

Os malefícios dos escravos e o Santo Ofício da Inquisição, Portugal - Brasil (séculos XVII e XVIII)

The harm of slaves and the Holy Office of the Inquisition, Portugal - Brazil (17th and 18th centuries)

Monique Marques Nogueira Lima

Doutoranda em História e Cultura Social no Programa de Pós-Graduação da UNESP. Bolsista FAPESP (Processo número 2017/04244-2). Pesquisadora vinculada ao grupo “Escritos sobre os novos mundos: uma história da construção de valores morais em língua portuguesa”, FAPESP. Email: moniquemarqueslima@outlook.com

Resumo: Este trabalho procura descortinar um dos aspectos em torno da relação senhor-escravo: o uso da arte mágica. Procurando analisar casos de escravos africanos, e descendentes, acusados de perpetrarem malefícios aos seus donos, em Portugal e na colônia portuguesa da América, durante os séculos XVII e XVIII, o objetivo é desdobrar alguns detalhes dos processos-crime instaurados e enxergar a ação do Santo Ofício sobre os cativos. Para isso, primeiro, aponta-se algumas considerações sobre o malefício na obra de *doutos* em Portugal da Época Moderna; depois, adentra-se especialmente na análise dos processos e de algumas menções dos Cadernos do Promotor, fontes alocadas no *Arquivo Nacional da Torre do Tombo*. Procura-se, por fim, apontar como os escravos usaram de diferentes artifícios entendidos como mágicos na lida diária imposta pela vivência da escravidão, e, ainda, como os senhores e inquisidores responderam às tais ações.

Palavras-chave: Inquisição, escravidão, senhores e escravos, malefícios, feitiçaria.

Abstract: This work seeks to reveal one aspect of the master-slave relationship: the use of magical art. Seeking to analyze cases of slaves accused of perpetrating harm to their owners, in Portugal and in the Portuguese colony of America, during the 17th and 18th centuries. The goal is to demonstrate some details of the criminal proceedings established and to see the action of the Holy Office on the captives. For this, first, the goal is to do some considerations about the harm in the work of intellectuals in Portugal of the modern era; then, it goes into the analysis of the trials and some mentions in the *Cadernos do Promotor*. Finally, the goal is to look for how the slaves used different materials perceived as magic in daily life, based on the experience of slavery, and also how the masters and inquisitors responded to these actions.

Key-words: Inquisition, slavery, masters and slaves, harm, witchcraft.

Introdução

A postura processual inquisitorial, por muito tempo baseada na ideia de que por trás de qualquer ação mágica existia em potencial um contato com uma força sobrenatural e maligna, tinha por diretriz a função de inspecionar a consciência dos réus em busca do principal e real manipulador dos feitiços: o Demônio. Se, para os africanos, bem como, de forma mais ampla, para os acusados de práticas mágicas, a visão encantada do mundo se destacava em meio ao caos e embaraços do cotidiano, como doenças, litígios amorosos e conflitos, para os inquisidores, defensores por excelência da ortodoxia católica, nada poderia justificar determinados fatos sobrenaturais, exceto as manifestações demoníacas e, portanto, algum tipo de pacto estabelecido com o Diabo (PEREIRA, 2011). Com o interesse voltado sobre o comezinho do cativo, portanto, especialmente aos momentos de contato entre proprietários e propriedades, procurar-se-á apontar como os *malefícios* formaram um elemento recorrente no coração dessa relação complexa e, dessa maneira, pretende-se investigar como a Inquisição foi acionada e solicitada para repreender e remediar.

A ligação buscada entre a existência terrena e o plano transcendental, que era tomada de forma cautelosa pela Igreja e seus teólogos, no universo africano, fazia parte da lógica central da cosmologia religiosa. Em outras palavras, conforme o historiador americano John Thornton, “os africanos estavam em contato quase constante com o outro mundo” (THORNTON, 2004: 331). Sem configurar uma realidade desconhecida e incomum entre a população europeia, o recurso ao inexplicável e não natural já formava no horizonte de crenças dos cristãos-velhos em Portugal uma alternativa possível de enfrentamento das realidades adversas ou de usos mais banais. O choque, decorrente desses modos de ser e viver, a partir da intromissão inquisitorial com vistas ao controle das consciências (PROSPERI, 2013), é a narrativa que o leitor encontrará nas linhas seguintes. Antes, contudo, apresenta-se brevemente o entendimento sobre o *malefício* entre alguns doutos portugueses da Época Moderna, que baseou, por conseguinte, a ação do Tribunal da Fé.

A definição de malefício e os doutos: algumas considerações

Frei Manoel de Lacerda (1574-1634),¹ doutor na Universidade de Coimbra e deputado da Inquisição, escreveu, em seu *Memorial e antídoto contra os pós veneno-*

¹ Frei Manoel de Lacerda nasceu em Lisboa, era filho de pais ilustres e religioso da ordem agostiniana. Em 1595, recolheu-se ao Claustro dos Eremitas de Santo Agostinho do Convento de Lisboa e, em 1611, recebeu a borla doutoral na Universidade de Coimbra. Dedicou-se, então, a ministrar cadeiras na Universidade e produziu várias obras, como a mencionada no texto e a *Tractatus de Santissima Eucharistia* (MACHADO, 1752).

sos que o demônio inventou e por seus confederados espalhou em ódio da cristandade (1631), as seguintes advertências demonológicas:

[...] Os feiticeiros tem com o Demônio as armas que lhes dá para obrarem mal, e seguirem seu perverso instituto, são uns pós que alguns tem para si serem cinzas daquele bode em que o Demônio se transformou, e em cuja figura naquele ajuntamento, o haviam adorado, o qual subitamente ali se consume em fogo [...] (LACERDA, 1631: 31).

Completava, no capítulo VI da obra:

No que toca aos venenos que aplica com que mata, e faz outros muitos males, corre outra muito diferente razão; porque posto que o Demônio por ser espírito possa entrar em qualquer corpo por toda a parte que quiser, pois lhe não resiste corpo algum, e aí causar qualquer dor, como muitas vezes faz, e se vê em obsessos, aos quais ligeira, e sutilmente mete ferros, pedras, pedaços de vidros, e outras coisas semelhantes com que lhe causa gravíssimas dores, e enfermidades, e muitas vezes a morte, e ainda por si mesmos sem estes instrumentos pode causar os mesmos efeitos comprimindo, ou dilatando as partes do corpo fora do estado natural, contudo quanto ele obra com ministério exterior de pós, ou de outra coisa semelhante venenosa, não há dúvida senão que por mais coisa que misture com que queira disfarçar o ser a enfermidade [...] (LACERDA, 1631: 43V e 44).

Sua última obra de vida contribuía para deixar clara a sagacidade do Diabo e o perigo dos que pactuavam com ele, alertando, por conseguinte, sobre os tantos pós e venenos usados pelos feiticeiros – representantes deste entre os homens – no cometimento das enfermidades. Em consonância com o pensamento de alguns demonólogos da época², o religioso circunscrevia os poderes de tal figura maligna às funções dos elementos da natureza, dizendo, em outro momento de seu escrito, que, para efeito dos malefícios, “ele (o Diabo) usa de sua natural ciência, e aplicando umas causas naturais a outras produzam efeitos admiráveis com divina permissão para nosso castigo, e exemplo” (LACERDA, 1631: 32). Em 1734, foi a vez do médico e jurista Bernardo Pereira³ (1681-1759) trazer ao mundo as suas considerações

2 De acordo com José Pedro Paiva, frei Manoel de Lacerda e o padre Manoel Vale de Moura foram os principais letrados portugueses que se dedicaram em escrever, de forma estrita, sobre o tema da bruxaria em Portugal. Apesar de estar presente em outros textos de outros doutos, incluindo muitos médicos, a literatura demonológica específica portuguesa se restringe a esses dois autores. Mas, no âmbito da Europa, muitas foram as obras dedicadas ao tema que estiveram nas referências desses dois letrados e foram importantes para os tribunais portugueses. É importante considerar que ambos foram teólogos e deputados da Inquisição (PAIVA, 2002: p. 26).

3 Nasceu na cidade de Miranda, na Província de Transtagana, em 1681. Teve por pai o médico Doutor Manoel Lopes Pereira. Formou-se na Universidade de Coimbra na arte de medicina e, depois, em Direito. Atuou como médico na cidade de Sardoal e escreveu algumas obras sobre o tema médico (MACHADO, 1741).

sobre os achaques causados pelo Demônio, que poderia agir só, mas sobretudo com o auxílio dos seus pactuantes. Em um tratado por ele tido como *médico-teológico, mágico, jurídico, moral e político*, o autor descreve as tantas moléstias que resultavam de feitiços, assim como propõe as possíveis curas. Para ele, “havia qualidades maléficas e demoníacas, vulgarmente feitiços, com que se causavam pelo Demônio muitas enfermidades” (PEREIRA, 1734: 2). E finalizava:

Não há enfermidade, a que seja tributaria a natureza humana, que os feitiços não possam produzir com a virtude diabólica, que em si tem; suposto que as que mais frequente se experimentam são impotências, esterilidades, febres erráticas, manias, epilepsias, dores vagas e nefríticas, convulsões, *parlezias*, estupores, tremores, hidropisias, sendo os sintomas tão graves, como do mais fino veneno, assim no corpo produzido, como exteriormente propinado, *o que se costumam originar de malefício* (PEREIRA, 1734: 5. Grifo meu).

