

Universidade Federal de Ouro Preto
Instituto de Ciências Humanas e Sociais - ICHS
Departamento de História - DEHIS

Aléxia Leles de Castro

**Liberdade Encantada: Processos inquisitoriais de escravizados e forros na
América Portuguesa do *grande século XVIII*.**

Mariana

2025

Aléxia Leles de Castro

Liberdade Encantada: Processos inquisitoriais de escravizados e forros na América Portuguesa do *grande século XVIII*.

Trabalho de Conclusão de Curso II na modalidade monografia, como requisito parcial de avaliação da disciplina HIS 083 - trabalho de conclusão de curso II do curso de graduação em História - licenciatura da Universidade Federal de Ouro Preto - UFOP.

Orientador: Prof. Dr. Francisco Eduardo de Andrade

Mariana

2025

SISBIN - SISTEMA DE BIBLIOTECAS E INFORMAÇÃO

C355I Castro, Alexia Leles de.
Liberdade encantada [manuscrito]: processos inquisitoriais de
escravizados e forros na América Portuguesa do grande século XVIII. /
Alexia Leles de Castro. - 2025.
51 f.

Orientador: Prof. Dr. Francisco Eduardo de Andrade.
Monografia (Licenciatura). Universidade Federal de Ouro Preto.
Instituto de Ciências Humanas e Sociais. Graduação em História .

1. Religião - História. 2. Religiosidade. 3. Inquisição. 4. Escravos -
Condições sociais. 5. Africanos. I. Andrade, Francisco Eduardo de. II.
Universidade Federal de Ouro Preto. III. Título.

CDU 326.4

Bibliotecário(a) Responsável: ELIANE APOLINARIO VIEIRA AVELAR - CRB6/3044



FOLHA DE APROVAÇÃO

Aléxia Leles de Castro

Liberdade Encantada: processos inquisitoriais de escravizados e forros na América Portuguesa do grande século XVIII.

Monografia apresentada ao curso de História da Universidade Federal de Ouro Preto, como requisito parcial para obtenção do título de Licenciado em História.

Aprovada em 31 de março de 2025.

Membros da banca

Prof. Dr. Francisco Eduardo de Andrade - Orientador, Universidade Federal de Ouro Preto

Prof. Dra. Cláudia Maria das Graças Chaves - Universidade Federal de Ouro Preto

Francisco Eduardo de Andrade, orientador do trabalho, aprovou a versão final e autorizou seu depósito na Biblioteca Digital de Trabalhos de Conclusão de Curso da UFOP em 23/04/2025



Documento assinado eletronicamente por **Francisco Eduardo de Andrade, PROFESSOR DE MAGISTERIO SUPERIOR**, em 24/04/2025, às 01:12, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site http://sei.ufop.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **0899886** e o código CRC **B68B3C2F**.

AGRADECIMENTOS

Antes de tudo, não posso deixar de erguer minha voz em gratidão às políticas públicas que permitiram que meu corpo ocupasse este espaço, que me deram morada e sustento enquanto trilhava os caminhos da graduação. Foram elas que, como raízes invisíveis, sustentaram minha jornada.

À Universidade Federal de Ouro Preto, meu lar por quatro anos, onde meus sonhos encontraram abrigo e se fizeram realidade. Entre suas paredes, aprendi que o conhecimento não se limita aos livros, mas se estende aos corredores, aos jardins e aos encontros que ali brotaram.

Aos mestres que cruzaram meu caminho, que não apenas me ensinaram disciplinas, mas me mostraram, através de seus exemplos, o que significa ser um educador. Suas lições ecoam em mim, como sementes que florescem a cada novo desafio.

Ao Prof. Francisco, minha gratidão por suas correções, incentivos e, sobretudo, por acreditar que esta pesquisa era possível. Você aceitou o desafio e, com isso, me mostrou que os limites são apenas horizontes a serem desbravados.

A Grácia, Simão, Luzia Pinta, Jacinto, Domingos e Gonçalo, agradeço por persistirem a ação do implacável tempo, sendo hoje fonte para reafirmar que nenhum ser humano pode ser escravo quando se tem essência de liberdade.

A Maria José Leles e Arlem de Castro eu agradeço, não somente por me darem a vida, mas por me ensinarem a batalhar nela, através de suas palavras e exemplo.

Para Margarida, Orozino, Conceição deixo meus mais sincero muito obrigada por zelarem tão bem de sua neta, nunca deixando faltar seu refrigerante favorito, uma canjica grossa ou um doce de leite. E claro, a Djalma, que mesmo em sua falha de memória, nunca deixou que o importante se perdesse.

Ao meu amigo Marcos, que independente da distância física, se fez presente em intermináveis ligações, sendo ombro amigo e colo para meu pranto. As minhas amigas Letícia e Sheila, que compartilharam comigo esses anos em Mariana, entre cervejas e estudos, tornaram o caminho mais leve a ser percorrido.

Por fim, agradeço a quem vem primeiro, e afirmo que a finalização deste ciclo e conclusão desta pesquisa é dedicada aos meus guardiões, que através de palavras e caminhos abertos, proporcionam hoje minha vitória! Laroyê Exú, Giriê Pombo Gira e Salve a Malandragem.

“Ọdẹ ní Ọba tàfá,

máa hún máa hún.

Ọdẹ ní Ọba tàfá,

máa hún máa hún.”

(Cantiga Yorùbá)

RESUMO

A monografia histórica intitulada *Liberdade Encantada: Processos inquisitoriais de escravizados e forros na América Portuguesa do grande século XVIII*, tem como objetivo analisar a utilização de práticas religiosas afro diaspóricas e sincréticas como estratégias de resistência e busca por liberdades impostas por escravizados e forros no Brasil Colônia, com foco nos processos ocorridos em 1697-1791. A pesquisa se fundamenta na análise de processos inquisitoriais digitalizados do Arquivo Nacional da Torre do Tombo, visando oferecer uma compreensão aprofundada das dinâmicas sociais, culturais e espirituais que permeavam a vida dos africanos e afrodescendentes no contexto colonial. O estudo busca entender como as práticas religiosas e espirituais foram empregadas como formas de resistência contra a opressão e a exploração, além de investigar as estratégias de negociação de liberdade e a resistência ao poder colonial.

