

Da trama: práticas mágicas/feitiçaria como espelho das relações sociais – Minas Gerais, século XVIII

André Nogueira
Mestrando em História – UFF
quazo@bol.com.br

Resumo

O presente artigo trás como proposta analisar alguns aspectos das práticas definidas como feitiçaria nas Minas Gerais no correr do “século do ouro”, principalmente valendo-se da documentação produzida pelas devassas eclesiásticas, que podem ser encontradas no Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana (AEAM). Privilegiamos para tanto um duplo olhar: como há uma aparente idiossincrasia no trato deste delito envolvendo a justiça do bispado de Mariana e o tribunal do Santo Ofício, principalmente na segunda metade do século XVIII; bem como interessa-nos traçar o perfil social de nossos agentes e as motivações que embalavam suas práticas nos arraiais auríferos.

Palavras-chave

Devassas eclesiásticas; perseguição religiosa; sociedade mineira do século XVIII

Patrício de Braga e cioso de seu papel de cristão, mesmo no longínquo interior da mais importante colônia de Portugal era Antônio Dias Pereira das Neves, que foi à mesa do visitador achando-se no dever de contar o que sabia. Tratava-se de uma mulata chamada Timótia Nogueira que além de conhecida pelas práticas de magia maléfica, como tentara fazer com a negra Rita, que desconfiada do caldo de galinha oferecido solicitamente por Timótia, resolveu dá-lo a um cachorro que levou a pior, ainda *fazia vir a sua presença o demônio todas as vezes que queria e que sabia facilitar as mulheres a homens para terem entre si cópulas*¹.

O que nos chama atenção nesta denúncia não são propriamente as ações da mulata feitiçeira, dado que malefícios, invocações do diabo e confecção de feitiços de amor com o propósito de solapar a moral cristã com promiscuidade sexual eram práticas comumente atribuídas a essas mulheres. A questão é que essa denúncia – que custou a *prisão ordinária* de Timótia – é feita na década de setenta do século XVIII, ou seja, numa época em que aparentemente os “ilustrados” inquisidores gastavam cada vez menos seu tempo com delitos desta natureza.

Nunca é demais lembrarmos que o século XVIII deve ser pensado como um ponto de inflexão no que toca à perseguição ao magismo. Neste sentido, como sustenta Pedro Paiva, ainda de que de forma um tanto tardia e fosca as “luzes” vão habitando parte do cenário político-social luso, sobretudo sob a égide do intrépido M. de Pombal (PAIVA, 2002. p. 87) . Mesmo que o citado autor sustente que um certo ceticismo acerca das práticas de feitiçaria fosse construído antes, principalmente pelos

inquisidores, a exemplo do aviltamento progressivo da crença na capacidade das bruxas lusas fazerem magia maléfica (malefício) ao longo da década de 1720, é indubitavelmente o Regimento pombalino de 1774 que coroa essa mudança de foco de forma mais plena:

...no presente século iluminado seria incompatível com sisudeza e com o decoro das Mesas do S. Ofício, instruírem volumosos processos com formalidades jurídicas, e sérias, a respeito de uns delitos ideais, e fantásticos com a consequência de que a mesma seriedade com que fossem tratados, continuasse a lhes fazer ganhar maior crenças nos povos, para neles multiplicarem tantos sequazes das doutrinas de terem verdadeira existência dos sobreditos enganos e imposturas, quantos são os pusilos e ignorantes; quando pelo contrário, sendo desprezados e ridicularizados virão logo a extinguir-se como a experiência tem mostrado entre as nações polidas da Europa².

Percebe-se com isso, numa tentativa quase anacrônica de igualar Portugal às nações mais polidas da Europa o banimento da feitiçaria da alçada inquisitorial, a ser lido como um delito fantástico, ou seja, fruto de devaneios, onde novamente as mulheres não seriam poupadas de uma atmosfera que continuava imperando, sendo agora culpadas não por sua natureza mais suscetível ao diabo – este passa a assustar cada vez menos – mas, doravante, por serem seres históricos como reza o Regimento supracitado. Contudo, devemos ser um pouco cautelosos ao transplantar de forma imediata os anseios inquisitoriais para as Minas da segunda metade do século XVIII. A começar pelo fato de que o Santo Ofício além do principal tribunal responsável pela perseguição religiosa em Portugal era igualmente o mais organicamente ligado ao Estado, sobretudo nos tempos do M. de Pombal, acelerando-se com isso a observância dos anseios presentes no citado regimento (PAIVA, 2002. p. 88).

Na documentação produzida principalmente nas devassas eclesiásticas notamos uma possível modificação tanto no que concerne à quantidade de delitos de feitiçaria denunciadas, quanto na própria percepção dos mesmos se comparados à ação inquisitorial ao longo, principalmente, da segunda metade do setecentos³. Mostrando-se as devassas possuidoras de maior fôlego da perseguição de feitiçarias(os). Embora logicamente isso não venha a ferir uma tendência quase irresistível de arrefecimento na repressão deste delito, com destaque para os últimos anos do período estudado⁴. O que estamos aqui tentando é lançar e argumentar em torno da hipótese de que por um tempo mais prolongado essas crenças deviam encontrar-se numa espécie de “fronteira” na região das Gerais. Fazendo, em função disso, coexistir denúncias mais circunspectas, e mesmo críticas, como a proferida por Domingos Pereyra a respeito de Manuel Cabú, escravo de Antônio Macedo, que era infamado feitiçeiro e que com malefícios matara uma pessoa, onde o denunciante tomara o cuidado de se escusar da certeza sobre o que contava, afirmando porém que não o sabe (...) o que muito se fala sem fundamento⁵, ao lado de outras que acusavam a permanência de crenças que a esta altura já não fazia parte direta da preocupação dos inquisidores portugueses, como na denúncia contra a nossa já citada Timótia Nogueira. Vale lembrar que casos como o de Timótia não se configuravam como estanques. O fato é que nas Gerais tanto as crenças no poder das(os) feitiçarias(os) quanto a

sua coerção irão ecoar de modo mais vivo. Embora um estudo mais detido – principalmente envolvendo a documentação do Santo Ofício – ainda esteja por ser escrito neste sentido.

Um aspecto privilegiado para percebermos essa idiossincrasia entre as duas instâncias persecutórias é o trato dado à crença na capacidade das feiticeiras produzirem malefícios. Como sublinhado anteriormente, Pedro Paiva sinaliza para uma significativa quebra dessa nuance por parte dos inquisidores já em 1720, onde para o autor: “não se exagera ao afirmar que a partir de 1710/1720 são exceções os inquisidores que admitem a capacidade de maleficar dos mágicos”⁶. Nas devassas, por seu turno, a percepção de denúncias de delitos envolvendo a prática de magia maléfica, inclusive com a menção principalmente por parte dos acusadores do recurso ao diabo em alguns desses casos, se prolonga por um tempo bem maior. Como possibilidade de corroborar este argumento podemos lembrar de Joana, negra mina, escrava de D. Maria de Sá Cavalcante, sendo acusada por sua própria dona de que com feitiços matara seu marido⁷; também procedente da Costa da Mina, Catarina de Souza, preta forra, fazia feitiços com os quais tinha morto um negro de Luiz Gonçalo e outro de Francisco Paços⁸. Sendo os dois casos pinçados como exemplos ocorridos ao longo da segunda metade do século XVIII, período no qual os agentes do “santo tribunal” faziam-se bem mais incrédulos, como mostra Paiva, quando se deparavam com esse tipo de denúncia.