Corria entre os doutos residentes no reino e na colônia a ideia geral de que determinadas enfermidades, mais do que outras, poderiam ter como causa uma ação maléfica. De outra forma, a nível popular, tal como veremos mais adiante, essa crença também estava cimentada. Muitas foram as reclamações ou os veredictos: “doenças de feitiços”; “morto com feitiços”; “fazer malefício”; “desenganados dos médicos e cirurgiões”. Mas o que isso significava? Acreditava-se na possibilidade de imputação de um mal físico através de feitiços, e isso costumeiramente se chamava malefício. O erudito e linguista Pe. Rafael Bluteau (1638-1734), de acordo com o sentido pedagógico e prático de sua maior obra – *Vocabulário Portuguez e Latino* –, dava a esse termo o sentido de “feito ruim”, “ação má” e, ao mesmo tempo, “feitiçaria”. O maleficiado, por sua vez, era aquele “ligado por feitiçaria”, enquanto o maléfico “fazia malefícios”. O verbete *Malefício*, pois, significava, à época dos homens Setecentistas, não apenas uma coisa, mas as duas: fazer mal por meio de feitiço (BLUTEAU, 1716: 266). O malefício se distinguia de outras práticas mágicas pelo seu fim prejudicial. Em última instância, acreditava-se que esse “feito ruim” só poderia ser obtido com a ajuda do Diabo, conhecedor exímio dos corpos e dos elementos ocultos da natureza, e, ao mesmo tempo, com a autorização divina, requisito de todas as práticas que produziam efeitos extraordinários.⁴

⁴ Até pelo menos o século XIII, o Diabo e os demônios não representavam propriamente um problema ao homem medieval. Teólogos e juristas concordavam que os anjos caídos não tinham poderes sobre a natureza e nem podiam estabelecer acordos com os homens na terra, embora ainda tivessem o poder de lhes inspirar medo e iludir. Para Alain Bureau, a alteração dessa lógica e a possibilidade de perseguição dessas práticas, que foi mais tarde na Europa avultada com o fenômeno da “caça às bruxas”, seguiram-se a um redimensionamento do pensamento de teólogos sob a égide do Papa João XXII (1316-1334). O que o autor chama de “virada demoníaca”, instituída entre 1280 e 1330, significa a crença paulatina da presença efetiva do Demônio entre os homens, sujeitando-os e pactuando com

Cria-se, assim, na possibilidade de se perpetrar um malefício através da manipulação de elementos naturais e composições diferentes: por meio de palavras, ervas e comidas, mas também por meio de pós peçonhentos de variados tipos, além de unguentos, ossos, unhas, cabelos e bonecos. Tudo isso devido ao conhecimento do *anjo mal*, verdadeiro perito da natureza. Outro médico, o padre Brás Luís de Abreu (1692 - ?), que era igualmente familiar da Inquisição, também com o intuito de alertar sobre o perigo dos males imputados pelo Diabo, atenta-se ao papel dos bruxos e feiticeiros, de quem as almas pactuadas com este mal, “logo tratam de ser medicas da Universidade do Inferno, cujo ofício é somente matar e destruir por todos os caminhos o gênero humano” (ABREU, 1726: 623). A partir de tal convicção, o doutor aponta em seu tratado de nome *Portugal Medico* (1726) a capacidade do feiticeiro em “[...] furtar para os seus malefícios e crueldades os olhos, dentes, cabelos, unhas, ossos, caveiras e carne podre dos corpos mortos, como também os laços e túnicas dos enforcados” (ABREU, 1726: 628), além de utilizarem pós de ervas e unguentos, que “[...] lançam pelos caminhos, pelas casas e pelos vestidos, untando as paredes, as escadas, as entradas das portas, e ainda os leitos daquelas pessoas a quem desejam empecer” (ABREU, 1726: 629).

É esse cenário maléfico que ambienta as possíveis inimizades e desafetos entre homens de uma época predominantemente não apenas religiosa, mas outrossim mágica. Dentre os espíritos mais devotos, ao mesmo tempo em que se acreditava nos poderes da Igreja, também se usava de pequenas “superstições”, bem como não se negava os poderes de feiticeiros compactuados com o Diabo, tanto para a cura quanto para o dano. Ao lado do medo acerca dos malefícios, perfazia-se um ambiente constante de desconfiança (DELUMEAU, 2009: 83), pois, em potencial, sob a suspeição dos olhares mais próximos, qualquer um poderia ser feiticeiro e autor dos malefícios, sendo a pior suspeita dirigida aos inimigos, e qualquer um poderia ser alvo de feitiços vingadores, em especial aqueles negligentes com os cuidados

eles. Ao seu ver, é a partir dessa literatura incipiente que as teorias foram colocadas para se pensar a bruxaria como heresia e, portanto, persegui-la. Em suas palavras, é possível resumir: “A mística visionária e inspirada, que marca o fim do século XIII, se instala nos confins da possessão. O corpo e a alma dos indivíduos se tornam receptáculos mais amplamente abertos à influência sobrenatural. O poder individual do ser humano torna-o forte por sua fragilidade; sua autonomia o submete à sujeição satânica. Era um novo cristianismo que preparava a vinda de Satã” (BOUREAU, 2016: 20). Semelhantemente, o também historiador francês Jean-Claude Schmitt vê o ano de 1350, mais à frente, como uma data importante na história da bruxaria, momento em que a possibilidade do pacto é comprovada e cujo pensamento de São Tomás de Aquino (tomismo), baseado em Santo Agostinho, conduziu a um movimento repressivo de tais práticas (SCHMITT, 1997). Embora em Portugal moderno não tenha ocorrido o mesmo fenômeno de perseguição às bruxas, como em outras partes da Europa, de acordo com José Pedro Paiva, essas inovações teológicas conduziram a 3 ideias básicas que estiveram na base da demonologia portuguesa da época: o pacto diabólico; o poder efetivo do Diabo para produzir efeitos admiráveis e a necessidade de permissão de Deus para que tudo ocorresse (PAIVA, 2002: 53).

da alma. Mesmo o mais fiel dos homens, em qualquer momento da vida e sob a permissão divina, podia sofrer com as injúrias do Diabo, tal como Jó, que, para provar sua fidelidade, sofreu as piores provações. Assim se apresenta na escritura: “[...] E Satã foi embora. E feriu Jó com chagas malignas, da planta do pé até o alto da cabeça” (Bíblia do Peregrino, 2017: 908). No âmbito do cativo de homens, todos esses sentimentos também se espreitavam. Muitas das práticas engendradas por escravos africanos, e seus descendentes, constituíam, frente aos próprios senhores e aos inquisidores, uma verdadeira arte demoníaca, sobretudo quando dirigidas aos primeiros.

Especialmente, a utilização de pós e venenos nos feitiços, prática reconhecida com o fim de maleficiar, esteve associada não poucas vezes ao sentimento de vingança e, por conseguinte, às intempéries típicas da escravidão. Como nos explica o historiador Robert Mandrou, o qual esmiuçou o tema da bruxaria na pena de magistrados franceses durante a Época Moderna, momento em que, na França, há uma avultada perseguição e “caça às bruxas” - fenômeno esse, é importante lembrar, não ocorrido nos mesmos moldes em Portugal -, a vingança se tornou o “motivo habitual indicado pelos teóricos para explicar a utilização desses malefícios” (MANDROU, 1979: 123). Essa associação identificada por Mandrou, que aos nossos olhos pode também se deduzir a respeito de vários casos portugueses, está presente na obra do já mencionado Frei Manoel de Lacerda, mas com um detalhe; a este padre demonólogo, é o Diabo, real autor do feitiço, que exige de seu pactuante a retaliação. Descreve o padre: “[...] e de suas cinzas juntas outras peçonhas *que* dizem fazer-se os ditos pós, que entrega (o Diabo) a seus sequazes, dizendo-lhes, *vingai-vos senão morrereis*” (LACERDA, 1631: 31). Em outro contexto, versando sobre os escravos para indicar o caminho do tratamento aos senhores, o padre João Antônio Andreoni, ou melhor, André João Antonil (1649-1716), quem o sociólogo Roger Bastide disse escrever a “Bíblia dos senhores”, alertou para o premente perigo de represália daqueles escravos castigados em excesso, e nos diz: “poderá ser que se matem a si mesmos, antes que o senhor chegue a açoita-lo ou que algum seu parente *tome à sua conta a vingança, ou com feitiço, ou com veneno*” (ANTONIL, 2011: 110). As linhas que se seguem, portanto, versam sobre esse aspecto do cativo. Vejamos.