PALAVRAS-CHAVE: Inquisição, religiosidade, liberdade dos escravizados e resistência religiosa.

ABSTRACT

The historical monograph entitled *Enchanted Freedom: Inquisitorial Proceedings of Enslaved and Freed People in Portuguese America during the Grand Eighteenth Century* aims to analyze the use of Afro-diasporic and syncretic religious practices as strategies of resistance and the pursuit of freedom by enslaved and freed individuals in Colonial Brazil, focusing on the trials that took place in 1697-1791. The research is based on the analysis of digitized inquisitorial trials from the National Archive of Torre do Tombo, seeking to provide an in-depth understanding of the social, cultural, and spiritual dynamics that shaped the lives of Africans and Afro-descendants in the colonial context. The study aims to understand how religious and spiritual practices were employed as forms of resistance against oppression and exploitation, while also investigating strategies for negotiating freedom and resisting colonial power.

KEYWORDS: Inquisition, religiosity, freedom of the enslaved, and religious resistance.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	8
2. A INQUISIÇÃO PORTUGUESA E A ESCRAVIDÃO URBANA NA COLÔNIA	15
2.1 Contexto Histórico da Inquisição Portuguesa	15
2.2 A Escravidão no Estado do Brasil	17
2.3 A Relação entre Inquisição e Escravidão	19
2.4 Práticas e Processos	20
3. ENTRE A FÉ E A RESISTÊNCIA: PROCESSOS ANALISADOS	22
3.1 Grácia, a Primeira Calundzeira Colonial	22
3.2 Luzia Pinta, uma Alforriada Famosa	29
3.3 Jacinto e as Cartas de Toçar	33
3.4 Domingos e Gonçalo, Feiticeiros contra o Senhor	37
4. CONCLUSÃO	42
5. REFERÊNCIAS	45
6. ANEXOS	49

1 INTRODUÇÃO

Anterior a explicação sobre a pesquisa, é necessário dizer que retomar a escravidão não significa revivê-la, mas garantir que ela jamais seja esquecida pela sociedade, tanto por sua crueldade quanto pela força daqueles que resistiram a ela, independentemente da forma como o fizeram¹. Isto posto, este trabalho investiga como escravizados no Brasil colonial empregavam práticas religiosas afro-diaspóricas, como o calundu e a feitiçaria, para resistir ao cativeiro e buscar ascensão social e econômica. A pesquisa destaca a agência desses indivíduos na transformação do espaço e da cultura em que foram inseridos à força. Para isso, adota-se o conceito de "liberdade encantada", proposto por Luiz Rufino, como chave interpretativa para compreender como tais práticas permitiam a ressignificação da existência dos escravizados, transcendendo a opressão material e unindo o sagrado e o profano na luta por autonomia e dignidade.

Além de constituírem formas de resistência simbólica, essas práticas possibilitavam a acumulação de bens e o estabelecimento de redes de proteção. Em muitos casos, escravizados que dominavam rituais mágicos eram reconhecidos por suas comunidades e conseguiam transformar esse conhecimento em recursos materiais e ascensão social. Assim, as práticas religiosas afro-diaspóricas não se limitavam à esfera espiritual ou cultural, mas também funcionavam como estratégias econômicas. Escravizados que dominavam curas, amuletos e feitiços frequentemente cobravam por seus serviços, criando redes de influência e acumulando recursos para eventual alforria.

Para investigar essas práticas, a pesquisa analisa processos inquisitoriais digitalizados do Arquivo Nacional da Torre do Tombo², que documentam casos de escravizados e forros acusados de feitiçaria nos séculos XVII e XVIII no Brasil colonial. A metodologia adotada combina crítica documental, para identificar manipulações inquisitoriais nos registros, e técnicas da micro-história, permitindo reconstruir trajetórias individuais e estratégias de resistência. Além das formas mais visíveis de oposição ao sistema escravista, como fugas e quilombos, essas práticas também atuavam como ferramentas de negociação e enfrentamento, permitindo a construção de estratégias de liberdade e autonomia.

¹ GORENDER, 1980.

² dovadorante, ANTT.

Apesar da vasta produção historiográfica sobre a escravidão, o papel concreto dessas práticas religiosas enquanto estratégias de resistência e busca por liberdade ainda é pouco explorado e, muitas vezes, restrito ao seu caráter simbólico. Assim, este estudo busca responder: como escravizados acusados de feitiçaria nos processos inquisitoriais negociavam sua liberdade? De que maneira a feitiçaria servia como um recurso econômico? Para tanto, este trabalho tem os seguintes objetivos: (1) reconstruir os contextos históricos e sociais dos réus escravizados e forros; (2) investigar as acusações presentes nos processos inquisitoriais; (3) analisar o papel das práticas religiosas na resistência e emancipação; (4) contribuir para os estudos historiográficos sobre a escravidão; e (5) explorar a dimensão espiritual e subjetiva da resistência.

Pesquisas anteriores sobre resistência escrava frequentemente destacam a importância das irmandades católicas, criadas, administradas e frequentadas por negros escravizados e alforriados, enquanto mecanismos de mobilidade social³. Contudo, a discussão geralmente se restringe a esse aspecto. Diferentemente dessas abordagens, este trabalho explora as práticas religiosas afro-diaspóricas como estratégias ativas de resistência e mobilidade social, ampliando o entendimento da luta dos escravizados. Sua originalidade está na análise dos processos inquisitoriais a partir da perspectiva da religiosidade como ferramenta de negociação da liberdade e contestação da ordem colonial.

Ao demonstrar como essas práticas possibilitavam o acúmulo de recursos e a reorganização das relações de poder, este estudo contribui para o debate historiográfico sobre a escravidão, oferecendo novas perspectivas sobre a agência dos escravizados. A pesquisa utiliza o conceito de *encantamento*, desenvolvido por Luiz Rufino, como ferramenta interpretativa para compreender as práticas religiosas e mágicas dos escravizados no Brasil colonial⁴. De acordo com Rufino e com a interpretação que fizemos sobre seu conceito, o *encantamento* da liberdade não é apenas um estado jurídico ou uma conquista formal, mas um modo de existir que desafia as estruturas opressivas por meio da criação de novas formas de vida, pensamento e existência. Trata-se de uma liberdade construída no movimento, na invenção de brechas dentro da ordem colonial, onde o encantamento – entendido como um

³ SOARES, 2000.