Percebemos com isso que as tensões inerentes ao escravismo podem ser apontadas como um fator que inegavelmente contribuiu para que nas Minas dos setecentos houvesse um prolongamento do medo do poder das feiticeiras fazerem mal, dado que como já foi sugerido neste trabalho, uma parcela considerável dessas denúncias eram fruto do medo sentido pelas elites, configurando-se como uma espécie de contrapartida do cativo, e com isso contribuindo para a multiplicação de tais denúncias, pulverizando como reflexo o número de casos e recriando o sentimento de insegurança frente à possibilidade da produção do malefício por escravos e forros, conforme aparece com maior vigor nas devassas episcopais. Ou seja, o “viver em colônias”, conforme se queixava copiosamente o português Luis Vilhena que era professor de grego na Bahia durante o século XVIII (VILHENA, 1969. p. 218), que entre outros aspectos imprimia a necessidade de uma minoria branca depender e conviver com uma quantidade em muito superior de africanos e descendentes pode ser tomado como elemento de reforço do medo da magia maléfica e mesmo de sua vertente demoníaca, o que tornavam as devassas eclesiásticas das Minas mais insistentes na coerção desse delito quando comparadas com o Santo Ofício.

Outro aspecto que ajuda-nos a entender esse tempo e intensidade maiores nas Minas setecentistas é o fato de que o recurso ao magismo e/ou à feitiçaria não era estranho à realidade e ao cotidiano de vários grupos africanos. Chegando ao Brasil após a dantesca viagem e tendo em vista a violência que também marcava a vida desses escravos e forros, essas crenças, que vinham como uma das poucas “bagagens” trazidas com essas pessoas, acabavam encontrando um ambiente fértil para se disseminarem na vivência social dos arraiais do ouro, com a possibilidade, em alguns casos, de diversas formas de mescla com o referencial católico. Um dado que reafirma esta realidade, como

nos é apresentado por P. Lovejoy, é a imposição da escravidão como castigo para indivíduos que burlavam as normas permitidas de convívio social, onde estariam incluídas as práticas de feitiçaria (LOVEJOY, 2002 p. 32). Embora não possamos exagerar na importância desse tipo de mecanismo para o grosso da aquisição de escravos, ele nos serve para sublinhar que esse dispositivo jurídico acusa a presença da manipulação do sobrenatural entre os africanos antes de aportarem na América. Não podemos perder de vista que as devassas funcionavam como um mecanismo de perseguição mais capilar e imediato, como já tivemos possibilidade de vislumbrar, responsabilizando-se pelo controle mais direto dessas comunidades, principalmente após o ano de 1745, com o estabelecimento do bispado independente do Rio de Janeiro e com isso havendo maior controle das regiões auríferas via devassas, o que pode igualmente ter contribuído para que essas idéias mais críticas acerca das práticas de feitiçaria e/ou magismo tenham demorado mais alguns anos para atravessar o Atlântico, e em especial a Mantiqueira.

Um caso que de modo extraordinário nos faz refletir sobre as diferenças de olhar frente a feitiçaria nesses dois espaços distintos é o processo inquisitorial sofrido pela preta Luzia da Silva Soares, presa em 18 de dezembro de 1742, quando continuaria sua via crucis. Sob a acusação de crime de feitiçaria com presunção de pacto com o demônio, conforme já apontava o sumário de culpa remetido ao tribunal lisboeta, pelo que parece em 1738, fora decidido que a crioula Luzia atravessaria o Atlântico rumo à Metrópole, remetida para os cárceres da Inquisição e neles processada na forma do Regimento⁹.

Já na petição lavrada contra Luzia aparecia diretamente as suas supostas ações de feiticeira e o pacto que garantia seu poder, que por seu turno tinha como alvo a família de seu dono Domingos Rodrigues de Carvalho, a começar pela senhora, que querendo castiga-la por coisas que para isso lhe tinha dado foi para esse efeito a senzala (...) e querendo abrir a porta de tal sorte lhe sobreveio dores repentinas no braço que lhe não foi podido valer-se dele para abrir a porta nem castigar a dita escrava¹⁰. Após o ocorrido, houve uma avalanche de infortúnios sobre o lar senhorial, que inclusive ceifou a vida de um dos filhos do senhor, todos esses acontecimentos tendo Luzia como pivô: pactos, infanticídio, doenças que recaíam sobre a senhora, morte de escravos. Ou seja, refletia-se nas ações de Luzia todos os medos que faziam suscitar um sem número de denúncias nas Minas, como teremos oportunidade de vislumbrar.

Pelo perigo iminente que representava para uma sociedade ancorada na posse de escravos o comissário do Santo Ofício e visitador Manuel Freire Batalha achou por bem requisitar seu envio junto com o sumário de culpas para a sede do tribunal de que era funcionário, uma vez que devia pensar que este caso merecia um processo e talvez até esperasse que pelo que fez Luzia fosse duramente castigada. Porém, somente em Lisboa uma outra versão pode ser contada.

Não obstante numa das páginas do sumário aparecer que Luzia confessara todas as culpas voluntariamente e sem castigo¹¹, no curso de seus interrogatórios os inquisidores lisboetas viam-se em meio a um outro texto. Na verdade a negra para confessar “voluntariamente” recebeu algum

incentivo. Em seus interrogatórios a escrava descreve um sem número de atozes e diversificadas torturas que os senhores utilizavam para que ela confessasse o que não havia feito. Dentre elas poderíamos citar a primeira que Luzia leva ao conhecimento dos inquisidores:

Mandara [fazer] um braseiro com o fogo muito acesso em que puseram logo grandes tenazes de ferro com as quais depois de estarem vermelhas (...) mandando-lhe tirar o [vestido] de sorte que ficou nua (...) atenazando por todo o corpo com as ditas tenazes o que não só lhe causava dores horríveis mas também lhe fazem grandes chagas de que ainda [existe] conservados os sinais como se pode ver e examinar por todo seu corpo¹².

Tendo em vista um enorme elenco de torturas que eram trazidas à tona diante do Santo Ofício, Luzia contara que confessou tudo o que lhe era sugerido objetivando livrar-se de modo mais imediato dos castigos e oferecendo, talvez, uma explicação mais confortável para as misérias vividas por seus donos. O Tribunal lisboeta diante do lhe foi apresentado resolveu surpreendentemente usar da misericórdia contida em seu lema para com a negra Luzia, não sem antes tentar enreda-la com perguntas capciosas, no melhor “estilo” do Santo Ofício. Podendo ser lido ao final do processo que as pessoas que imputaram as culpas à infortunada crioula eram entre si parentes muito chegados e pessoas da mesma casa (...) e depõem sem outro algum fundamento para entenderem que usava de malefícios e tinha feito pacto com o demônio¹³. Ressaltando também os inquisidores a confissão da ré como meio de diminuir seus sofrimentos.