Os malefícios dos escravos e os senhores

Inicia-se logo o tópico com a análise do processo de Florinda Maria de São José, escrava que, além de ser acusada de obrar o malefício contra a sua senhora através do uso de veneno, também usou de um outro artifício mágico: um boneco.⁵

5 Brian Levack estabelece uma distinção entre o malefício causado por feitiço e o malefício como

Essa preta, que partiu de Angola a Lisboa ainda pequena, viu-se envolvida em uma pendência de cunho inquisitorial. Ela, que pouco sabia da fé, em 1736, passou por um interrogatório minucioso com o objetivo de perscrutar sua vida para saber dos seus pais e das crenças que em sua terra havia aprendido, além das motivações do seu crime. Mostrou-se contrita, mas isso não bastou para os inquisidores. Queriam vasculhar mais: “Perguntada se sabia ela ré que era pecado e grande pecado fazer adoecer gente que estava sã? Disse que não. Perguntada se sabia ela ré que era pecado mortal causar dano grave ao próximo? Disse que não. Perguntada se sabia que era pecado matar gente? Disse que não.”⁶ As perguntas repetitivas se referiam ao teor principal da confissão. Florinda admitiu ter colocado um boneco de trapos alfinetado embaixo da cama da sua senhora e, conforme teria aprendido em outra ocasião, esse tipo de feitiço servia para atingir fisicamente qualquer pessoa e, sim, “fazer mal”. E era esse o desejado. Depois de questionada, ela teria afirmado que:

[...] tendo ela confidente uma grande raiva da dita sua senhora por dar-lhe muitas pancadas, *para se vingar dela* fez um boneco de trapos negros em que meteu uma dúzia de alfinetes e o enteou com três cordas de viola e o meteu dentro do colchão da cama da dita sua senhora, a qual logo depois disto começou a enfermar-se e achar-se mal, o que vendo ela confidente arrependida do mal que tinha feito, tirou do colchão o dito boneco e o queimou.⁷

O desejo de vingança, uma vez fomentado pelos castigos, materializou-se nesse tipo de feitiço com bonecos, já reconhecido por teólogos e médicos. Brás Luís de Abreu, o mesmo que descreveu as manipulações dos malefícios com fragmentos do corpo morto, alerta igualmente para a utilização de “[...] imagens e figuras que

“resultado de um poder global da bruxa de infligir o mal, e não da prática de algum ato específico”. Nesse último caso, um mau olhado, por exemplo. Essa diferenciação está na base do que se distinguiu em boa parte da Europa para os termos “feitiçaria”, algo ligado a uma “coisa feita”, e “bruxaria”, algo inato do bruxo (LEVACK, 1988: 7). Há de se ter em conta, no entanto, que, no mundo português, não há uma distinção clara entre estes termos, de modo que é mais amplamente usado o termo feitiçaria, ao qual, mesmo no caso dos malefícios, um amplo número de práticas foi entendido como um “feitiço para fazer mal”. Assim, optamos por entender todo tipo de malefício, seja inato ao autor mágico (como o mau olhado) ou próprio de algum tipo de manipulação, como resultado de um feitiço. José Pedro Paiva explica que “para designar os agentes de práticas maléficas acusados de provocar a doença e a morte, produzir estranhos acontecimentos, modificar comportamentos e vontades, usavam as palavras ‘feiticeiro’, ‘bruxo’ e ‘encarchador’, associando com certa frequência ‘feiticeiro e bruxo’. Diga-se, ainda, que se nota uma certa tendência para usar o termo ‘bruxo’ quando as vítimas dos mágicos são crianças. Não se detecta, no entanto, qualquer contraste nítido entre as formas de atuar do bruxo e do feiticeiro”. E completa, usa-se “feiticeiros e bruxos para os acusados de qualquer prática maléfica” (PAIVA, 1992: 28-30)

6 As citações dos documentos no texto levarão a abreviação ANTT (Arquivo Nacional da Torre do Tombo), *TSO (Tribunal do Santo Ofício)*, *IL (Inquisição de Lisboa)*. Ressalta-se também que as citações foram modernizadas pela autora. ANTT, *TSO, IL*, proc. 437, Florinda Maria de São José, f. 26.

7 ANTT, *TSO, IL*, proc. 437, Florinda Maria de São José, f. 11.

representam aquelas pessoas que se hão de maleficar [...], nas quais pregam alfinetes, agulhas ou pregos atravessando o coração, já ferindo-lhe os rins, já picando-lhe a cabeça, e as mais partes principais de cada uma das figuras” (ABREU, 1726: 630). E completa a descrição com a explicação da ação maléfica: “assim a pessoa a quem ela representa *sentia* nas mesmas partes as dores” (ABREU, 1726: 630). Semelhante sofrimento sentira, assim, a senhora da escrava Florinda, D. Teresa de Jesus e Sousa, a ponto de provocar entre seus achegados um certo desespero diante de sua progressiva piora física. A sexagenária Josefa Maria de Oliveira, viúva de um Capitão que comandava os arredores, apresentou-se à Mesa inquisitorial e demonstrou sua preocupação com a sua irmã enfermada. Contava em sua denúncia o seguinte imbróglio: sem ter ciência da diabrura, a maleficiada tratou de procurar, primeiro, o médico e cirurgião, depois, o padre exorcista, já que na iminência do agravamento de seu achaque, os remédios naturais se mostraram ineficientes. Na ocasião, além dos exorcismos com palavras e orações, o padre da ordem de São Domingos também usava de uma “raiz que lhe dava de beber desfeita em água e que dizia ser contra veneno”.⁸

A utilização da erva “contra veneno” resultava da crença de que o feitiço de Florinda também agia com o fim de envenenamento. A associação entre a arte mágica para o mal e a manipulação de peçonhas é muitas vezes recorrente e, em outras vezes, sobreposta. No processo de Florinda, a denunciante Josefa Maria faz semelhante conexão. Para ela, a escrava acusada, além de obrar o malefício ao alfinetar o boneco de pano escondido, também enfeitiçava a senhora ao “colocar peçonha na sua sopa de vaca”, fato esse que teria sido admitido pela própria Florinda. Ademais, em sua declaração, a escrava teria afirmado que “os feitiços que por fora se tinham feito à dita enferma obravam já desmanchados com os exorcismos do dito Padre Dominicano, porém que não podia dar remédio ao que ela tinha por dentro”⁹, numa possível alusão às diferentes formas do malefício perpetrado. Florinda, por fim, acusada de pacto com o Demônio, foi abjurada de leve suspeita na fé e cumpriu as demais penitências espirituais, fim processual esse que destacava o seu afastamento da Santa fé Católica e a ajuda perspicaz que obteve do Diabo, notável conhecedor de todos os males, na manipulação dos malefícios contra os próprios membros da casa senhorial.

Reconhecidamente hábeis na manipulação de ervas, os negros africanos receberam, por associação, uma imagem que desde o início do tráfico aos poucos se agudizaria: a do feiticeiro. O escravo, em especial, foi visto como um potencial perigo, que pairava dentro das casas ou vinha das senzalas. Manoel Ribeiro Rocha (? –

8 ANTT, TSO, IL, proc. 437, Florinda Maria de São José, f. 7.

9 ANTT, TSO, IL, proc. 437, Florinda Maria de São José, f. 8.

1778), por exemplo, padre que, ao lado de outros, agiu na moralização dos senhores para o correto tratamento dos escravos, advertiu em certo ponto de sua maior obra – *Etíope resgatado* (1758) – acerca dos cativos que poderiam se tornar “inimigos de porta adentro” ou “domésticos inimigos”, condição essa, conforme seu principal argumento, resultante dos castigos em excesso (ROCHA, 2017: 44). A imagem de um inimigo particular também está associada à destreza escrava na manipulação de ervas e venenos, por isso, no cometimento de malefícios, práticas que poderiam ser administradas de forma oculta, sem o conhecimento dos senhores, dada a proximidade de certos cativos e as suas tarefas mais comezinhas no interior das casas.¹⁰ O já citado jesuíta Antonil dá aos escravos, de maneira mais direta, o título de “mestres insignes” nas artes dos feitiços e da peçonha, motivo pelos quais os senhores deviam sempre estar atentos.

Em outro exemplo, anterior aos citados, o cristão-novo Ambrósio Fernandes Brandão (1555 – ?), chegado ao Brasil nos anos finais do século XVI, escreveu no início do século seguinte (1618) um livro sobre as grandezas deste território, que em forma de diálogo entre dois amigos (Alviano e Brandônio), cita um relato interessante acerca da prática maléfica escrava. Com o objetivo de deixar claro os poderes medicinais das ervas que pelo espaço colonial se abundavam, Brandão narra, através da personagem Brandônio, a competência de um escravo do engenho em provocar o *empeçonhamento* e, ao mesmo tempo, agir com o antídoto, tudo pelos saberes que guardava sobre as ervas dos matos. Conta-nos a diligência que houve entre esse escravo manipulador de peçonhas e uma sua “mulatinha”, que, por conta do veneno, quase sucumbiu, não fosse o senhor ter obrigado o primeiro a agir para a sua cura. Depois de narrar com detalhes a ação do escravo envenenador e ainda a de outro, um dominador de cobras, Brandônio se depara com a seguinte pergunta de seu amigo Alviano: “[...] E quem mostrou a esses escravos o segredo dessa peçonha? E responde: “De sua terra vieram mestres dela, e nesta fazem muito mal aos moradores com lhe matarem seus escravos.” (BRANDÃO, 1930: 105).

Muitas das práticas relatadas com interesse prático por Ambrósio Brandão, para quem, na fala de Brandônio, havia “[...] neste Brasil semelhantes preservativos contra a peçonha, também muitas árvores e plantas que a dão finíssima, de que os negros da Guiné se aproveitam com matarem de ordinário muitos dos seus semelhantes com ela” (BRANDÃO, 1930: 104), foram entendidas, de forma mais geral

10 É necessário fazer, aqui, uma diferenciação entre o que se chamou “escravo doméstico”, responsável pelas tarefas no interior das casas e, por isso, mais perto dos humores (bons e ruins) dos senhores, e os escravos das minas, da pecuária, dos sertões e das *plantations*. Katia Mattoso escreve que “[...] os escravos domésticos com facilidade se tornaram indispensáveis aos senhores, a quem dedicavam os cuidados diários. [...]. Mas nem tudo era idílico na vida do escravo, sempre observado de perto pelo senhor, sempre controlado e vigiado” (MATTOSO, 2016: 138).

entre a população, na sua dimensão sobrenatural (feitiços e malefícios) e não eram dirigidas necessariamente dos escravos aos senhores, como poderia se supor. Os escravos maleficiavam os seus donos, como reação de muitos dos pequenos conflitos cotidianos, porém, sobretudo, usavam das “suas feitiçarias” para atingirem suas inimizades mais próximas, fossem eles outros escravos, libertos ou homens de diferentes estirpes, além de enfermarem os animais, como forma de prejuízo da propriedade.