⁴ RUFINO, 2019.

processo de ressignificação do mundo – permite a recriação de realidades alternativas às impostas pelo sistema escravista.

No contexto da escravidão, a *liberdade encantada* se manifesta na forma como os escravizados mobilizavam práticas religiosas, saberes ancestrais e relações comunitárias para negociar sua própria existência e subverter, de maneira sutil ou direta, os mecanismos de dominação. Essa liberdade não se restringia à alforria formal, mas era exercida nas pequenas fissuras do cotidiano, onde a espiritualidade e a magia se tornavam ferramentas de resistência e reinvenção da própria condição.

Neste estudo, o *encantamento* de Rufino é um conceito-chave para compreender como a feitiçaria e outras práticas religiosas afro-diaspóricas possibilitavam que escravizados acusados nos processos inquisitoriais estabelecessem estratégias de mobilidade social e econômica. Mais do que simples manifestações espirituais, esses rituais operavam como mecanismos de afirmação da subjetividade negra e de construção de novas possibilidades dentro dos limites impostos pelo cativeiro. Ao empregar o encantamento como instrumento de transformação, os escravizados reconfiguravam suas realidades e ampliavam as fronteiras do possível, criando caminhos para a autonomia mesmo dentro de um sistema que os desumanizava.

A escravidão e suas formas de resistência são temas fundamentais para a historiografia, embora tenham recebido atenção limitada nas pesquisas acadêmicas. Segundo Sueli Robles, a resistência escrava começou a ser debatida mais intensamente a partir dos anos 1950, impulsionada pelas tensões raciais nos Estados Unidos, o que levou a reflexões sobre o tema no Brasil⁵.

Inicialmente, interpretações como a de Gilberto Freyre enfatizavam um suposto caráter paternalista da escravidão, enquanto Sérgio Buarque de Holanda contestava essa visão, alertando sobre a distorção da experiência dos negros escravizados e a perpetuação de mitos sobre senhores benevolentes e escravos submissos. Gerando argumentações como a de Elkins (1959), que afirma que as diferenças entre os sistemas escravistas nas Américas estavam relacionadas às distinções entre a escravidão pré-capitalista católica ibérica e a escravidão

⁵ QUEIROZ, 1987, p. 7-35.

protestante vinculada à economia capitalista inglesa⁶. Inicialmente, no Brasil, interpretações como a de Gilberto Freyre enfatizavam um suposto caráter paternalista da escravidão, embora não negasse os castigos sofridos pelos escravizados, mas em contrapartida sugeria uma relação senhor-escravo com afetos mútuos e construtora de cultura⁷. Entretanto, seu contemporâneo Sérgio Buarque de Holanda contestava essa visão, alertando que essa abordagem não apenas reforça a distância entre "nós" e "eles", mas também cria uma falsa impressão de brandura no sistema escravista, perpetuando a imagem de senhores benevolentes e escravos fieis, o que apaga completamente a luta desses indivíduos pelo controle de suas próprias vidas⁸.

Em resposta a essas controvérsias, a obra de Gorender fornece uma perspectiva complementar a Sergio Buarque de Holanda, destacando atos como atentados, fugas, suicídios e revoltas insurrecionais como elementos inseparáveis do sistema escravista e que continuam a ser fonte inesgotável de pesquisa⁹. Nesse contexto, Kátia Queiroz Mattoso contribui com uma análise importante ao diferenciar as rebeliões individuais — como fugas, suicídios e assassinatos — das rebeliões coletivas, representadas por quilombos e insurreições. Todas essas formas de resistência eram condenadas pelo sistema escravista, pois representavam uma ameaça à sua estrutura de poder. Contudo, Mattoso destaca uma exceção: as associações religiosas. Embora fossem toleradas e até mesmo aceitas pelos senhores, pois não desafiavam diretamente a ordem estabelecida, essas associações funcionavam como espaços de preservação cultural, organização comunitária e, muitas vezes, como facilitadores para a conquista da liberdade¹⁰.

Além das formas tradicionais de resistência, como fugas e revoltas, as práticas religiosas afro-diaspóricas desempenhavam um papel crucial nas estratégias de enfrentamento e afirmação de identidade dos escravizados. De acordo com Laura de Mello e Souza, as práticas religiosas africanas e europeias se entrelaçavam na sociedade colonial, estabelecendo dinâmicas complexas. Esses rituais não apenas abordavam questões de saúde, mas também eram fundamentais para resolver conflitos sociais. Nesse contexto, as práticas afro-diaspóricas

⁶ ELKINS, 1959.

⁷ FREYRE, 1933.

⁸ HOLANDA, 1936.

⁹ GORENDER, 1988.

¹⁰ MATTOSO, 1990.

surtem como um elo vital entre os escravizados e o sistema colonial, funcionando como meios de resistência, organização e preservação cultural. Na questão da saúde, era comum adquirir escravizados com conhecimentos de curas por meio de práticas mágicas, como no caso de Coelho de Almeida e Domingos evidenciando a adaptação da população colonial às suas limitações¹¹. Inclusive, em casos de doenças atribuídas à espiritualidade, por exemplo, clérigos frequentemente encaminhavam enfermos a praticantes de ritos após exorcismos infrutíferos, como ocorreu com a escrava Tomásia, indicada por Frei Luís de Nazaré¹²:

Além disso, Frei Luís mostrava estar sintonizado com as necessidades espirituais dos pacientes: para a escrava Tomásia, calundureiros lhe eram mais próximos do que sacerdotes cristãos e, nesta qualidade, poderiam ter maior eficácia sobre seus males. Sempre que julgava necessário, o religioso encaminhava assim os possessos ou doentes de feitiços para os negros calundureiros.