O desfecho desse caso nos dá mostras não apenas de como as crenças no magismo demoníaco e na produção de malefícios se fazem mais presentes no universo mineiro quando comparados à ação repressiva da Inquisição, principalmente no correr da década de quarenta do século XVIII. Muito mais que isso ele nos dá pistas acerca de como dois funcionários de um mesmo tribunal percebiam diferentemente um mesmo caso uma vez inseridos em contextos sociais distintos. O comissário e visitador Manuel F. Batalha, imiscuído nas tensões do mundo colonial e escravista, não poderia deixar impune os supostos males feitos por Luzia a seus senhores sob os auspícios do diabo, como cria enquanto letrado impregnado pelos modelos da feitiçaria demoníaca. Distante das terras coloniais e provavelmente tendo uma experiência variada da escravidão africana nas ruas de Lisboa, o inquisidor Simão José Silveira Lobo ao comparar as respostas tiradas de Luzia em seus interrogatórios com as culpas a ela atribuídas a absolveu, passados mais ou menos três anos depois de ter entrado nas instalações do tribunal lisboeta, para que por tanto fosse posta na sua liberdade e mandada em paz para onde bem lhe estivesse¹⁴.

Os agentes e suas motivações

Ao entrarmos em contato diversos trabalhos que estão ancorados ou tocam a questão das práticas mágicas e da feitiçaria nas Minas Gerais¹⁵, notamos uma significativa lacuna no que versa sobre a construção de uma análise mais detida e ampla sobre as práticas mágicas e feitiçarias

envolvendo principalmente os africanos e descendentes nas Minas. Objetivando minimizar esta lacuna, procuramos dar conta de um universo de 117 pessoas lembradas pela prática desses delitos, sendo 107 provenientes das devassas eclesiásticas; 7 do Juízo Eclesiástico; 2 da inquisição de Lisboa e 1 da Câmara Municipal de Vila Rica. Procuramos pinçar casos de instâncias repressoras diversas – tanto laica quanto religiosas – para, ainda que de forma parcial, percebermos como esse delito é apresentado, e mesmo reprimido, em diferentes esferas coercitivas. Nesta perspectiva, as devassas eclesiásticas apresentam uma maior variação na forma de registrar as práticas mágicas, quando comparadas às demais fontes utilizadas, oscilando enormemente da simples menção de maneira padronizada, como a que aparece numa das denúncias contra o escravo Antônio, o Careta, que laconicamente apenas se diz que padece notório ser feiticeiro e sabe elle testemunha pelo ter ouvido dizer¹⁶; até descrições mais pormenorizadas, estas, caracterizadas mais tipicamente pela reincidência do caso na presença do visitador, onde a sucessão de denunciante mostra-nos, como numa espécie de quebra-cabeça, novos dados que proporcionam ao pesquisador uma possibilidade de análise mais rica. Nas devassas esse tipo de descrição se faz recorrente fundamentalmente nos casos de práticas com forte apelo africano, vinculadas ao culto aos deuses e calundus, mesmo que esses últimos sejam possuidores de modelos ou pelo menos impressões melhor sedimentadas por parte de seus perseguidores, conforme veremos adiante.

Feitas essas observações preliminares podemos a partir de agora, começar a apresentar o perfil social dos nossos personagens, bem como perceber como suas ações podem ser tomadas como mais uma esfera da sociabilidade engendrada nas Gerais, tendo como elemento construtor dos fios dessa trama as disputas e arranjos de uma sociedade mineradora, urbana e escravista. Neste contexto, as práticas mágicas e de feitiçaria em si possuem nessa altura do trabalho uma importância secundária, servindo muito mais para descortinar as relações interpessoais que elas produziam. Talvez esse seja o melhor momento para recorrermos a dados estatísticos.

Mesmo num olhar menos atento, ficaria nítida a inversão social existente entre denunciante e denunciado, como vimos no capítulo anterior, o que, como temos insistido, pode ser facilmente explicado pela função primordial que as devassas cumpriam de amplo controle das populações nos arraiais da “sociedade do ouro”. Neste contexto, nos casos remissíveis às práticas mágicas e à feitiçaria havia uma proeminência indubitável de negros (71,8%)¹⁷ e descendentes (6,8%)¹⁸, somando com isso 78,6% dos casos aferidos. Acerca dos indivíduos sem definição de cor (17,1%), há uma probabilidade não muito remota de uma parcela considerável ser branca, dado que como havíamos dito no caso dos registros de batismo, também nas devassas percebemos uma preocupação em registrar de forma mais detida as cores que acusavam descendências oriundas do “continente negro”. Não obstante, novamente encontramos dificuldades em rastrear a procedência africana dessas pessoas, sendo apenas 20,5% do total de africanos das denúncias por nós analisadas portadoras desse dado. Os principais curandeiros e feiticeiros das Minas procediam novamente da Costa da Mina, configurando nada menos de 62,5% das pessoas por nós pinçadas para esta amostragem. O

que se por um lado refaz a importância da região no tráfico para as Gerais, conforme foi mostrado no primeiro capítulo deste trabalho, por outro, decerto também nos dá pistas de como o recurso ao sobrenatural estava enraizado nas práticas sociais nessas terras africanas.

Do ponto de vista da condição jurídica houve uma predominância de cativos enquanto principais denunciados pela prática de magia e feitiçaria, correspondendo a 43,5% do total de casos de nossa amostragem. Esse dado reforça a provável hegemonia dos negros africanos enquanto grandes protagonistas do trato com o sobrenatural, pois se pensarmos no principal mecanismo de reprodução dos braços escravos – qual seja, o tráfico Atlântico – não seria estranho considerarmos como oriundos da África a imensa maioria dos indivíduos que aparecem na documentação mencionados apenas como “escravo de fulano” (PAIVA, 2001 p. 70 et. seq). Até porque, notamos também uma certa preocupação por parte das autoridades episcopais em explicitar as ascendências não diretamente africanas de certos cativos, que além de escravos eram igualmente registrados como pardos, cabras ou mulatos.

Sobre a divisão sexual de nossos agentes, notamos inicialmente um número de homens predominante, sendo responsáveis por 60,7% das denúncias. Laura de M. e Souza chama igualmente atenção para esse número dominante de homens (SOUZA, 1995b. pp. 71-72), o que poderia “ferir” um dos estereótipos mais duradouros dessas crenças: a percepção das mulheres como seres especialmente suscetíveis à ação diabólica. Mas na verdade esse percentual deve ser relativizado, uma vez que, uma significativa disparidade entre os sexos – com superioridade masculina – na composição da população das Gerais não pode ser negligenciada, e com base nessa lembrança percebemos que o pensamento misógino não deixava de figurar na construção dos medos e culpas que recaíam sobre as mulheres no espaço por nós pesquisado (GROSSI, 1999 p.135).