Em 1772, o promotor da Inquisição registrou em seu caderno a declaração da crioula Tereza, escrava de Francisco Soares, médico no Bispado de Mariana; na ocasião, a cativa confessa o seu próprio episódio de feitiçaria e denuncia os malefícios de outros dois cativos. Prontamente, a delata e confidente contava o sucedido entre ela e outro escravo de seu senhor, de nome Francisco Cabo Verde, que “lhe dera um prato de comer, *aonde vinham feitiços*”; por desconfiar da maquinação, Tereza deu o alimento aos porcos, “que comendo do dito comer, logo um morreu, outros ficaram todos trêmulos” (ANTT, TSO, IL, Cadernos do Promotor, n. 129, f. 527). Relata também os males que sofreu devido ao malefício do escravo Luís Gonçalves: encolhimento dos pés, braços e de todos os membros do corpo. A história contada narra o fato de que esse escravo, por ela lhe ter negado o “trato ilícito”, teria lhe perpetrado, com pós, diversos feitiços. Em outro registro do promotor, esse no Bispado de Pernambuco, o escravo Ventura, feiticeiro com fama pública, foi acusado de matar “com suas feitiçarias” outros três escravos de uma tal Dona Helena de Miranda (ANTT, TSO, IL, Cadernos do Promotor, n. 69, f. 282).

De forma semelhante, uma dupla de escravos amedrontou com seus malefícios diversos membros do cativo onde viviam. Domingos, de nação Angola, e Gonçalo, de nação Mina, foram denunciados por causarem mal ao proprietário que os detinham, mas não apenas a ele; no decorrer do processo, são igualmente acusados de causarem danos aos demais escravos do mesmo senhor. Essa não parecia ser uma estratégia desconhecida. Aliás, o malefício direcionado de uma pessoa a outra também poderia se estender aos seus bens e propriedades, como os cativos. Com a ajuda de uma terceira escrava, de nome Maria, a dupla teria colocado “várias imundícies no comer e no beber do senhor”, Manoel Rodrigues de Sena, de modo que esse sentia em seu corpo dores dilacerantes. Detalhe importante é o fato de que Manoel de Sena era familiar do Santo Ofício, assistente no Bispado de Pernambuco, lugar onde todos os eventos ocorreram e, também, de onde um viajante italiano, Dionísio de Carli, contava, no ano de 1667, a entrada de 10 mil escravos para as lavouras de cana-de-açúcar, tabaco e algodão (Dionigi de Carli In.: FRANÇA, 2012: 415). Tamanha proporção, ainda que possivelmente imprecisa, dá o tom para a im-

portância dos fatos ocorridos, talvez, em um engenho. Além de membro oficial da hierarquia da Inquisição, este senhor não detinha poucos escravos.

Na sua denúncia, feita no ano de 1780, ele então alega que se passava sete anos desde o aparecimento dos primeiros sinais maléficos sobre o seu corpo, os quais seriam: dores, falta de respiração e uma magreza tão grande a ponto de não conseguir sustentar o alimento que comia. A solução encontrada foi, de novo, a de procurar os médicos e os exorcistas; as respostas foram uníssonas, respectivamente: “desenganaram de que morria, e que a sua enfermidade tinha causas sobrenaturais” e “a enfermidade era feitiços”.¹¹ Quanto aos seus escravos, a notícia também não era boa. A malignidade da dupla e os seus perigos não se restringiam à casa senhorial, mas estendiam-se também à senzala. Manoel de Sena conta a história de uma escrava sua recém-chegada, ainda boçal, que foi obrigada por Gonçalo a engolir alguns pós, e depois disso, em três dias, falecera; antes disso, no leito de morte, a moribunda foi levada às pressas à pia batismal, como forma de evitar a condenação de sua alma. Para completar a denúncia, o senhor constata o rombo no seu negócio e a perseguição que sofria: “e deste modo tem jurado matar-lhe todos os escravos, e arruiná-lo, como com efeito o vai conseguindo, pois tem feito de prejuízo ao dilatante em mais de dez mil cruzados”.¹²

Por ser apenas um sumário de culpas, sem a instauração do processo, provavelmente – ousamos supor - por que o ocorrido foi apurado nas décadas finais do século XVIII, e, portanto, no momento em que o Santo Ofício não se debruçava como outrora sobre os crimes de feitiçaria, não há os interrogatórios ou as confissões de ambos os acusados, nem mesmo o testemunho da escrava Maria, mas há o de outras pessoas envolvidas na ocorrência, precisamente, de vários homens (religiosos e de negócios) e de uma negra, a cativa Romana.¹³ Conforme a confissão dessa escrava testemunha, a história se confirmava: “[...] disse que Domingos e Gonçalo muitas vezes dera a preta Maria cozinheira [...] várias coisas para lançar na panela de comer e água do seu senhor”.¹⁴ Do contrário, se a escrava se recusasse a realizar tal tarefa, far-lhe-iam também o mesmo mal, como com efeito foram acusados por Romana de fazerem. De acordo com o seu testemunho, pouco tempo depois de desvendar as artimanhas aos senhores, a escrava coagida amanheceu com o pescoço inchado

11 ANTT, TSO, IL, proc. 3825, Domingos e Gonçalo, f. 5.

12 ANTT, TSO, IL, proc. 3825, Domingos e Gonçalo, f. 9.

13 A justiça inquisitorial aceitava os testemunhos de escravos e libertos, que eram inábeis conforme as Ordenações do Reino. De acordo com Filipa Ribeiro da Silva, era comum que os testemunhos de africanos fossem desqualificados, mas tais testemunhos podiam também ganhar força ao lado de outros que eram devidamente considerados (VASSALLO; LOURENÇO; MATEUS, 2017).

14 ANTT, TSO, IL, proc. 3825, Domingos e Gonçalo, f. 43.

e logo faleceu. Os motivos da ação conjunta obviamente não se mostraram claros, mas um aspecto ficou evidente: quando o senhor comia os sustentos da panela “se via morto, cozido e não fazia muitas recomendações”,¹⁵ resultados aparentemente satisfatórios às intenções do malefício.

A acusação de outra dupla, essa registrada nos cadernos do promotor em 1721, mostra-nos com maior detalhe os materiais utilizados no conchavo maléfico e as tantas vítimas. Temidos, Gaspar da Costa e Gonçalo de Lima foram formalmente denunciados pelo Padre Reverendo do Mosteiro do Espírito Santo, de onde eles acumulavam as culpas de várias mortes por feitiços. O denunciante conta, então, que os dois negros eram publicamente conhecidos por feiticeiros e foi Antônio Teixeira de Sousa, lavrador de cana no engenho de *Jacaroaba* (cenário da diligência), o primeiro a delatar os cativos. Conforme o seu relato, Gaspar e Gonçalo teriam matado várias pessoas, dentre elas, seu tio, sogro e outros escravos, além de enfermarem os “bois que moíam no engenho”. Com esse intuito pernicioso, utilizavam sapos, cobras e outros animais peçonhentos, para efeito de acarretarem as mordeduras dos pés e das pernas durante a noite; complementarmente, também manuseavam pós feitos em raspaduras, tudo para empecerem as vítimas com feitiços. Na conclusão da informação do padre, era certo que todos na capitania do Espírito Santo conheciam a dupla de negros maléficos, mas, ainda assim, os seus senhores, Jorge de Fraga e Cristina Nunes, “alucinando ou com os feitiços, como dizem dos mesmos escravos, ou com o receio de perderem seu valor, os defendiam e encobriam” (ANTT, TSO, IL, Cadernos do Promotor, n. 87, liv. 280, f. 46). Conclama, por fim, o remédio inquisitorial, “porque já dizem que os tais feiticeiros têm bastante discípulos, *coisa ordinária nesta gente*” (ANTT, TSO, IL, Cadernos do Promotor, n. 87, liv. 280, f. 46. Grifo meu).

Embora as superstições e feitiçarias fossem comumente praticadas por brancos e causassem preocupação em Portugal desde os tempos medievos – vide, como mencionado, as Ordenações de D. Afonso, em 1446, que legislavam sobre o assunto (Ordenações do Senhor Rey D. Afonso, 1600: 152) – às épocas Seiscentista e Setecentista achava-se em curso, entre muitos, a conexão entre a figura do feiticeiro e a do negro africano, ligação comprovada com a crença de que à esta gente especialmente a feitiçaria vinha desde a África. Em 1704, na Bahia, o comissário do Santo Ofício invocava, com um tom dramático, a ação inquisitorial para conter a “feitiçaria, malefícios e superstições”, grassadas neste território “de monte a monte” (ANTT, TSO, IL, Cadernos do Promotor, n. 76, liv. 270, f. 41). Na oportunidade, o comissário exemplifica a perversa situação mágica dos arredores com a história de

15 ANTT, TSO, IL, proc. 3825, Domingos e Gonçalo, f. 4.

uma escrava negra, Maria Catarina; parecia, a um só passo, tentar resumir o drama da feitiçaria colonial na figura dessa escrava que, para ele, sem dúvida, estava intimamente pactuada com o Diabo. A cativa, carregando sobre si já há algum tempo o prestígio ou laivo próprio dos feiticeiros, título variante entre os momentos e as necessidades, tinha o poder, conforme muitos ouviam dizer, de enfeitiçar seu senhor com uma “cadeira encantada”, boa para fazê-lo dormir por horas e horas. Para invocar outro exemplo, o historiador Bruno Feitler disserta sobre um relato deixado pelos jesuítas em missão no Recôncavo da Bahia em 1701. Conforme o documento apreciado, os inicianos acreditavam ter conseguido alcançar, naquele lugar remoto, um grande feito: vencer o Diabo manifestado nos pactos e atos de feitiçaria dos negros, que usavam dessas práticas diabólicas “por não poderem suportar o rigor com que os tratavam” (Apud FEITLER, 2019: 73). Na diligência, os religiosos apreenderam, além de cartas de tocar, tão espalhadas no Brasil colônia, pedaços de pedra de ara¹⁶, orações proibidas, um idolozinho e muitos pós e raízes.