Ainda dentro desse campo de resistência, é importante distinguir os diferentes contextos em que os escravizados estavam inseridos, uma vez que as formas de opressão e as estratégias de resistência variavam conforme o ambiente. A escravidão urbana, conforme expõe Leila Algranti, era uma configuração distinta da rural, principalmente devido à maior visibilidade dos escravizados e à presença constante de vigilância, que nesse contexto ocorria por parte da polícia, e não do senhor ou do capitão do mato. Embora essas condições limitassem certas possibilidades de resistência direta, também proporcionavam novas oportunidades para o surgimento de estratégias de resistência mais sutis e cotidianas, como a formação de redes de solidariedade, transgressão de normas e até a negociação de alforria. Ao contrário da escravidão rural, que se caracterizava pela separação do espaço escravo e o trabalho nas grandes plantações, a dinâmica urbana permitia que os escravizados interagissem mais diretamente com a população livre, tornando mais complexas as formas de resistência¹³. Essas nuances serão exploradas ao longo deste trabalho, com ênfase na análise das estratégias específicas utilizadas nas cidades.

Este estudo se destaca ao analisar as práticas religiosas afro-diaspóricas, não apenas como símbolos de resistência, mas como estratégias ativas que permitiram aos escravizados negociar sua liberdade e ressignificar sua existência no contexto colonial, assim como as

¹¹ ARQUIVO ECLESIASTICO DA ARQUIDIOCESE DE MARIANA. *Devassas, 1722-1723*. fl. 38, ARQUIVO ECLESIASTICO DA ARQUIDIOCESE DE MARIANA. *Devassas, 1730-1731*. fl. 118. apot. SOUZA, 1989.

¹² SOUZA, 1989. p. 263.

¹³ ALGRANTI, 1983.

irmandades e associações católicas. A pesquisa considera essas práticas como meios concretos para alcançar a liberdade, seja no cotidiano do cativo ou por meio da conquista ou compra da alforria. Propomos uma abordagem encantada da resistência escrava, ampliando a compreensão das estratégias de sobrevivência e enfatizando as tradições religiosas africanas como pilares de resistência cultural e espiritual, essenciais para a construção de identidades e para a manutenção da esperança.

Antes de avançarmos, é importante distinguir entre "feitiçaria" e "bruxaria", conceitos centrais neste estudo. Segundo Laura de Mello e Souza, a distinção entre os termos está relacionada ao grau de ameaça que representavam e ao vínculo com o sobrenatural no contexto inquisitorial. A bruxaria é definida como um pacto explícito com o diabo, com o objetivo de prejudicar ou manipular pessoas por meio de ações demoníacas, sendo um fenômeno mais associado à Europa¹⁴. Já a feitiçaria refere-se a práticas mágicas cotidianas, como o uso de ervas, amuletos e rituais, com finalidades de cura, proteção e prosperidade. Essas práticas eram vistas como superstições ou desvios da fé cristã, mas não recebiam a mesma condenação que a bruxaria. José Pedro Paiva reforça essa distinção ao destacar que a sociedade colonial classificava os praticantes de magia com base na finalidade de suas ações — se benevolentes (cura, proteção) ou malevolentes (causar doenças ou morte) —, e não em suas crenças religiosas¹⁵. Para esta pesquisa, adotaremos o termo "feitiçaria", reservando "bruxaria" para os casos em que as fontes primárias assim o indicarem.

Contudo, é importante ressaltar que o discurso teológico inquisitorial não fazia distinção clara entre essas práticas, tratando-as como manifestações de uma ilusão demoníaca. Para a Inquisição, tanto a feitiçaria quanto a bruxaria eram vistas como ameaças à ordem estabelecida, independentemente de suas finalidades.

¹⁴ A noção de um ser demoníaco, tal como concebida pela teologia cristã, não encontra equivalência nas cosmogonias iorubá e bantu, que operam sob a lógica da dualidade, na qual bem e mal são forças complementares coexistentes. Nessas tradições, não há a figura de um mal absoluto personificado, como o "diabo" cristão. Os termos "feitiçaria" e "bruxaria", quando aplicados a essas culturas, refletem uma projeção do pensamento ocidental, sendo empregados nos registros inquisitoriais como parte de um processo de imposição e padronização simbólica própria do colonialismo e da ação da Igreja (Rufino, 2019). Em suma, a atribuição de tais termos será respeitada devido a nomenclaturas e termos utilizados ao longo do processo, mas é válido evidenciar que se trata de mais uma das imposições e padronizações do processo inquisitorial.

¹⁵ PAIVA, 1992.

Este trabalho baseia-se na análise de processos inquisitoriais digitalizados do ANTT e na literatura historiográfica, para reconstruir as trajetórias dos escravizados e forros acusados de feitiçaria ou bruxaria nos séculos XVII e XVIII no Brasil colonial, ou como adotamos na titulação desse trabalho, o *grande século XVIII*¹⁶. Como destacou Carlo Ginzburg, essas fontes foram exploradas tardiamente, refletindo a relutância das autoridades católicas em divulgá-las¹⁷. Contudo, oferecem insights sobre as dinâmicas sociais, culturais e políticas da época, evidenciando como as práticas religiosas afro-diaspóricas foram usadas como estratégias de resistência e busca por liberdade. Com a precaução metodológica indicada por Salomon Reinach, resgatamos informações sobre os acusados e seus contextos, além das manipulações inquisitoriais¹⁸.

Este estudo, ao tratar de uma micro-história, contextualiza as macro-histórias da Inquisição Portuguesa e da escravidão africana no Brasil, e analisa como as práticas religiosas de matriz africana e sincréticas contribuíram para uma liberdade "encantada", que envolvia dimensões materiais, subjetivas, espirituais e ancestrais, permitindo aos escravizados ressignificar sua existência e resistir à opressão.

Em síntese, buscamos entender como essas práticas religiosas afro-diaspóricas, documentadas em processos inquisitoriais, foram usadas pelos escravizados como estratégias de resistência e liberdade, ampliando a compreensão da agência negra no Brasil colonial e honrando a memória daqueles que lutaram por dignidade e liberdade.