O perfil social que marcava a composição dos “feiticeiros” nas Minas acabou por alimentar, também aqui, o medo da elite branca em relação ao domínio do sobrenatural por parte dos negros e seus descendentes, fossem cativos ou livres. Nesta perspectiva, vários desses casos refletem de modo muito direto a prática de malefícios como mecanismo de resistência dos mesmos às condições impostas pelo cativo e/ou por uma ordem social opressora por excelência, configurando-se, assim, como mais uma possibilidade de percepção das tensões sociais que permeavam o trabalho escravo (SOUZA, 1995. pp. 204-210). A partir das denúncias podemos sublinhar dois alvos em especial como produto dos malefícios negros: a propriedade senhorial e sua própria família.

Contra as valiosas “peças” dos senhores de fato recaía a maioria dessas ações, imputando simultaneamente um prejuízo pela perda do investimento feito na compra do cativo e conseqüentemente do ritmo de trabalho. Talvez pensando nessa base João, escravo de Jorge de Lemos, não faria por menos, padecendo *na torta fama de ser feiticeiro que a poucos tempos matou por este meio a um negro dos mineiros do Ribeirão do Arco cuja causa anda fugido, como também*

*matou a este tempo um seu escravo por nome [Bernardo] courano e outro de Pedro Pacheco Franco e outro do sargento-mor Luiz Vaz de Sequeira e outro a (ileg.) de Andrade*¹⁹.

O lisboeta Lucas de Gouveia teria sua vida afetada por uma crioula chamada Victória, perdendo por conta de seus malefícios vários escravos, que como dissera a uma das testemunhas queria arruinar Golveia, deixando-o *só com um pão na mão*, num caso bastante interessante que ainda desnuda a disputa profissional no campo do domínio do sobrenatural que envolvia os estratos mais baixos da população das Minas:

Estavam a morrer algumas pessoas na casa apresadamente e também alguns escravos desconfiando ele testemunha que seriam feitiços, por acaso achou um negro que lhe disse sabia curar o qual se chama José Cabus e vindo este a casa dele testemunha lhe curou um negro dizendo que a sua moléstia eram feitiços que a dita Victoria lhe tinha feito isso depois de terem morrido seis escravos que o tal negro Jozé Cabus disse morrerão dos mesmos feitiços...²⁰

Algumas denúncias que são apresentadas de forma bastante reticente e mesmo hesitantes não deixam de confirmar o medo instaurado na camada senhorial acerca da possibilidade de prejuízo em função dos malefícios feitos pelos negros. Dessa forma, Ana Forra foi apresentada como feiticeira, embora seu denunciante expresse que *não sabe que qualidade de feitiços tenha feito*, sublinhando apenas que fora responsável pela morte de alguns escravos²¹. Na denúncia contra a preta forra Luzia Lopes conseguimos saber apenas de sua “fama”, por conta de que *uma moça parda há anos dizia que a tal negra era feiticeira, e que em ocasião que veio a este arraial um missionário veio a dita negra preza a sua presença e ele a repreendeu e lhe deu umas poucas chicotadas*²². Em outros momentos esse sentimento de insegurança projeta-se a partir de um patente exagero na construção das culpas, como podemos atestar no caso de João que havia sido escravo de Francisco Xavier que *confessou ter morto ao seu senhor duzentos escravos*, sendo por esse extraordinário feito infamado feiticeiro²³. Havendo aqui um contraste direto entre a composição do plantel de escravos em regiões tipicamente mineradoras e o número de vítimas atribuídas pelo citado João.

Contudo, pior e mais temeroso que o aviltamento da fazenda por conta dos feitiços lançados principalmente contra as “peças” era a ameaça que recaía sobre o lar senhorial. Aqui, novamente, medo do feitiço e regime escravista imiscuíam-se aos olhos dos visitantes episcopais. Como ocorre com a nossa já conhecida Joana, denunciada por ter com feitiços matado seu senhor, conhecendo o visitante as suas ações por intermédio da própria viúva²⁴.

Contra a família senhorial também iria agir uma escrava não nomeada, que *fizera feitiços a Clemencia Nunes mulher do dito Antônio Soares e que por esta causa padecera a senhora gravíssimas moléstias*²⁵.

O caso de Quitéria Mina é lapidar para insistirmos no argumento de que esse estado de insegurança por parte principalmente das elites brancas acabava em alguns momentos criando uma difícil separação entre o sentimento do medo e as ações concretas. A citada negra foi admoestada na mesa da visita ao Tejuco em 1748, sob a alegação de ter confeccionado feitiços para afetar sua

senhora, que provavelmente deve ter sido acometida por alguma doença ocasional, porém o próprio termo de culpa faz transparecer a provável materialização dessa fantasia, tendo como incentivo as nada quiméricas torturas impressas na ré: *e negou a culpa e só confessou que sendo metido pelo seu senhor em castigos atormentado deles, dissera que um negro chamado José lhe dera uma raiz, que dera a sua senhora porém que isso era falso, como já tinha muitas vezes confessado*²⁶. É notório que apesar da negra ter enfatizado a arbitrariedade dos castigos e a forja da culpa, isso não a livrou de ter que pagar pelo acontecimento, ainda que com uma “leve” admoestação.

A construção do discurso atinente às práticas de curas ilegais também reflete esse peso que recaía sobre os africanos e seus descendentes, uma vez que mesmo sendo tais denúncias diretamente remissíveis a ações curadoras a maioria delas eram acrescidas pela menção desses agentes “de cor” enquanto feiticeiros, o que não detectamos em registros envolvendo brancos²⁷, como fica patente com o negro José Soares Cubas, ao ser lembrado primeiramente como feiticeiro e *dos mesmos costumes de curar por cuja razão é chamado por várias pessoas*²⁸. O mesmo acontece com Ventura, escravo de André Gomes Pereira, *infamado de ser feiticeiro e curador*²⁹. Comumente esse duplo poder de curar e fazer mal são vistos de forma simultânea. O escravo Pedro fora acusado de com feitiços *ter matado várias escravas e escravos*, e estando na iminência de perder mais uma de suas valiosas “peças” seu senhor resolve ser mais persuasivo com o possível responsável por essas ações e *metendo ele testemunha em castigos se resolveu a dar a cheirar e provar uns pós ao negro doente e com a mesma brevidade com que apareceu a doença com a mesma ficou são*³⁰.

Ainda que mais lembrados e temidos pela prática de malefícios que recaíam sobre os bens e a saúde dos senhores e dos seus, não podemos perder de vista que os negros eram extremamente hábeis e assíduos na arte de negociar e tentar se moldarem às dificuldades impostas pelo cativo (REIS e SILVA, 1989. pp.13-21). O magismo, neste contexto, poderia ser usado como um importante mecanismo de adequação e busca de uma maior segurança e alívio na vida desses indivíduos (GROSSI, 1999 p. 145), criando-se assim uma espécie de resistência via adaptação. Essa evidência nos mostra uma sentença de livramento do Juízo Eclesiástico envolvendo Joana Ganguella (sic.) e Joana Benguela que teriam sido condenadas primeiramente numa devassa por prática de feitiçaria para *abrandarem e fazerem mansa a sua senhora que as não castigasse*³¹. Um negro de Ignácio Xavier por nome Manuel, que também era reputado grande calundzeiro, também tinha a sua receita: *para que o senhor do dito negro não o castigasse se unta com o suco de um pau do mato*³².

