sobre azul, 2015.

SOUZA, Laura de Mello e. Luzia da Silva transformou o sofrimento da tortura em resistência no século 18. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 11 ago. 2023. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2023/08/luzia-da-silva-transformou-o-sofrimento-da-tortura-em-resistencia-no-seculo-18.shtml>. Acesso em: 05/04/2025.

SOUZA, Marina de Mello e. **Além do Visível**: poder, catolicismo e comércio no Congo e em Angola (Séculos XVI e XVII). São Paulo: EDUSP, 2018.

SWEET, James H. **Recriar África**: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português. Lisboa, Edições 70, 2007.

THORTON, John Kelly. **A África e os africanos na formação do mundo Atlântico**: 1400 – 1800. Tradução de Marisa Rocha Motta. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

TOMICH, Dale. **O Atlântico como espaço histórico**. Estudos Afro-Asiáticos, vol. 26, n. 2, 221–240, 2004.

VAINFAS, Ronaldo. **Colonização, miscigenação e questão racial**: notas sobre equívocos e tabus da historiografia brasileira. Revista Tempo, v. 8, p. 03-12, 1999.

VAINFAS, Ronaldo. **Antônio Vieira**: jesuíta do rei. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

ZERON, Carlos Alberto M. R. O governo dos escravos nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia e na legislação portuguesa: separação e complementaridade entre pecado e delito. In. FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales. **A Igreja no Brasil**: normas e práticas durante a vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. São Paulo: Editora Unifesp, 2011. p. 323-354.