2 A INQUISIÇÃO PORTUGUESA E A ESCRAVIDÃO URBANA NA COLÔNIA

2.1. Contexto Histórico da Inquisição Portuguesa

¹⁶ Adota-se, neste trabalho, a noção de "*grande século XVIII*" como recorte temporal da pesquisa, por se tratar de um período marcado por profundas transformações nas estruturas de poder e nas relações entre colônia e metrópole, além de compreender a ascensão econômica da colônia portuguesa com a descoberta do ouro. Ainda que não constitua um conceito fechado, essa formulação – tal como apresentada por Laura de Mello e Souza e Maria Fernanda Baptista Bicalho – permite abordar o século não a partir de marcos cronológicos rígidos, mas como um intervalo historicamente denso, atravessado por processos que reconfiguraram o Império Português e suas formas de dominação na América.

¹⁷ GINZBURG, 2017.

¹⁸ Salomon Reinach é um importante historiador que se debruçou sobre a veracidade e autenticidade dos processos inquisitoriais. Reinach afirma a autenticidade de tais documentos mas não a veracidade, considerando a manipulação das informações a depender do objetivo final do processo.

Criada em 1536, a Inquisição Portuguesa consolidou a perseguição à heresia e a defesa da ortodoxia católica. No entanto, a concepção do tribunal envolveu negociações políticas, pressões externas e interesses econômicos.

A origem da Inquisição Portuguesa está intimamente ligada ao contexto ibérico. Após a instauração da Inquisição Espanhola pelos reis católicos Fernando II de Aragão e Isabel I de Castela em 1478, o rei português Dom Manuel I foi pressionado a implementar uma instituição semelhante em seu território. Essa pressão intensificou-se após a decisão de Dom Manuel I de isentar os judeus recém-convertidos de acusações de heresia, em consequência do Massacre de Lisboa, e de permitir que deixassem o reino sem julgamento. Dada a relação comercial entre Portugal e Espanha, essa atitude foi interpretada como uma afronta aos interesses espanhóis, levando Dom Manuel I a ceder às pressões e buscar a instauração de um tribunal inquisitorial.

No verão de 1515, Dom Manuel I solicitou ao Papa Leão X autorização para estabelecer a Inquisição em Portugal, seguindo o modelo espanhol. No entanto, seu pedido foi recusado pelo pontífice. A implementação do Tribunal da Inquisição em Portugal ocorreu apenas 21 anos depois, durante o reinado de Dom João III. Embora tenha sido o sucessor de Dom Manuel I a conseguir a aprovação para a instituição, o novo monarca não se mostrou inicialmente completamente comprometido com a causa, permitindo que os cristãos-novos deixassem Portugal sem julgamentos, tal como seu antecessor. A situação mudou com a passagem de David Reubeni, um judeu que se apresentava como irmão de um rei oriental não identificado. Sua visita a Portugal e o encontro com Dom João III reacenderam a fúria espanhola pela ausência de um Tribunal da Inquisição português. Após intensas negociações políticas e episódios sociais, Dom João III solicitou novamente ao Papa a instauração da Inquisição em Portugal no início da primavera de 1531.

Essa decisão gerou grandes discussões e foi amplamente criticada, especialmente pelo historiador Alexandre Herculano, que considerou Dom João III um fanático religioso, principalmente porque a solicitação ocorreu logo após o devastador terremoto de 1531. Contudo, ao questionarmos o motivo da fundação da Inquisição Portuguesa apenas na década de 1530, apesar do pedido de Dom Manuel I em 1515, entendemos, de acordo com Giuseppe Marcocci, historiador especializado na Inquisição Portuguesa, que “a solução deste enigma

encontra-se, ao menos em parte, na corte, mas não na suposta 'vontade' de D. João III, tal como descrita por Herculano”¹⁹. Portanto, longe de ser um fanático religioso, Dom João III resistiu por muitos anos à implementação da Inquisição.

A adesão de Dom João III à Inquisição foi motivada, em grande parte, por razões financeiras. O Tribunal da Inquisição, cuja função primordial era investigar e punir aqueles que se afastavam dos dogmas católicos, tinha como principal alvo os praticantes da fé judaica. Esse aspecto alinhou-se à necessidade da coroa portuguesa de reforçar suas finanças, especialmente após a crise financeira que se seguiu à nomeação do novo governador da Índia. A coroa se apropriava dos bens dos judeus julgados pela Inquisição, de forma, que, apesar das pressões políticas, é plausível considerar que a questão econômica foi um fator determinante para que Dom João III finalmente solicitasse a criação do Tribunal da Inquisição. Esse aspecto também se relaciona às divergências comerciais entre Portugal e Espanha geradas pela falta de uma Inquisição portuguesa.

Finalmente, em 5 de outubro de 1536, a bula da Inquisição foi apresentada e, três semanas depois, publicada em Portugal. Embora a decisão tenha ocorrido durante o reinado de Dom João III, foi Dom Henrique, seu antecessor, quem de fato fundou a Inquisição Portuguesa, pois ele foi responsável por negociar os moldes da Inquisição e por tornar o reino mais ortodoxo.

Embora os trabalhos do Tribunal da Inquisição tenham se iniciado em 1536, “a Inquisição iniciou suas atividades na colônia brasileira alguns anos mais tarde que nas espanholas, porque as riquezas do Brasil também foram desenvolvidas mais tarde”²⁰. Ademais, diferente da sua vizinha espanhola, a inquisição portuguesa não instaurou tribunais da inquisição em todo seu espaço colonial, o único local português colonial a receber a um tribunal foi Goa, na Índia. Dessa forma, o Brasil e outros territórios coloniais portugueses ficaram sob jurisdição da Inquisição de Lisboa, devido a isso houve um fluxo de pessoas saindo da colônia e viajando até Portugal para serem julgadas e sentenciadas. A primeira visita do Santo Ofício ao Brasil ocorreu em 1591, na Bahia, e foi comandada pelo visitador Heitor Furtado de Mendonça. Durante sua presença, mais de 100 pessoas confessaram delitos

¹⁹ MARCOCCI, 2011, p. 20.

²⁰ NOVINSKY, 1986, p. 75.

contra a fé católica.²¹ Além dos judeus, a Inquisição julgava crimes como heresia, bigamia, sodomia e feitiçaria, como analisaremos a seguir. Essas práticas foram catalogadas por José Pedro Paiva, sendo igualmente tratadas como crimes contra a fé católica durante a Inquisição Portuguesa (1536-1821).