Imbricando magia de amor e tentativa de construir uma vida menos sofrida, a igualmente calundzeira Antônia Luzia, que já havia sido açoitada por suas ações, também utilizava *suas danças de calunduzes* [sic.] com o fito de *domar as vontades dos senhores e homens com quem tem trato ilícito*³³. Agostinha Pinta Mina também iria valer-se desses expedientes para dominar Simão Magalhães que *por amor dela estava em uma cama e que lhe levava a dita injúria [?] ele padece dor no dito peito*³⁴. Laura de Mello e Souza argumenta ser bastante comum em diversas áreas da Colônia

entre os escravos a prática de raspar a sola dos sapatos dos senhores para livrarem-se da severidade de seus castigos (SOUZA, 1995 p. 209).

A despeito das tensões engendradas pelo escravismo serem o motivo mais recorrente a alimentar as denúncias envolvendo o exercício da feitiçaria nas Minas, outra ordem de desamores e conflitos pode também aqui ser vislumbrada, continuando, porém, os negros e seus descendentes a aparecerem como principais protagonistas dessas ações. Estando doente Manoel Borges que morava na freguesia de Santa Bárbara contou com a “ajuda” de sua sogra para experimentar seu tratamento de saúde:

...que ele estando doente mandara sua sogra por nome Mariana Maya chamar um negro para o curar, o que ficou ele suspeitando que o dito negro era feiteiro o qual é morador no Caeté porque ao mesmo tempo que o curava rezava umas tais palavras que ele não percebia, e que desta cura resultou ficar tolhido e nunca mais poder trabalhar pelo seu ofício e tem mais a razão de assim a suspeitar por que a dita sua sogra alcovitava homens para sua filha mulher dele testemunha...³⁵

Esta denúncia da maneira com que nos é apresentada refletia muito bem a existência de rusgas pré-existentes: maus conselhos à filha; impossibilidade do exercício pleno da vida conjugal e, no limite, a tentativa direta da anulação prática do casamento mediante as ações da sogra alcoviteira. Um outro aspecto que este caso lança luz é o já mencionado pantanoso terreno existente entre cura e malefício, como veremos mais detidamente, possivelmente houve aqui um atrelamento entre as brigas pessoais com a sogra e a impossibilidade de compreender como o negro norteou a cura, uma vez que o denunciante faria questão em sua fala de marcar o espaço do indefinido, uma vez que o negro rezava numa língua por ele desconhecida, o que possivelmente suscitou na vítima a união dessas evidências.

Movido por ódios pessoais também agiria um escravo que nos é apresentado apenas como *um negro velho de nação mina*, sendo responsável pela confecção de feitiços contra Antônio, que *padecia moléstia a que não pode dar remédio*. O motivo concreto da vingança encetada pelo escravo feiteiro não chega até nós, restringindo seu denunciante a mencionar que o escravo *tinha dado malefícios por umas razões anteriores que se tinha tido e com isso faleceu em breves dias*³⁶.

Disputas profissionais em torno de saberes e ofícios também entraram em voga nas práticas de magismo nas Minas. Francisco Passos, minerador, foi acusado por consultar um negro feiteiro *para que ele descobrisse onde achava ouro e para isso mudou com seus escravos para a Serra de S. Thomé*³⁷. Malograda a tentativa de por meios sobrenaturais conseguir enriquecer, uma vez que o citado feiteiro não logrou êxito em suas práticas, restaria a Francisco apenas a denúncia – pelo visto em nada preocupada apenas com o zelo da fé de Cristo - realizada por Manuel de Souza, proveniente de Braga, e também minerador.

Essa faceta foi decerto mais veemente e constante no âmbito das práticas de cura, onde como veremos, no mais das vezes a tênue diferença entre o oficial e o ilegal era estabelecida apenas pela posse da licença (RIBEIRO, 1997 p.80) . Neste contexto, a documentação canônica coibia os

tratamentos que fugissem da órbita dos “remédios” oferecidos pela Igreja, como sacramentos, exorcismos, e/ou pelo saber oficial dos médicos, estratégia que ficava bastante nítida nas páginas das Constituições Primeiras:

Por tanto ordenamos, e mandamos, que o que fizer pacto com o demônio, ou invocar para qualquer efeito que seja, ou usar de feitiçarias para o mal, *ou para o bem*, principalmente se o fizer com pedras de ara, corporais, e cousas sagradas, ou bentas, a fim de legar, ou desligar, *conceber*, mover, *ou parir*, ou para quaisquer outros efeitos *bons*, ou maus incorrerá em excomunhão maior *ipso facto*.³⁸

Como podemos perceber, qualquer ação que saísse do domínio mágico oficial da Igreja acabava sendo considerada produto das relações com o “Príncipe das Trevas”, o que não deixaria de fora as curas tidas como ilegais, mesmo que essas utilizassem como recurso orações e objetos rituais católicos. O quinto dos quarenta quesitos que norteavam a construção das culpas nas devassas também iria ter como matéria a proibição do tratamento de doenças por indivíduos não-licenciados, sendo ainda mais incisivo: *Se alguma pessoa adivinha ou benze, ou cura com palavras ou benções sem licença de Sua Ilustríssima, ou de seu Provisor, e se alguém que vá buscar crendo que com as suas benções pode haver saúde*³⁹. Desta forma, havia uma tendência geral, principalmente dos membros do clero, em demonizar as supracitadas práticas de cura, especialmente quando encetadas por negros e seus descendentes, uma vez que estas podiam apresentar um dado novo e assustadoramente estranho: os matizes oriundos das mais diversas partes da África.

Consoante com essa realidade, Garcia, escravo do reverendo vigário Bernardo Brasil, foi condenado a sessenta açoites *citra sanguinis effusionem*, que deveriam ser aplicados pelo seu senhor na rua mais pública do arraial, sob a acusação de obrar *por virtude do demônio (...) tirava ossos e outras drogas de seus clientes*⁴⁰, para a realização dessas curas Garcia defumava e sugava a cabeça de seus pacientes. Embora neste caso seja impossível rastrear a “filiação” desse tipo de prática, dado que como nos adverte Laura de Mello e Souza, o uso da sucção e do sopro como mecanismo de cura era comum tanto a sociedades européias pré-industriais como aos nativos e ainda a diversas partes da África. João Cabú também fazia *brotar muitas coisas que parecia por arte sobrenatural*, curando as pessoas que requeriam seus serviços por meio de *ervas e raízes*. Um de seus nada menos que cinco denunciadores seria enfático ao definir os mecanismos de cura por ele praticados, *que parecem mágicos e diabólicos e parecem muito mal*.⁴¹

Protegidos e legitimados pelo manto da Igreja os “curandeiros oficiais” da Colônia também iriam deflagrar críticas e investidas contra as pessoas que ao realizarem tratamentos sem licença acabariam abrindo-lhes concorrência. Rosa ao escrever um tratado médico publicado em 1694 faria questão absoluta de advertir:

...E fez este tratadinho para evitar aos pseudo-médicos o não pegarem de sua bisonharia [sic], para que com os seus aéreos ditames não sejam causa de algumas mortes; mostrando-lhes este breve volume os mais largos coselhos, e apropriados remédios tirado não dos empíricos, mas dos metódicos e racionais⁴²

Marcando diretamente as diferenças, responsabilizando a “bisonharia” e as mortes encetadas por pessoas mal preparadas e não habilitadas esses cirurgiões oficiais tentaram garantir seu espaço de atuação. Contudo, essas críticas e rechaços não ficariam apenas na seara do discurso, nas Minas dos setecentos encontramos casos em que essas disputas foram mais cabais. Uma das denúncias que recaíram sobre o nosso conhecido escravo João – assassino de vários escravos de diferentes senhores – foi implementada por Antônio Jozé de Almeida, que *vive de sua arte cirúrgica*, e sendo chamado para curar *um negro escravo de Maria que na enfermidade conheceu ser extranatural*, acabou denunciando o possível agente do mal que foi incapaz de curar⁴³, deixando entrever nesta denúncia litígios envolvendo saberes, legitimidade de ofício e mesmo disputa de mercado.