É necessário pensar, no entanto, que essa associação cada vez mais pungente entre os habitantes do Brasil, ou seja, a ideia de que a feitiçaria, embora um fenômeno global, pudesse ser maiormente vista entre “gente dessa ordinária condição”, a ponto de no século XIX a imagem do “negro feiticeiro” já se encontrar robustecida na literatura¹⁷, e depois, transformada e substituída pelo *fetichismo*, não retirou do seu escopo todas as outras práticas de brancos.¹⁸ Isto é, ainda que os africanos fossem identificados muitas vezes como exímios feiticeiros, a feitiçaria não era algo restrito a um grupo e nem estritamente tangenciada aos negros; antes, reinóis e colonos brancos foram, em maior número, julgados e sentenciados no Tribunal do Santo Ofício português pelas suas magias heréticas, já há muito conhecidas e compartilhadas em toda a Europa. Há de se supor, então, que, dadas as proporções da importação de escravos, com seu menor fluxo total para Portugal, mesmo que maior nos anos iniciais do tráfico atlântico, principalmente no século XVI, as práticas mágicas próprias dos africanos devem ser entendidas dentro das devidas dimensões,

16 “[...] pedaço de mármore contendo orifício interno onde são depositadas relíquias de santos mártires e sobre o qual os sacerdotes consagram a hóstia e o vinho” (SOUZA, 1986: 214).

17 Ao tentar demonstrar que a escravidão fazia dos escravos seres cruéis e que por isso os mais prejudicados eram os senhores, Joaquim Manuel de Macedo introduz a imagem de Pai-Raiol, um feiticeiro negro que, por meio de suas feitiçarias, tramava os malefícios de seus donos. No livro, datado de 1869, o autor apresenta a imagem vigente na época de que “o escravo africano é o rei do feitiço” (MACEDO 2006: 59).

18 Roger Sansi historiciza os termos feitiçaria, fetichismo e “witchcraft” para demonstrar que a feitiçaria em Portugal moderno não era descrita como uma prática estritamente africana, mas como um fenômeno universal, e, de outra forma, como, no Brasil do final do século XIX, o discurso se tornou religioso, transformando-se no termo *fetichismo*, que englobava as práticas antes entendidas como feitiçaria (PARÉS; SANZI, 2011).

mais identificadas e reconhecidas como tais na colônia, ainda que não desconhecidas e perseguidas no reino, porém talvez mais diluídas nesse lugar.¹⁹

Em Lisboa, de forma especial, cidade considerada “a capital negreira do ocidente” pelo historiador Luiz Felipe Alencastro, sobejava-se os relatos de negros que por lá viviam, seja por meio das interações encontradas nos documentos inquisitoriais ou através de narrações de homens que lá estiveram (ALENCASTRO, 2000). Em 1535, o viajante e linguista Nicolau Clenardo (1495 – 1542) chega a dizer em uma correspondência que, nesta capital, “[...] os escravos e as escravas são mais que os portugueses livres de condição” e “[...] todo o serviço é feito por negros e mouros cativos” (Clenardo ao seu querido Látomo. In. CEREJEIRA, 1974: 253). Não é demasiado imaginar, assim, que, escusada a hipérbole do viajante, e pressuposto o ambiente já facilmente imiscuído pelas crenças mágicas, esses tantos escravos africanos empenhassem seus “próprios feitiços”, com ervas e outros componentes, além de compartilharem as que lá já existiam. A título de exemplo, o porte de bolsas de mandinga foi entendido, notadamente em Lisboa, como um problema difundido, em maior número, entre “negros e lacaios”.²⁰ Era no espaço chamado *mocambo*²¹, principalmente, que esses homens e mulheres habitavam, e era ali, nessa espécie de “bairro africano”, que muitos feiticeiros negros foram procurados, amiúde por brancos, para realizarem seus encantamentos, com o objetivo de perpetrarem malefícios, alcançarem curas ou buscarem amores. Aliás, o *mocambo* permitiu aos africanos vivenciarem, de forma um pouco mais liberada, certos rituais, sem que estivessem, a todo momento, sob o olhar dos senhores e dos inquisidores.

Em Lisboa, mais do que em outras partes do reino, o escravo africano foi inserido na lógica de funcionamento da cidade, exercendo funções importantes, sobretudo aquelas que eram mais necessárias ao ambiente urbano. Os escravos fizeram parte da paisagem lisboeta, estiveram empenhados nos trabalhos das ruas,

19 J. Vasconcellos escrevia no final do século XIX sobre o território português que “com a introdução de escravos negros no continente a começar no século XV, os conhecimentos dos feiticeiros deviam ter aumentado extraordinariamente. [...]. Bastam estes elementos para prova do grande número de negros existentes em Portugal, que por si e pelas diversas mestiçagens espalhariam os ritos africanos que, no seio daquelas sociedades, se deviam praticar, apesar de nada constar nos documentos” (VASCONCELLOS, 1897-1899: 2).

20 Para uma visão acurada sobre a questão, veja-se os trabalhos de Daniela B. Calainho (2008) e Vanicléia S. Santos (2008).

21 Diferentemente do *mocambo* no Brasil, o *mocambo* em Lisboa, hoje Madragoa, configurou um espaço de vivência e foi identificado como um bairro em alvarás régios, habitado principalmente por africanos forros e escravos. De acordo com Isabel Castro Henriques, “[...] esta forte presença de africanos instalados na capital, desempenhando múltiplas atividades, da pesca à marinharia e aos pesados trabalhos de manutenção do espaço urbano, impôs certamente a necessidade de criar um ‘bairro’ próprio, fora da cidade, mas na sua periferia próxima, adotando uma solução análoga àquelas já utilizadas quer para os judeus, as judiarias, quer para os mouros, as mourarias” (HENRIQUES, 2011).

no exterior das habitações, ora desempenhando funções como ferreiros, sapateiros (ofícios de seus senhores), ora cumprindo papéis no comércio, como forma de lucro empreendida por seus donos (escravos de ganho). Às mulheres, os serviços de casa, mais naturalmente desempenhados, poderiam se acrescentar os serviços externos, por exemplo, lavadeiras, “calhandeiras”, entre os demais (SAUNDERS, 1994; CALDEIRA, 2017). Mas foi no trabalho doméstico que especialmente as escravas tiveram maior possibilidade de conceberem seus malefícios. Como visto, Florinda Maria, a escrava do reino que espetava um boneco enfeitiçado para atingir sua senhora, também achou uma brecha no cotidiano do seu trabalho caseiro para colocar feitiços na sua “sopa de vaca”. Catarina Maria também encontrou momento adequado para enfeitiçar o alimento de seus donos, mas seus saberes possibilitaram muitas outras maquinações, o que tudo foi registrado em um processo detalhado.

A escrava foi denunciada por seu senhor, o Beneficiado José Machado, em 1733, após uma série de enfermidades recair sobre todos os membros da sua casa, inclusive sobre outras duas escravas. Olhos esbugalhados, insônias, vômitos, febres, alporcas, tosses exasperadas, cólicas, dores de cabeça, ouvido, olho e dente formavam o rol de doenças que figurava entre as reclamações dos denunciante. De acordo com os depoimentos, a escrava teria o poder de agravar ou aplacar os achaques conforme o seu próprio humor. Trazia seus senhores e demais membros do cativo nas mãos e não se mostrava abalada com os castigos, pelo contrário, só à custa de muitas pancadas é que Catarina teria confessado a realização dos malefícios. A propósito das pancadas, “ela não se queixava, e se queixava quando lhe deitavam água benta”.²² Para os envolvidos, não havia dúvida, essa escrava, natural de Angola, batizada no Rio de Janeiro e moradora em Lisboa, tinha um pacto com o Diabo, por isso sua pertinácia e proteção. Para Miguel da Costa Pinheiro, familiar do Santo Ofício e depoente, a resposta era simples: tudo o que sucedia eram malefícios. A cativa, segundo ficou registrado nos autos, não ousou em discordar.

Ao ser interrogada, confirmou a versão dos malefícios, do pacto com o Diabo e assumiu a autoria das moléstias. Por meio de algumas palavras para “fazer mal”, aprendidas ainda em África – “carinsca, cassundeque, carisca” -, além dos componentes peçonhentos colocados nos caldos e sopas, a escrava obrava os feitiços, mas de outra forma, quando queria, recobrava a saúde das suas vítimas, bastava dizer outra palavra – “casanficar”. Como consequência de muitos castigos, depois de levada ao Santo Ofício, admitiu as seguintes circunstâncias perante os inquisidores: “seu segundo senhor começou a castiga-la e obrigava que desfizesse o mal que tinha feito, e ela dizia as referidas palavras para que melhorassem, como assim experi-

22 ANTT, TSO, II, proc. 6286, Catarina Maria, f. 25.

mentaram”.²³ Por fim, dada a sua cooperação na Mesa inquisitorial, que significava a confissão e mostras de arrependimento, a acusada foi readmitida ao Grêmio da Santa Madre Igreja, mas não sem antes ouvir a decisão dos votos da Mesa: “[...] vá ao Auto público de fé na forma costumada com carocha e rótulo de feiticeira, nele ouça sua sentença, abjure publicamente nos cárceres do Santo Ofício e hábito penitencial [...], e depois a degredem por tempo de cinco anos para o Arcebispado de Évora”²⁴, além das mais penas e penitências que lhe estariam previstas na lei.