2.2. A Escravidão no Estado do Brasil

A escravidão foi pilar da estrutura socioeconômica colonial, com predominância da mão de obra africana após o declínio da mão de obra indígena, que foi influenciada pela resistência indígena, baixa produtividade, diferenças imunológicas e debates morais e religiosos. Os escravizados africanos, majoritariamente originários da África Central e Ocidental, trouxeram consigo tradições religiosas e culturais que foram adaptadas e ressignificadas no contexto colonial, muitas vezes como formas de resistência ao sistema escravista. Como destaca Abdias Nascimento, “Por volta de 1530, os africanos, trazidos sob correntes, já aparecem exercendo seu papel de ‘força de trabalho’; em 1535 o comércio escravo para o Brasil estava regularmente constituído e organizado, e rapidamente aumentaria em proporções enormes”²². Embora não nos aprofundemos nos detalhes da escravidão africana, como sua fundação e leis, torna-se necessário ressaltar que; escravizados pertenciam às camadas mais baixas da sociedade, sem influência política ou posses.

A distinção entre escravidão urbana e rural é fundamental para compreender as dinâmicas sociais e econômicas coloniais. De acordo com Leila Algranti, em sua dissertação de mestrado, a principal diferença entre essas duas configurações do cativo estava na maior flexibilidade territorial concedida aos escravizados no meio urbano, permitindo-lhes circular mais amplamente e desempenhar uma variedade de atividades, enquanto, no ambiente rural, a mobilidade era significativamente restrita, sendo o trabalho predominantemente vinculado às lavouras e ao engenho²³. Diante dessas configurações contrastantes, a autora destaca que, no meio urbano, o controle senhorial era mais desafiador devido à maior mobilidade dos cativos. A circulação e interação eram essenciais para o trabalho dos escravizados de ganho. Ademais,

²¹ MOTT, 2010. Além do mais, é importante enfatizar que a segunda visitação ocorreu entre 1618 e 1681, sendo conduzida pelo inquisidor Marcos Teixeira, e focalizada na Bahia. A terceira e última visitação, ocorreu entre 1763 e 1769, foi conduzida pelo inquisidor Paulo António de Carvalho e Mendonça, irmão de Marquês de Pombal e foi concentrada no Rio de Janeiro.

²² NASCIMENTO, 2016, p. 47.

²³ ALGRANTI, 1983.

a função exercida por essa parcela de escravizados possibilitava a obtenção de renda própria, permitindo, em alguns casos, a negociação da alforria²⁴. Algranti esclarece²⁵:

Escravos ao ganho eram aqueles que após fazerem alguns serviços na casa de seus senhores, iam para as ruas, em busca de trabalho. Alugava seu tempo a um, e a outro, e deviam no final de determinado período entregar a seus senhores uma soma previamente estabelecida. Não importava como a quantia havia sido atingida, e nem mesmo se fora ultrapassada. O fundamental era não faltar ao pagamento e evitar a punição.

Esses escravizados desempenhavam funções específicas, como o ofício de sapateiro e a venda de tabuleiro, dividindo com seus senhores, em proporções pré-estabelecidas, os lucros obtidos com seu trabalho.

Apesar da ausência do feitor no contexto urbano, Algranti destaca que a autoridade destes perante a punição e controle dos escravizados era terceirizada ao poder público, que assumia a função punitiva quando estes infringiam as leis. Além disso, os senhores podiam pagar à polícia para punir escravizados, incluindo prisões e castigos em pelourinhos²⁶. Ou seja, o absentismo do feitor na cidade foi compensada pelo controle estatal, diferenciando a escravidão urbana da rural.

2.3. A Relação entre Inquisição e Escravidão

Em síntese, compreender os motivos da instauração da Inquisição Portuguesa, os moldes de sua operação e seu estabelecimento é essencial para analisar os processos que serão abordados a seguir. É essencial analisar a escravidão colonial e sua relação com trabalho, territorialidade e controle social no contexto urbano. A Inquisição Portuguesa, além de perseguir judeus, era, inicialmente, o principal foco, também pessoas e práticas desviantes da religião católica. Nesse contexto, os negros escravizados e forros adquirem destaque nos processos inquisitoriais, especialmente em casos de acusações de sodomia ou feitiçaria.

Ressalta-se que, normalmente, os negros escravizados e/ou forros adquirem destaque dentro de um processo inquisitorial quando tratava-se da acusação de sodomia por parte de senhores ou pessoas brancas livres, o que os tornava testemunhas dos atos, uma vez que eram

²⁴ PAIVA, 2001.

²⁵ ALGRANTI, 1983, p. 43

²⁶ ALGRANTI, 1983, p. 46.

participantes dessas ações com o/a réu, como afirma Luiz Mott sobre a sodomia entre senhores e escravizados²⁷. Por outro lado, quando os denunciante são escravizados e forros, Alex Machado argumenta que a denúncia deveria ser reiterada por confiáveis, no caso, pessoas brancas, pois não era possível confiar plenamente em pessoas cuja condição estava associada a atividade indigna e desonesta²⁸. Nos casos em que os réus são negros, seja em condição de liberdade ou cativo, e não há culpabilização explícita de pessoas brancas, o número de processos inquisitoriais era significativamente menor. Afinal, como observado, “os inquisidores estavam mais interessados em perseguir os abastados judeus e cristãos novos do que gastar tempo e dinheiro com batuques da negrada”²⁹. Essa diferença era ainda mais evidente em acusações de feitiçaria e pactos iniciadas por negros.

Apesar da baixa representatividade nos registros inquisitoriais, há sete processos digitalizados sobre escravizados e forros acusados de feitiçaria disponíveis através da Torre do Tombo. Desses sete documentos, cinco serão analisados ao longo do presente trabalho. Essas acusações refletiam as tensões raciais e culturais do território colonial, onde as tradições africanas, mesmo as readaptadas, eram vistas como uma ameaça à ordem estabelecida. No contexto urbano, a maior mobilidade e interação social dos escravizados facilitavam a circulação de práticas culturais e religiosas que poderiam ser interpretadas como desviantes pela Igreja. A rede de oralidade ampliada e a maior circulação de escravizados, que funcionavam como meio de comunicação em toda a sociedade urbana, contribuíam para a disseminação de informações e, conseqüentemente, para o aumento das denúncias³⁰. Dessa forma, a Inquisição passou a atuar não apenas como um tribunal religioso, mas também como um mecanismo de controle social, intervindo em casos que envolviam escravizados e suas práticas.