Há de se destacar que a visão do cirurgião Antônio José era corrente, tanto no mundo letrado quanto entre os “desclassificados” do Antigo Regime, no sentido de associar uma doença não curada ou desconhecida ao mundo sobrenatural, passível de entendimento por conta da falta de conhecimento de determinados males, a exemplo de doenças cardíacas, acabava-se tecendo esse tipo de explicação (SOUZA, 1995 p. 167; RIBEIRO, 1997 p.44) . Tal aproximação de saberes e justificativas ficaria bastante nítida numa sentença de livramento proferida pelo Juízo Eclesiástico em favor do preto forro Domingos da Silva, que se encontrava preso na cadeia de Vila Rica por seus feitos. Domingos curava várias enfermidades que afirmava serem feitiços a base de ervas, purgas e banhos conforme algumas das testemunhas tinham sublinhado. A sentença favorável explicava que o *Reo a alguns dos enfermos que curava dizia ser feitiços o que poderia ter sido pois cirurgiões e médicos algumas vezes costumavam dizer quando as moléstias se mostram rebeldes a todos os remédios nativos da medicina*⁴⁴. Talvez esta ligação orgânica entre determinadas doenças e feitiços também tenha lhe ensinado seu antigo dono, que era cirurgião, e aproveitando-se desses ensinamentos provavelmente o negro deve ter conseguido comprar sua alforria. Suas práticas, nesta perspectiva, deveriam ser em tudo similares às exercidas pelo seu senhor com duas diferenças mais formais que marcariam o fosso existente entre o “feiticeiro” Domingos e o seu ex-dono, qualificado pomposamente como *cirurgião*: a posse da licença e a cor.

O coartado Francisco, que provavelmente fazia de suas bençãos e curas o veículo de garantia da liberdade, foi igualmente denunciado pelo cirurgião Luiz Ferreira de Castro, deixando este transparecer certo sarcasmo e descrédito em sua delação quando afirma que pessoas eram convidadas *para as ditas bençãos [sic] e curas acreditando que com elas podiam os enfermos haver saúde*⁴⁵. Não obstante serem os negros e seus descendentes os grandes manipuladores do sobrenatural das Gerais ao longo do “século do ouro”, fosse para as práticas de malefícios fosse para as curas e benzeduras, alguns brancos também caíram nas malhas do poder episcopal, e aqui novamente um cirurgião encarregar-se-ia de efetuar a denúncia, desta vez contra um indivíduo que tinha como sobrenome Prestelo [?], responsável por *curar os malefícios ajudados por estes remédios [raízes] e orações como são padres nossos credos e outras orações de que usa na Igreja*⁴⁶.

Como podemos perceber, há uma fronteira bastante nebulosa para distinguir tratamentos ilegais, oficiais e mesmo ações de feitiçaria malévola no universo mineiro do século XVIII, vista sob o signo de uma profunda interpenetração entre ambas. Estando essas práticas e saberes bastante imbricados eram utilizados indistintamente por pacientes desesperados a procura de cura RIBEIRO, 1997. p. 82 e 90), fazendo com que nas denúncias contra feitiçeiros(os) e curandeiros(os) esses recursos aparecessem lado a lado de acordo com as variações de sua eficácia. Numa das denúncias contra nosso já conhecido José Soares Cabú, esta feita por um de seus próprios clientes, ficaria patente esse trânsito na escolha de tratamentos, dado que o passa a ser o agente da cura de um *moleque* graças ao fato de que *os remédios que lhe tinham aplicado lhe não fazia efeito*⁴⁷. Não obstante o contexto por nós estudado ampliar bastante o significado deste termo, ele pode aqui ter sido utilizado como recurso para marcar a diferença do tipo de cura aplicada antes no não-nomeado moleque. O negro Antônio Luiz Ladoro (?) em função de uma atrapalhada e malograda tentativa de cura de uma escrava, que deixaria o dono da casa completamente aterrorizado, acabou tendo que desistir do negócio, abrindo brecha para a poderosa “concorrente” atuar, conhecendo a tal escrava a cura *graças aos exorcismos da Igreja*⁴⁸.

Esse universo imbricado gerava um misto de repulsa, necessidade e reconhecimento em relação ao recurso dos serviços de negros curadores. Numa colônia com poucos e caros cirurgiões licenciados e com remédios provenientes da Europa que quase nunca resistiam ao tempo e ao calor dos trópicos, recorrer a essas pessoas era algo quase irresistível, o que garantia aos negros a possibilidade de angariar para si pecúlios e certo respeito dentro das comunidades onde atuavam. Várias pistas nos são deixadas acerca da frequência com que os senhores brancos vergavam-se aos tratamentos médicos dos negros. Num termo de culpa datado de 1722, o capitão-mor Manoel de Oliveira da Sylva, proveniente do Porto, foi admoestado por *consultar um negro curador em forma de feitiçeiro, para lhe curar um escravo enfermo*⁴⁹.

Chamavam-se curandeiros negros para recobrar a saúde da escravaria fundamentalmente, o que não eliminava a possibilidade dos senhores brancos recorrerem a essas pessoas também. Nesta perspectiva, a forma de construção de determinadas denúncias matizavam a notoriedade desses africanos e descendentes para o corpo social da região em que atuavam. Ao denunciar nosso conhecido escravo Garcia, o português Domingos Dias da Costa faria questão de sublinhar que *muita gente o procura para curar feitiços o negro*, e mais adiante, revela como tomou conhecimento dessas práticas, mostrando um grau de aproximação que poucas vezes era desnudado durante uma denúncia: *o que sabe ele testemunha por ter visto algumas curas*⁵⁰. Ventura, escravo de André Gomes, era igualmente bastante solicitado, dado que em sua denúncia também aparece a publicidade de *ser chamado por várias pessoas*⁵¹.