A par também desse cenário enfeitado, cujos escravos, em diferentes lugares, poderiam maleficiar os que estivessem por perto, os funcionários do Santo Ofício fizeram um levantamento dos “ritos gentílicos de Angola”, esses, por sua vez, identificados em outros lugares do Império. Consta no papel referente ao fundo do Conselho Geral, órgão de maior poder dentro da instituição inquisitorial, as seguintes advertências, dentre outras tantas: “várias feiticeiras a que tudo chamam *gangamzambes*, a fim de matarem ou darem vida, de trazerem o ódio ou amor e nisto *entram muitos brancos filhos da terra*” (ANTT, TSO, *Conselho Geral do Santo Ofício*, liv. 272, f. 123). Embora carente de uma análise tipológica e paleográfica mais detida, que possibilite dar respostas assertivas sobre seus remetentes e motivações²⁵, esta enumeração de 10 ritos autóctones de Angola – ao que tudo indica, produzida em 1720 ou em seus meados – pode demonstrar o interesse do Santo Ofício no registro das práticas africanas e, ao lado disso, no reconhecimento das heresias. Preocupavam-se, então, em relatar as práticas mágicas e apontar os seus significados heréticos, mas, ao mesmo tempo, referiam-se ao envolvimento de “muitos brancos”, interessados especialmente nos feitiços amatórios.

O recurso à arte mágica dos escravos esteve no horizonte de possibilidades de vários homens da sociedade portuguesa, reinol ou colonial, guardadas as devidas proporções. O sociólogo pernambucano Gilberto Freyre notava que os brancos, dentre eles muitos senhores, estiveram interessados nos “feitiços sexuais e afrodisíacos” dos escravos, como forma de conquistar donzelas ou mancebos, ou recuperar

23 ANTT, TSO, *IL*, proc. 6286, Catarina Maria, f. 34.

24 ANTT, TSO, *IL*, proc. 6286, Catarina Maria, f. 54.

25 Daniela Calainho entende que esse registro se refere às práticas dos negros de Angola em Lisboa. Para James Sweet, esse documento foi emitido no Rio de Janeiro em 1720; além dele, conforme o autor, há também uma carta não assinada, pedindo a presença de mais padres para ajudar a instruir os escravos angolanos do Rio. Luiz Mott faz uma breve apreciação sobre o documento em um artigo, no qual considera que sua datação deve ser entendida entre os anos de 1614-1635. É possível também - ousamos supor - que o documento se refira aos “feiticeiros de Angola” em Angola, com o intuito específico de controle das práticas que neste território grassavam e que poderiam se alastrar. Um pouco antes, em 1716, um comissário de Luanda expunha, em uma correspondência, o estado da causa e a depravação mágica do território: “[...] muito mais obrigado me reconheço a notificar todas as desordens, [...], pois se estes feiticeiros se multiplicam podem perverter todo este povo”. ANTT, TSO, *IL*, *Cadernos do Promotor*, n.76, liv. 270, f.41. (CALAINHO, 2008; SWEET, 2007; MOTT, 2008).

o fervor sexual quiçá adormecido dos senhores mais velhos. Incluiu, em sua tese, a ideia de que a magia sexual colonial era traço exclusivamente africano, embora reconhecesse, entre essa, as “expressões do satanismo europeu”; via, no amor, o grande motivo da bruxaria em Portugal, e no sexo o grande pretexto que imiscuiu brancos e negros no Brasil (FREYRE, 2006: 408). No ponto oposto, é possível vislumbrar o malefício como um mal a ser evitado, sobretudo pelos senhores preocupados com as atividades mágicas de seus próprios escravos.²⁶ No início do século XVIII, em Pernambuco, o Capitão José Carneiro impedia que seu escravo Marcos se aproximasse de sua casa, pois corria a notícia, entre muitos, de que esse cativo seria um grande feiticeiro (MOURA, 2004: 158). Por onde passou, do Rio de Janeiro ao Funchal, na Ilha da Madeira, o escravo Antônio Mascarenhas foi temido, porque recaía sobre ele a acusação de cometer várias diabruras com feitiços. Por exemplo, o homem de negócios Nicolau Soares relatava os estranhos episódios que seguiram ao seu desentendimento com esse perigoso escravo: saias de crepe e seda das suas filhas recortadas, com “desenhos de globos, cruzeiros e triângulos”, arrombamentos noturnos na sua casa, além de escritos achados com figuras medonhas, o que tudo causou muito medo e desconfiança.²⁷

Em outros momentos, bastava uma pequena suspeita para se criar um alarde sobre as ações de feiticeiros. O cenário insalubre, com mais enfermidades do que explicações, o que ficou registrado, muitas vezes, na impossibilidade curativa de médicos e cirurgiões, culminou, por ora, em uma mentalidade acusativa, resultante do sentimento de medo acerca dos males causados por feitiços. É exemplar o processo de Luzia Soares, escrava acusada de ter cometido malefícios em adultos e crianças na freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Arraial, Bispado de Mariana. Presa em 1742, depois da ordem dada pelo reverendo e comissário do Santo Ofício, Manuel Freire Batalha, a escrava foi denunciada por seu senhor, Domingos Rodrigues de Carvalho, pelas culpas de “fazer feitiços” e, por meio deles, causar dores, fastios, inchações, além da morte de muitos outros escravos. Imbuído da tarefa de descobrir quem enfeitiçava toda sua família, sua mulher e sogro, o proprietário conta que tomou a decisão de castigá-la, único meio encontrado para descobrir o autor dos tantos malefícios, os quais teriam sido confessados nos seguintes termos:

[...] e ela confessou que fazia os ditos feitiços enterrando várias raízes, sapos e mais bichos por aquelas partes por onde passavam as pessoas a quem queria fazer os

26 Roger Bastide resumia sobre a relação dos senhores com a magia de seus escravos: “De um lado, aceitará sua magia medicinal, seus filtros amorosos que darão aos senhores esgotados sexualmente o vigor desaparecido, e de outro, terá receita do feiticeiro escravo que conhece as plantas venenosas, e prepara os venenos, para se desembaraçar dos senhores odiosos” (BASTIDE, 1971: 189).

27 ANTT, TSO, IL, proc. 254, Antônio Mascarenhas.

ditos feitiços e ao redor das casas e indo mostrar os sítios a ele testemunha desenterrou os ditos sapos e bichos que estavam vivos e declarava ela que punha aqueles bichos para os negros ficarem aleijados dos pés; e aos pés da cabeceira da cama dele testemunha e da de sua mulher tinha enterrado várias raízes e rabos de galos, que ela mesmo desenterrou à vista dele testemunha, declarando que aqueles feitiços os fazia naquele lugar para causar as divergências entre ele testemunha e a mesma sua mulher.²⁸

Em uma manhã do ano de 1743, a própria cativa foi interrogada, quando já se encontrava alocada nos cárceres do tribunal de Lisboa. Luzia Soares, então, negou as acusações e, em sua confissão, emendou novos detalhes às histórias de seus senhores. A escrava atestava que, apenas por temor dos “martírios do castigo”, confessou ter “embruxado” e conseqüentemente matado uma criança, filha de sua senhora.²⁹ A acusação, que partia de Maria José da Silva, esposa de Domingos Rodrigues Carvalho, era a de que, com os miolos da pequena vítima - seu filho -, Luzia teria preparado um mingau e beberagens para que ela própria - a mãe - se alimentasse e padecesse de malefícios. Sobre isso, faz-se necessário fazer uma pequena digressão para explicar que uma das crenças mais generalizadas, principalmente em outras partes da Europa, era a de que as crianças constituíam os alimentos preferidos das bruxas. Acreditava-se, também, no poder da bruxaria em transformar o corpo dos recém-nascidos não batizados em unguentos e beberagens maléficas (BAILEY, 2003: 69).

No entanto, se Luzia confessou o *infanticídio* frente aos seus senhores, renegou-o diante da Mesa do tribunal. Aos inquisidores, ela alegava que por medo, e só por isso, admitira frente aos seus donos a culpa das práticas imputadas. Para chegar à admissão dos males, teria passado por várias sessões do suplício do castigo, as quais, como forma de evidenciação da sua inocência, prestou-se à descrição detalhada. Ao lado de outras narrações, todas impactantes aos olhos de muitos dos coevos, quiçá também aos do leitor, uma seria crucial para a decisão posterior dos inquisidores:

Disse que entre tantos castigos e tormentos como foram aqueles em que por tantas vezes puseram com tão evidente perigo de sua vida, maior e mais insuportável foi o mandarem açoitar cruelmente por dois negros com uns milhos de varas do mato, de tal sorte que lhe ficava o corpo cheio de muitas e grandes chagas, de que lhe corria muito sangue e depois a punham ao sol e lhe atavam as mãos e a prendiam os pés a doze paus para que não pudesse mover-se e acudindo logo uma grande

28 ANTT, TSO, IL, proc. 11.163, Luzia Soares, f. 41.

29 É importante pontuar que, no mundo português, havia “uma certa tendência para usar o termo ‘bruxo’ quando as vítimas dos mágicos eram crianças” (PAIVA, 1992: 28).