No Estado do Brasil, a Inquisição atuou principalmente por meio de visitas esporádicas e da coleta de denúncias enviadas a Lisboa. Entre essas denúncias, destacam-se os casos de escravizados e forros acusados de práticas religiosas afro-diaspóricas, como o calundu e a feitiçaria, que eram vistas como desvios da fé católica e ameaças à ordem colonial. No entanto, a atuação da Inquisição sobre os escravizados não se restringia à

²⁷ MOTT, 2004, p. 35-54.

²⁸ MACHADO, 2014 p. 23-61.

²⁹ MOTT, 1988, p 97.

³⁰ SILVA, 2021.

repressão religiosa. Ela também refletia as tensões sociais e raciais da América Portuguesa, onde africanos e seus descendentes eram vistos como portadores de culturas e crenças que ameaçavam a ordem estabelecida.

A Inquisição, além de reprimir religiosamente, reforçava a dominação sobre corpos e culturas africanas. Essa dinâmica revela como a Igreja e o Estado colonial se aliaram para manter a ordem social, utilizando tanto o Tribunal do Santo Ofício quanto o sistema escravista como ferramentas de poder.

2.4. Práticas e processos

Antes de iniciar, de fato, a análise individual de cada processo, é necessário aprofundar nos moldes nos quais os processos ocorriam. Como base, utilizaremos o trabalho de Bruno Feitler, que analisa a estrutura e dinâmicas desses processos³¹.

É essencial discutir a veracidade dos documentos inquisitoriais ao utilizá-los como fonte histórica, diante disso, existem duas visões canônicas sobre tais documentos. Antônio José Saraiva reitera que; “é de fabrico inquisitorial e foi elaborada com vista a justificar a existência do Tribunal do Santo Ofício”³². Sendo assim, Saraiva considerava tais documentos como manipulados. Hermans Prins Salomon retoma a discussão anos mais tarde, se baseando ainda na tese de Saraiva, mas afirmando que os documentos são autênticos, ou seja, produzidos no momento em que são datados³³. Contudo, não são necessariamente verídicos. A tese sobre a autenticidade e não veracidade dos documentos fundamenta-se na manipulação dos processos, considerando, a princípio, a reafirmação da necessidade de existência do Tribunal Inquisitorial, com a comprovação da existência de delitos, e na manipulação dos fatos para que tais delitos sejam documentados, mesmo que o acusado não fosse verdadeiramente culpado das acusações ou seu depoimento fosse falso, a fim de escapar das implicações de uma condenação.

Como destaca Feitler, a estrutura padronizada dos documentos inquisitoriais restringia a expressão dos acusados, permitindo que suas versões emergissem apenas em momentos em

³¹ FEITLER, 2014.

³² SARAIVA, 1994. p. 17.

³³ SALOMON, 1990. p. 151-164.

que os inquisidores não compreendiam totalmente os relatos. Nesse contexto, os historiadores Aldair Rodrigues e Moacir Maia enfatizam a importância de uma leitura crítica desses documentos, sugerindo que, ao se observar com maior atenção, é possível revelar uma rica tapeçaria cultural e narrativas de memória que transbordam das páginas inquisitoriais.³⁴ No caso de processos por feitiçaria, Carlo Ginzburg argumenta que a ausência de um entendimento mais profundo das crenças dos réus levava os inquisidores a registrar tais práticas como meras curiosidades teológicas ou superstições camponesas³⁵. A exemplificação da tese de Feitler e Ginzburg consiste na existência de um padrão de perguntas a serem feitas aos denunciante e testemunhas, presentes em todos os processos analisados no presente trabalho, que seriam³⁶:

será perguntado [...] se é cristão batizado, e crismado, onde e por quem o foi, e quem foram seus padrinhos; e se depois que chegou aos anos de discipulação, ia às igrejas; se ouvia missa, e se confessava, e comungava, e fazia as mais obras de cristão. Mandarão ao preso que se ponha de joelhos, e que se benza, e diga a doutrina cristã, a saber, o Padre Nosso, Ave Maria, Credo, Salve Rainha, mandamentos da lei de Deus e da Santa Madre Igreja.

Em terras brasileiras, padres e freis coletavam denúncias e as enviavam a Lisboa, onde os inquisidores decidiam o destino dos réus e testemunhas. Essa estrutura burocrática garantia que os processos fossem centralizados e controlados pela metrópole, reforçando o poder da Inquisição sobre as colônias.

3 ENTRE A FÉ E A RESISTÊNCIA: PROCESSOS ANALISADOS

3.1 Grácia, a primeira calundzeira colonial

Os casos analisados seguem uma ordem cronológica, com destaque para os pontos mais relevantes. O primeiro caso é o de Grácia, escravizada de Dona Paula Vieira, na Ilha de Maré, Bahia, acusada de práticas de calundu, feitiçaria e adivinhação, um dos primeiros registros desse ritual no Brasil³⁷. A ré foi acusada no sumário de culpas de práticas de calundus, feitiçarias e adivinhações na casa de Manoel de Britto. A apuração, realizada entre 9

³⁴ RODRIGUES; MAIA, 2023.

³⁵ GINZBURG, 1989, p. 11.

³⁶ 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

³⁷ ANTT, proc. 12658.

de setembro de 1697 e 20 de março de 1699, não apresenta sentença registrada, mas contém informações relevantes, que serão discutidas a seguir.

O sumário de culpas reúne cinco testemunhas, cujos depoimentos devem ser analisados criticamente, considerando a possibilidade de manipulação e parcialidade. As acusações contra Grácia refletem não apenas práticas religiosas, mas também tensões sociais e raciais no contexto colonial. De acordo com o depoimento de Garpas de Lero, os rituais ocorriam há mais de um ano, e o evento realizado na casa de Manoel de Britto tinha como objetivo inicial localizar uma canoa furtada. Além disso, outros mistérios foram levantados durante a noite de calundu.