Verdade irrefutável é que a maioria desses negros usava seus conhecimentos herbolários e o recurso ao sobrenatural como forma de buscar afirmação social, algumas oitavas de ouro e bens como roupas, tecidos, entre outros. Tornando-se ainda mais conhecida graças aos estudos de Laura

de Mello e Souza e Luis Mott, a forra Angola Luzia Pinta seria um bom exemplo desta realidade. Calundzeira “pública e notória” em Sabará, possuidora de uma quantidade em nada desprezível de três escravos quando foi presa e remetida para a inquisição lisboeta, sem contar com uma grande quantidade de roupas e paramentos que conferiam maior impacto visual e luxo aos rituais que ela presidia (SOUZA, 1995 pp. 352-357; MOTT, 1996 p. 75-76), bens conseguidos em função das oitavas de ouro que Luzia cobrava de seus pacientes, segundo vários de seus acusadores. O nosso conhecido Francisco ao que tudo indica também usava sua arte mágica para garantir melhores condições de vida, deste expediente possivelmente sairia o contrato de coartação com seu senhor para garantir para si o que presumimos ser o anseio de todo cativo.

Dois casos nos chamaram especial atenção acerca dessa estratégia encetada por diversos negros, fossem escravos, coartados ou forros. O primeiro deles foi o do negro mina Pai Ignácio, morador na freguesia de Antônio Dias. Sua condição jurídica ficaria meio obscura, uma vez que era mencionado tanto como cativo quanto como preto forro. Primeiramente infamado de feiticeiro, o que como vimos acontecia com vários outros negros, e depois sendo reveladas suas práticas de cura, pelas quais de acordo com um de seus sete denunciante *se faz respeitar de negros e brancos*, o negro mina construía sua fama, mesmo que esse “respeito” estivesse ancorado no medo. Valia-se, para tanto, dos conhecimentos que havia aprendido *na sua terra*, e cobrava para o exercício das curas por ele efetuadas – certa vez ganhara de um cliente nada menos que dezesseis oitavas do cobiçado ouro! Um dado interessante nessas denúncias é que sem exceção todos os indivíduos que compareceram à mesa nessa devassa para lembrar dos feitos de Pai Ignácio faziam absoluta questão de sublinhar o fato deste andar com seu cavalo para todos os cantos com o propósito de atender seus pacientes, o que denotava prosperidade nos negócios e causava espécie aos olhos dos brancos provenientes da Europa⁵².

O negro monjolo Mateus também era possuidor de substancial notoriedade, responsável por curas e adivinhações tendo como recurso a utilização de búzios, era tido *como público curador e adivinhador que é chamado para várias partes para fazer as tais curas e adivinhar se há feitiços e outras coisas similares*. O mais interessante que para o deslocamento e mobilidade necessárias no atendimento de seus clientes, Mateus contava com o total apoio de seu senhor, o alferes José da Silva Braga, uma vez que *o senhor do dito negro lhe consente vir fazer as tais curas pois lhe paga jornal do tempo em que por lá anda*⁵³. Desnudando um acordo que provavelmente beneficiava tanto o senhor como a si próprio, Mateus transitava com desenvoltura praticando suas curas e buscando a partir da “leitura” de seus búzios descobrir os achaques de seus clientes. Com isso nos dá mostras de como as relações sociais permeadas pelo magismo eram multifacetadas, envolvendo sentimentos bastante diferentes por parte de agentes nela imiscuídos.

Considerações finais:

Percebemos com isso que as práticas mágicas e a feitiçaria encetada por africanos e descendente, e destes principalmente os cativos, não eram exclusivamente uma maneira corrosiva a implodir o edifício escravista ou a colocá-lo de ponta-cabeça. Vistas no mais das vezes unilateralmente como mecanismos de resistência ferrenhos, tais práticas seriam igualmente usadas por essas pessoas para se moldarem ao cativeiro e para conseguir dentro desta estrutura social adversa meios para garantir a liberdade, comprar escravos, ganhar notoriedade e respeito entre seus iguais e mesmo entre os brancos – como acontecia com Pai Ignácio –, buscando com isso a construção de uma vida menos dura, o que de fato vários acabaram por conseguir. E outros, até muito mais que isso. Ainda que no universo mental dos senhores e demais brancos que habitavam os arraiais auríferos imperasse justamente essa visão quase escatológica, unindo as práticas de malefícios e curas não oficiais – vistas pelas autoridades e muitos outros indivíduos sob o prisma da ação demoníaca – a outros perigos que habitavam uma região tão plenamente povoada de africanos e seus descendentes, perigos estes em algumas vezes não mais que imaginários, mas que eram suficientes para deflagrar a insegurança, motivar as delações e esperar que a justiça de Deus fosse feita.

Bibliografia

- ANDRADE, Osório de. *Morão, Rosa e Pimenta*. (s.l). Arquivo Público Estadual de Pernambuco, 1956.
- CALAINHO, Daniela. *Metrópole das mandingas. Religiosidade negra e Inquisição portuguesa no Antigo Regime*. Tese apresentada à Universidade Federal Fluminense, 2000.
- DEBRET, Jean B. *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1989. 3 vols. p. 53.
- FIGUEIREDO, Luciano. *O avesso da memória Cotidiano e trabalho da mulher em Minas Gerais no século XVIII*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993.
- _____. *Barrocas famílias. Vida familiar em Minas Gerais no século XVIII*. São Paulo: Hucitec, 1997.
- GROSSI, Ramon F. *O Medo na Capitania do ouro. Relações de poder e imaginário sobrenatural – século XVIII*. Dissertação apresentada à UFMG, 1999
- LOVEJOY, Paul. *A escravidão na África. Uma história de suas transformações*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- MOTT, Luiz. *Escravidão, homossexualidade e demonologia*. São Paulo: Ícone, 1988.

_____. *O Calundu-angola de Luzia Pinta (Sabará – 1739)*. Revista do IAC V.2 N. 1 e 2.

Paiva, Eduardo F. *Escravidão e universo cultural na Colônia. Minas Gerais, 1716-1789*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

PAIVA, Pedro. *Bruxaria e superstição num país sem “caça às bruxas”*. Lisboa: Notícias, 2002.

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

RIBEIRO, Márcia M. *A ciência dos trópicos. A arte médica no Brasil do século XVIII*. São Paulo: HUCITEC, 1997.

SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Cia das Letras, 1995.

_____. As devassas eclesiásticas da Arquidiocese de Mariana. In: *Anais do Museu Paulista*, SP (33):66, 1995.

_____. *Desclassificados do ouro. A pobreza mineira no século XVIII*. Rio de Janeiro: Graal, 1990. p. 185.

VIDE, D. Sebastião da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia (1707)* São Paulo: tipografia 2 de dezembro, 1853.

VILHENA, Luís dos Santos. *A Bahia do século XVIII*. Salvador: Itapuã, 1969.

Notas

1 – Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana – Minas Gerais (doravante, AEAM) – devassas 1767-1777. fls. 67-69.

2 - Regimento de 1774. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro: Junho/Setembro, 1996. pp. 950-951.

3 - Daniela Calainho também detecta, apesar do ímpeto inicial, um considerável refluxo no número de processos contra feitiçeiros pela inquisição lusa, especialmente na década de 1760. CALAINHO, 2000. p. 276.