quantidade de grandes moscas das muitas que há naquele país se lhe punham a picar nas chagas e feridas, causando-lhe excessivas dores e deixavam as mesmas chagas uma quantidade de larva, que crescendo logo em bichos, lhe roíam toda a carne pisada, fazendo-lhe tão grandes buracos que alguns lhe chegavam aos ossos e lhe parece que certamente morreria neste tormento se alguma das pessoas da casa movidas de compaixão lhe não fossem tirando os bichos e lavando as feridas como fazia sempre uma comadre dela declarante chamada Ana da Silva, casada com João preto escravo do dito sargento mor da cidade na mesma casa, *do que tudo se podem ver e examinar os sinais que conserva em todo o seu corpo, especialmente nas costas e braços, donde carregava a maior força dos açoites.*³⁰

Luzia apresentava uma espécie de prova material: seu próprio corpo. Os inquisidores hesitaram: mas não seriam as marcas resultados dos sinais que costumavam fazer aqueles negros como forma de adorno? A escrava apontava o fato de que isso era comum entre os gentios da Costa da Mina; e ela, como crioula, nascida e batizada no Bispado de Pernambuco, não fazia uso de tais práticas, antes, as entendia como injúrias. Adicionava ao seu relato um aspecto de identificação. Disse que as marcas desses pretos boçais eram pequenos cortes na face e nos braços feitos com agulha e espinho do mato, muito diferente daquelas que ela carregava. Importante é notar, de qualquer modo, que Luzia trazia alguns contrapontos críveis às histórias de seus senhores, inclusive com a citação de outros nomes, de possíveis testemunhas, que corroborariam o que ela relatava. Foi o que aconteceu. O processo retornou ao que se denominaria hoje a fase de instrução e novas testemunhas foram interrogadas, agora, em sua maioria, negros escravos do mesmo senhor. Havia um certo consenso: sabiam “por ver e presenciar” ou “ouviram dizer” que o sargento-mor da Silva e Maria José da Silva, sogro e mulher do proprietário Domingos, mandavam castigar Luzia para que esta confessasse, a todo custo, os malefícios e o pacto demoníaco.

Para a justiça inquisitorial, o fim ideal de qualquer processo seria a confissão dos réus com mostras sinceras de arrependimento. Para chegar a esse objetivo, os testemunhos se tornavam peças fundamentais, configurando a própria prova do processo, já que os tipos de crimes perseguidos por essa Mesa raramente deixavam alguma forma de comprovação material. Afora a bigamia, que podia ser denunciada por meio de registros de casamento, e a feitiçaria, que ganhava, em alguns casos, itens anexados aos processos (bolsas de mandinga, cartas de tocar etc), era muito difícil materializar as acusações para a configuração de provas físicas. Assim, os testemunhos conjugados, ainda que singulares³¹, serviam como prova para as acu-

30 ANTT, TSO, IL, proc. 11.163, Luzia Soares, f. 76. Grifo meu.

31 A justiça inquisitorial aceitava os testemunhos singulares. Isso significa que este Tribunal aceitava

sações de heresia. Diferentemente da justiça secular, pelo que previa em suas Ordenações³², a justiça inquisitorial apenas formalmente considerava como testemunha inábil aquele que era entendido como inimigo capital, considerando e aceitando os testemunhos de parentes e pessoas próximas, ou, como já visto, de escravos (FEITLER, 2008).

No caso de Luzia, entretanto, tais questões precisam ser lidas à luz de algumas ressalvas. Após a reavaliação do processo, não pareceu ao critério dos inquisidores que o primeiro sumário de culpas, aquele com as acusações dos 3 senhores (proprietário, mulher e sogro), pudesse ser validado, já que continha testemunhos de “[...] pessoas da mesma casa e parentes chegados de quem a delata era escrava”.³³ Sobrepesou, ao que parece, não apenas o vínculo existente entre os denunciante, mas o tipo de relação estabelecida entre esses e a ré: um contrato de escravidão, uma tutela. Sobrepesou ainda, talvez, a ausência de outros testemunhos, particularmente de outros escravos, o que aconteceu no segundo sumário. Neste último, além de testemunhas variadas, há o depoimento de um padre, que, ao fim e ao cabo, confirmou o abuso das circunstâncias. Ao considerarem a falta de fundamentos para a configuração do crime de malefício e pacto, os inquisidores sentenciaram: “ela não devia ser presa, nem passada pelas culpas porque foi mandada para os cárceres da penitência”.³⁴ Mas não terminaram nessa simples conclusão, foram além. Se a escrava fosse entregue aos seus senhores, “estes a tornariam a castigar com rigor e excesso, com que já por tantas vezes a tinham feito; e, portanto, fosse posta na sua liberdade e mandada em paz para onde bem lhe estivesse”.³⁵

É necessário destacar que se trata de um caso que, embora seja exemplar para o intuito deste trabalho, não configura o comum da processualística inquisitorial, mas uma exceção. Ao se instaurar o processo, depois de averiguadas as denúncias, a prática processual caminhava sempre para que se chegasse à admissão das culpas, ao reconhecimento dos erros e dos males. Via de regra, a análise do crédito e qualidade

casos em que as testemunhas não concordavam nos fatos ou apresentavam fatos desconhecidos e incoerentes quanto ao tempo e espaço, mas concordantes ao menos quanto ao tipo de crime. Conforme Isabel López-Salazar Codes, o argumento central era o de que esses testemunhos não podiam provar plenamente, mas bastavam para que o processo fosse instaurado e o tormento propiciasse a prova total (LÓPEZ-SALAZAR, 2007: 243-268).

32 De acordo com o Código Filipino, pai, mãe, avô e avó, e assim por diante, não podiam testemunhar sobre os seus filhos, netos, bisnetos etc. Do mesmo modo, um irmão não podia responder pelo outro. Os escravos também eram inábeis, assim como mouros, judeus, desassisados e os menores de quatorze anos (*Ordenações Filipinas* 1985: 647).

33 ANTT, TSO, IL, proc. 11.163, Luzia Soares, f. 41.

34 ANTT, TSO, IL, proc. 11.163, Luzia Soares, f. 94.

35 ANTT, TSO, IL, proc. 11.163, Luzia Soares, f. 94.

das testemunhas precedia a proposição das denúncias à Mesa,³⁶ de modo que, apesar de previstas nos regimentos, a reinquirição ou a inquirição de novos testemunhos não aconteciam com frequência.³⁷ Saliente-se, aqui, assim, o possível peso que as marcas e sinais do castigo senhorial no corpo da escrava tomou para o redirecionamento do processo e, conseqüentemente, para a absolvição das culpas da ré. Ao lado da requalificação das testemunhas e dos testemunhos, além das particularidades dos espaços, ou seja, as possíveis formas diferentes de se encarar as feitiçarias no campo da escravidão por homens da colônia (o comissário que instaurou a denúncia) e do reino (os inquisidores) (NOGUEIRA, 2004: 163-180), o corpo marcado pelo castigo pode ter sido entendido como uma prova física, uma espécie de *corpo de delito*, ou ao menos um indício, que abriu espaço para um certo tipo de interferência na propriedade escrava por parte de um tribunal que não era representante da justiça régia, mais comumente atenta aos abusos desse gênero, mas da justiça da Igreja.

Considerações finais

O malefício dos escravos configurou aos senhores, portanto, um mal à espreita, ou, uma possibilidade latente no cotidiano do cativo. Antonil, por exemplo, em seu *Cultura e Opulência*, lembra aos proprietários – uma vez mais – como o castigo em excesso poderia fazer com que seus escravos procurassem “tirar a vida aos que lhe dão tão má, recorrendo (se for necessário) a artes diabólicas [...]” (ANTONIL, 2011: 109). Aos olhos de tantos, os escravos usaram de feitiços para darem cabo às suas animosidades diárias e variadas, que apesar de serem muitas vezes relacionadas aos seus proprietários, não se restringiram aos problemas dessa relação. Os escravos maleficiavam seus donos, mas estiveram empenhados também na morte e na causa das moléstias de tantos outros membros do cativo e da sociedade, inclusive outros escravos. Na maioria dos casos, a suspeita de causar tais danos recaía sobre os achegados e mais próximos, o que traz aos casos amostras não só dos temores e crenças mágicas, mas das tensões mais comezinhas entre muitos homens que se envolveram em conflitos num mundo muitas vezes pouco harmonioso.

Aos inquisidores, os escravos, tais como todos os outros acusados de feitiçaria, carregavam a suspeita do contato demoníaco, não importando, via de regra,

36 Conforme o regimento, “Quando parecer aos inquisidores, que convém tomar alguma informação sobre o crédito dos denunciantes, e das testemunhas referidas, assim o farão, ou mandarão fazer antes de se proporem as denúncias em mesa” (Regimento do Santo Ofício da Inquisição de 1640, *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Livro II, Título III, §4. p.769).

37 Ana Santiago de Faria aponta como confirmação dessa peculiaridade a defesa desta prática feita por D. Francisco de Castro, inquisidor-geral, em carta enviada ao rei D. Felipe II (FARIA, 2013: 270-289).

os detalhes da vida em cativo. A esses homens, a prática do malefício não era entendida sem a dimensão da crença no pacto com o Diabo, pois, na configuração religiosa do mundo moderno, esse ser, presente entre os homens, tornava-se o real impulsionador dos males, dada a ideia de seu conhecimento acerca dos elementos ocultos da natureza. Sapos, cobras e outros animais peçonhentos foram transformados em pós encantados e maléficos nas mãos de escravos vingativos, pois, em tese, esses estavam em conluio com o Demônio. Da mesma forma, bonecos de trapo ou de cera representaram as vítimas enfeitiçadas e palavras encantadas faziam adoecer ou melhorar. Do ponto de vista inquisitorial, tudo isso era feitiço e apenas o Diabo, dentro dos parâmetros divinos ordenados do mundo criado, poderia fazê-los acontecer. Esse mal, igualmente, poderia estar envolvido em outros tipos de encantamentos, mesmo aqueles usados para a proteção, mas isso é assunto para outra oportunidade.

Referências Bibliográficas

Fontes manuscritas

ANTT (*Arquivo Nacional da Torre do Tombo*), TSO (*Tribunal do Santo Ofício*), IL (*Inquisição de Lisboa*)

Processos: 254 (Antônio Mascarenhas).

437 (Florinda Maria de São José).

3825 (Domingos e Gonçalo).

6286 (Catarina Maria).

11.163 (Luzia Soares).

Cadernos do Promotor: 69, 76, 87, 129.

Conselho Geral: livro 272.

Fontes impressas

ABREU, Brás Luís de. *Portugal medico ou monarchia medico-lusitana, histórica, practica, symbolica, ethica, e politica*. Coimbra: Oficina de Joam Antunes, 1726.

ANTONIL, André João. *Cultura e Opulência por suas drogas e minas*. Introdução por Afonso d'Escragnolle Taunay e vocabulário por A. P. Canabrava. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2011.

BLUTEAU, Rafael. *Vocabulario Portuguez e Latino, aulico, anatomico, architectonico [...], autorizado com exemplos dos melhores escritores portugueses, e latinos*. Lisboa: Na Oficina de Pascoal da Sylva, Impressor de Sua Magestade, 1716.

BRANDÃO, Ambrósio F. *Diálogos das grandezas do Brasil*. (1618). Introdução de Capistrano de Abreu, notas de Rodolfo Garcia. Rio de Janeiro: Academia de Letras, 1930. (Reeditado em 1965 por Livraria Progresso e em 2005 por Positivo).

CLENARDO, Nicolau. Clenardo ao seu querido Látomo (26-III-1535). In.: CEREJEIRA, M. G. *O renascimento em Portugal I: Clenardo e a sociedade portuguesa* (com a tradução das suas principais cartas). Coimbra: Editora Limitada, 1974.

LACERDA, Manuel de. *Memorial, e antídoto contra os pós venenosos, que o demônio inventou, e por seus confederados espalhou em ódio da cristandade*. Lisboa: Antônio Alvarez, 1631.

Ordenações do Senhor Rey D. Afonso. Livro V. Título XXXXII. Dos feiticeiros. Coimbra: Na Real Imprensa da Universidade, 1600.

Ordenações Filipinas – Livros II e III. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985.

PEREIRA, Bernardo. *Anacephaleosis medico-teológica, magica, jurídica, moral, e política na qual em recopiladas dissertações, e divisões, se mostra a infalível certeza de haver qualidades maléficas, se apontam os sinais por onde possam conhecer-se; e se descreve a cura assim em geral, como em particular, de que se devem valer nos achaques procedidos das ditas qualidades maléficas, e Demoníacas, chamadas vulgarmente de Feitiços*. Coimbra: Na Officina de Francisco de Oliveira, Impressor da Universidade, ano de 1734.

Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal ordenado por mandado do ilustríssimo e reverendíssimo senhor Bispo, dom Francisco de Castro, Inquisidor Geral do Conselho de Estado de Sua Majestade – 1640. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, a. 157, n. 392, jul./set. 1996.

ROCHA, Manuel R. *Etiópe resgatado, empenhado, sustentado, corrigido, instruído e libertado*. Edição preparada, introduzida e comentada por Jean Marcel Carvalho França e Ricardo Alexandre Ferreira. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

Estudos

ALENCASTRO, Luiz Filipe. *Trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

BAILEY, Michael D. *Historical dictionary of witchcraft*. Maryland, USA: The Scarecrow Press, 2003.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações*. Vol. I. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, Editora

da Universidade de São Paulo, 1971.

Bíblia do Peregrino. Luís Alonso Schokel. São Paulo: Paulus, 2017.

BOUREAU, Alain. *Satã Herético: o nascimento da demonologia na Europa Medieval (1280-1330)*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2016.

CALAINHO, Daniela B. *Metrópole das mandingas: religiosidade negra e Inquisição portuguesa no Antigo Regime*. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.

CALDEIRA, Arlindo. *Escravos em Portugal: das origens ao século XIX (histórias de vida de homens, mulheres e crianças sob cativo)*. Lisboa: A esfera dos livros, 2017.

COLLINS, David J. (edit). *The Cambridge history of magic and witchcraft in the west: from antiquity to the present*. New York, USA: Cambridge University Press, 2015.

DELUMEAU, Jean. *História do medo no ocidente: uma cidade sitiada (1300-1800)*. Tradução Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009.

FARIA, Ana Santiago de. processo inquisitorial e processo régio: semelhanças e diferenças (o caso português). *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, n. 13, Ano 2013, pp. 270 – 289.

FRANÇA, Jean Marcel C. *A construção do Brasil na literatura de viagem dos séculos XVI, XVII e XVIII*. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

FEITLER, Bruno. *Nas malhas da consciência: Igreja e Inquisição no Brasil (Nordeste, 1640-1750)*. 2. Ed. São Paulo: Editora Unifesp, 2019.

_____. *Da prova como objeto de análise da práxis inquisitorial: o problema dos testemunhos singulares no Santo Ofício português*. In: FONSECA, Ricardo Marcelo; SEELANDER, Airton Cerqueira Leite. *História do Direito em perspectiva: do Antigo Regime à modernidade*. Curitiba: Juruá, 2008.

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. Apresentação de Fernando Henrique Cardoso. 51 ed. São Paulo: Global, 2006.

HENRIQUES, Isabel C. *Os africanos em Portugal: história e memória (séculos XV-XXI)*. Lisboa: Peres-Soctip, 2011.

LEVACK, Brian. *A caça às bruxas: na Europa no limiar da Idade Moderna*. Rio de Janeiro: Campus, 1988.

LÓPEZ-SALAZAR CODES, Ana Isabel. “Che si riduca al modo di procedere di Castiglia”: el debate sobre el procedimiento inquisitorial portugués en tiempos de

los Austrias. *Hispania Sacra*, LIX, 119, 2007, pp.243-268.

MACEDO, Joaquim Manuel de. *As vítimas-algozes: quadros da escravidão*. 4.ed. Porto Alegre, RS: Zouk, 2006.

MACHADO, Diogo Barbosa. *Bibliotheca Lusitana Historica, Critica e Cronologica. Na qual se comprehende a notícia dos autores portugueses, e das obras, que compuzerao desde o tempo da promulgação da Ley da Graça até o tempo presente*. Tomo III. Lisboa: Na Oficina de Ignacio Rodrigues, 1752.

_____. *Bibliotheca Lusitana Historica, Critica e Cronologica. Na qual se comprehende a notícia dos autores portugueses, e das obras, que compuzerao desde o tempo da promulgação da Ley da Graça até o tempo presente*. Tomo I. Lisboa: Na Oficina de Antonio Isidoro da Fonseca, 1741.

MANDROU, Robert. *Magistrados e feiticeiros na França do século XVII: uma análise de psicologia histórica*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1979.

MATTOSO, Kátia M. de Q. *Ser escravo no Brasil (séculos XVI- XIX)*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

MOTT, Luiz. Feiticeiros de Angola na América portuguesa vítimas da Inquisição. *Revista Pós Ciências Sociais*, v. 5, n. 9/10, 2008.

MOURA, Clóvis. *Dicionário da escravidão negra no Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004.

NOGUEIRA, André Luís L. Da trama: práticas mágicas/feiticeira como espelho das relações sociais (Minas Gerais, século XVIII). *Revista de Humanidades Mneme*, v.05, n.11, 2004, pp. 163 – 180.

PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição num país sem caça às bruxas (1600-1774)*. Lisboa: Notícia Editorial, 2002.

_____. O sincretismo do universo mágico-supersticioso e a sua repressão em Portugal (séculos XVI-XVIII). In: ISAIA, Artur Cesar. *Crenças, sacralidades e religiosidades*. Florianópolis: Insular, 2009.

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

PARÉS, Luis Nicolau; SANSE, Roger. (edit.). *Sorcery in the Black Atlantic*. Chicago, USA: The University of Chicago Press, 2011.

PEREIRA, Ana Margarida S. Ritos que separam, elos que unem: práticas mágicas e negociação de conflitos no Brasil colonial (africanos e afrodescendentes no Bispado

do Rio de Janeiro, século XVIII). In: RODRIGUES, José Damião; RODRIGUES, Casimiro (org.). *Representações de África e africanos na história e cultura: séculos XV a XXI*. Ponta Delgada: CHAM, Centro de História do Além-Mar, 2011.

PROSPERI, Adriano. *Tribunais da Consciência: inquisidores, confessores, missionários*. Tradução de Homero Freitas de Andrade. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013.

SANTOS, Vanicléia S. *As bolsas de mandinga no espaço Atlântico: século XVIII*. (Tese de Doutorado). Universidade de São, Programa de Pós-Graduação em História Social, São Paulo, 2008.

SAUNDERS, A.C. de C. M. *História social dos escravos e libertos negros em Portugal (1441-1555)*. Lisboa: Temas portugueses, 1994.

SCHMITT, Jean-Claude. *História das superstições*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1997.

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

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

THORTON, John. *A África e os africanos na formação do mundo Atlântico (1400-1800)*. Tradução de Marisa Rocha Motta. Rio de Janeiro: Editora Campus, Elsevier, 2004.

VASCONCELLOS, J. Leite de. Superstições portuguesas no século XVI. *Revista Lusitana*. Vol. V. Lisboa: Antiga casa Bertrand, 1897-1899.

VASSALLO, Jaqueline; LOURENÇO, Miguel R.; MATEUS, Susana B. *Inquisiciones: dimensiones comparadas (siglos XVI – XIX)*. Córdoba: Brujas, 2017.