4 - Se pensarmos, por exemplo, no último livro produzido pelas devassas existem somente quatro casos envolvendo curas, em todos eles ausentes a menção à feitiçaria e destacada a ausência da licença para o exercício de tais práticas. AEAM. Devassas 1776-1788. fls. 7;10v;11v;13v. A despeito desse fato, não podemos nos valer de um pensamento unilateral, dado que mesmo com a diminuição cabal da perseguição à feitiçaria estas crenças continuaram por um tempo significativo a ecoar. Como um breve exemplo disso poderíamos lembrar da forma com que o “viajante” J. Debret classificou as crenças religiosas perpetradas por africanos no Brasil, valendo-se de forma direta do aporte demonológico em suas impressões: *em resumo, no Brasil vemos reproduzir-se, sob todas as formas a fraqueza supersticiosa, filha do demônio e da esperança (...) e ninguém mais se espantaria de encontrar ainda no espírito de grande número de habitantes puerilidades transmitidas pela tradição até os nossos dias*. DEBRET, 1989. p. 53.

5 - AEAM. Devassas 1759. fls. 12-12v. Repare-se que apesar de certa criticidade o referido denunciante não deixaria de comparecer à mesa para fazer sua hesitante denúncia.

6 –PAIVA, 2002 p. 86. Embora o autor venha a advertir mais adiante: “Mais uma vez se chama a atenção para a flexibilidade necessária a entender estas questões e para o fato de o mundo douto, mesmo entre o corpo dos inquisidores não ter crenças

monolíticas. *Nos princípios de 1750*, numa conjuntura algo particular relacionada com um “pânico” demoníaco num convento de Lisboa, a Inquisição ainda perseguiu e condenou com penas duras algumas mulheres acusadas de terem praticado malefícios, nomeadamente a morte de pessoas. *Cronologicamente, estes são os últimos casos que se conhecem. Grifo nosso*. Cumpre disser que em seu citado estudo Paiva também sublinha a hegemonia de casos de cura consideradas demoníacas como numericamente superior quando comparados às práticas de maléficos no que tange à perseguição inquisitorial. Essa preponderância dos casos de curas foi igualmente observada por Daniela Calainho em seu estudos sobre o magismo e a feitiçaria encetados por africanos e descendentes em Portugal. CALAINHO, 2000 p. 68.

7 - AEAM. Devassas 1767-1777. fls. 32-32v.

8 - AEAM. Devassas 1756-1757 fl. 120.

9 - ANTT – Inquisição de Lisboa processo nº 11.163. fl. 5

10 - *Ibidem* fl. 1v. Laura de Mello e Souza também da conta deste caso, com várias descrições de trechos do processo e algumas conclusões que também vamos trilhar, embora, como dito, o que pode ser acrescentado na análise deste caso é a diferença de visão acerca de um mesmo delito por agentes do mesmo órgão persecutório que viviam em ambientes sociais diferentes. SOUZA, 1995. pp. 345-352.

11 - ANTT – processo nº 11.163 fl. 8v.

12 - *Ibidem* fl. 49v.

13 - *Ibidem* fl. 94-94v.

14 - *Ibidem* fl. 94v.

15 - Entre outros autores conferir FIGUEIREDO, 1993; SOUZA, 1995; GROSSI, 1999; Mott, 1988.

16 - AEAM. Devassas 1750-1753 fl. 80.

17 - Somando-se aqui os crioulos, escravos com sua procedência africana definida, indivíduos nomeados de “pretos forros” e os laconicamente definidos como escravos, por motivos que mais adiante explicitaremos.

18 - Propositamente consideramos o somatório principalmente de mulatos e pardos em função da indefinição subjacente a esses termos, aparecendo em denúncias contra a mesma pessoa os dois termos na fala de denunciante distintos, como aconteceu com Paulo Gil, primeiramente referido como pardo e logo em seguida como mulato. cf. AEAM. Devassas 1756-1757 fls. 49v e 52v. Um outro exemplo desta indefinição entre os termos “pardo” e “mulato” pode ser atestado nas denúncias contra a já citada feitiçeira Timotea, conferir Devassas 1767-1777 fls. 67 e 69. Grossi em seu citado estudo chegou a resultados bastante semelhantes aos que estamos aqui apresentando no que tange à cor e condição social dessas pessoas. GROSSI, 1999 pp. 133-134.

19 - AEAM. Devassas 1750-1753 fls. 97-97v.

20 - AEAM. Devassas 1756-1757 fls. 184-184v. *grifo nosso*.

21 - AEAM. Devassas 1767-1777. fl. 77v.

22 - AEAM. Devassas 1767-1777 fl. 31. SOUZA, 1990 p. 185

23 - AEAM. Devassas 1767-1777 fl. 34.

24 - AEAM. Devassas 1767-1777 fl. 33v.

25 - AEAM. Devassas 1750-1753. fl. 80v.

26 - AEAM. Devassas 1745-1750 fl. 2v.

27 - Os brancos aparecem em âmbito geral apenas como curadores, ainda que reprimidos pela falta da licença estes não costumavam carregar esse estigma negativo de serem feitiçeiros, a guisa de exemplo poderíamos mencionar o Termo de Culpa de Pedro Ramos, homem branco, *por curar com palavras*. AEAM. Devassas 1752-1760. fl. 38.

28 - AEAM. Devassas 1756-1757. fl. 197.

29 - AEAM. Devassas 1726-1743. fl. 23v.

30 - AEAM. Devassas 1767-1777. fl. 34.

31 - AEAM. Juízo Eclesiástico 1762-1784 fls. 31-31v.

32 - AEAM. Devassas 1756-1757. fl. 97.

33 - AEAM. Devassas 1762-1769 fls. 114v-115. FIGUEIREDO, 1993 p. 180).

34 - AEAM. Devassas 1759. fls. 9-10.

35 - AEAM. Devassas 1767-1777. fl. 21.

36 - AEAM. Devassas 1750-1753 fl. 40v.

37 - AEAM. Devassas 1756-1757. fl. 122v.

38 – VIDE, 1853 p. 314.

39 – AEAM. Devassas 1733 fls. 2-7. apud: FIGUEIREDO, 1997 p. 180.

40 - AEAM. Devassas de 1721-1735. fl. 47. Laura de Mello e Souza também da conta deste caso, 1995. p. 169-170.

41 - AEAM. Devassas 1759. fls. 9v-11v. Para um outro exemplo de demonização dos rituais de cura, conferir Devassas 1762-1769 fl. 62.

42 – ANDRADE, 1956. p. 256.

43 - AEAM. Devassas 1750-1759. fl. 97v.

44 - AEAM. Juízo Eclesiástico 1748-1765 fls. 78v-79.

45 - AEAM. Devassas 1767-1777 fl. 6.

46 - AEAM. Devassas 1767-1777. fl. 47.

47 - AEAM. Devassas 1756-1757 fl. 196.

48 - AEAM. Devassas 1762-1769 fls. 113v-114.

49 - AEAM. Devassas 1722-1723. fl. 79.

50 - AEAM. Devassas 1743. fl. 9.

51 - AEAM. Devassas 1726-1743 fl. 23v.

52 - AEAM. Devassas 1762-1769. fls. 99v; 100v e 116.

53 - AEAM. Devassas 1753. fl. 80.