Pedro Dias relatou a presença de um público heterogêneo, composto por pessoas escravizadas e brancas, destacando a participação de Catherina Camilla, esposa de João Coelho, fato corroborado por outros depoimentos. Jorge Livre, forro, confirmou a presença de Catherina e acrescentou que, além da canoa, Manoel de Britto buscava respostas sobre os sentimentos de Domingas, também forra, por ele. A esposa de Simão, não identificada no sumário, participou do ritual em busca de respostas sobre a fidelidade de seu marido. Contudo, Jorge afirmou não ter presenciado o ritual diretamente, relatando informações que adquiriu através de terceiros³⁸.

Quanto aos rituais, Garpas de Lero declarou que Grácia, escravizada de Dona Paula Vieira, era frequentemente requisitada em diversos locais para realizar práticas de calundu. Ele reiterou que Grácia fazia do calundu sua fonte de renda, atuando como escravizada de ganho de sua senhora, o que implica no consentimento de Dona Paula, afirmado por testemunhas³⁹. Gerônimo Alves da Cruz reafirmou que os ganhos obtidos pelos rituais eram necessários para a subsistência dos praticantes, afirmando que os tais negros praticantes de calundus faziam tais feitiços para garantir sua vida⁴⁰. Pedro Dias, por sua vez, detalhou as práticas, relatando que Grácia contava com a ajuda de outros escravizados não identificados e que os rituais eram realizados ao som de tambores que ecoavam durante a noite.

³⁸ ANTT, proc. 12658.

³⁹ Revisitar a explicação de Leila Algrant sobre o regime de ganho entre o senhor-escravo, e o cumprimento do acordo independente das circunstâncias.

⁴⁰ ANTT, proc. 12658

A condição de escravizada de ganho conferia a Grácia uma relativa liberdade, permitindo-lhe exercer suas atividades e ressignificar os territórios a partir de sua vivência, resistindo ao modelo político e econômico do cativoiro⁴¹. O sumário de culpas indica que Grácia possuía uma residência separada de sua proprietária e era casada com outro escravizado de Dona Paula Vieira — cuja identidade não foi mencionada no documento —, evidenciando sua agência sobre a própria vida. Esse tipo de cativoiro era menos rigoroso, com a ausência frequente de um feitor. No entanto, devido à padronização dos procedimentos inquisitoriais, o sumário não registra detalhes sobre o uso do dinheiro por Grácia, infelizmente testemunho não foi coletado e a questão não foi abordada pelos depoentes⁴².

Apesar de ser amplamente mencionado que Dona Paula Vieira tinha conhecimento das atividades de sua escravizada e, além disso, consentia e lucrava com tais práticas, a proprietária não foi ouvida como testemunha ou acusada no processo, reforçando a ausência de supervisão e, por consequência, maior liberdade da ré. Situação semelhante ocorre com Manuel de Britto, que, embora tenha sido anfitrião dos rituais e participante assíduo, não sofreu nenhuma implicação legal. No âmbito do sumário de culpas, apenas a escravizada foi responsabilizada.

Em suma, a análise do caso de Grácia, com base nos dados disponíveis, evidencia que ela desfrutava de certa liberdade mesmo no contexto do cativoiro. Essa liberdade manifestava-se na existência de um ambiente próprio, na oportunidade de deslocamento e na possibilidade de acumular bens — características específicas da condição de escravizados de ganho⁴³. Portanto, é seguro afirmar que a prática dos rituais de calundu conferia a ré maiores possibilidades de agência sobre sua vida, mesmo subordinada a Dona Paula Vieira, além de proporcionar melhores condições de existência na sociedade urbana em comparação com a maioria dos negros alforriados, que ainda enfrentaram os impactos violentos do passado em cativoiro.

⁴¹ CORRÊA, 2004.

⁴² O Sumário de Culpas de Grácia se encontra digitalizado de forma completa, contendo 50 páginas, porém, em nenhum momento a ré foi interrogada, contendo informações superficiais sobre sua pessoa.

⁴³ Apesar da constatação nos relatos das testemunhas que a ré gozava de uma propriedade individual, não é relatado se era apenas um espaço com finalidade de moradia, ou se também era utilizado para suas práticas.

Contudo, ao longo das pesquisas arquivísticas, um outro documento envolvendo o nome de Grácia foi encontrado. Inicialmente, o processo é movido contra Simão, natural do Congo, que, à época de sua prisão, residia na Freguesia de Santo Amaro da Pitanga, no Recôncavo Baiano, e possuía sua alforria⁴⁴. O processo de Simão destaca-se, muito provavelmente, porque a sentença favorável a ele decorreu da realização de um julgamento informal conduzido por André Gomes de Medina. Esse julgamento contou com a participação de uma escravizada, contratada para realizar um ritual de base africana com o objetivo de confirmar a culpabilidade de Simão, antes mesmo de seus atos serem denunciados ao Tribunal. Tal prática era considerada contrária à Santa Fé Católica pelos inquisidores. A escravizada responsável por conduzir o ritual chamava-se Grácia. Embora Grácia tenha desempenhado um papel central no caso de Simão, sua participação não foi formalmente reconhecida no processo, o que contrasta com o segundo caso, no qual ela assume protagonismo. Essa diferença ressalta a relevância social de Grácia como figura central em práticas rituais e adivinhatórias, evidenciando como sua atuação ganhou maior visibilidade e complexidade ao longo do tempo.

A denúncia foi encaminhada ao Santo Ofício em 1685 pelo carmelita Frei Domingo das Chagas, informando que Simão havia sido encarcerado no aljube episcopal antes mesmo da deliberação do tribunal sobre sua acusação. Ele foi considerado feiticeiro e acusado de matar 15 escravos de André de Medina, em Santo Amaro da Pitanga⁴⁵. A denúncia foi corroborada por Grácia, uma escravizada conhecida na região como curandeira e adivinha, contratada por André para identificar o responsável pelas mortes. Grácia realizou uma cerimônia espiritual que consistia em uma panela com água fervente, na qual adicionou uma pulseira de ferro e proferiu palavras específicas. Todos os escravizados sob suspeita foram instruídos a colocar a mão na panela e retirar a pulseira. Aqueles que saíssem ilesos seriam considerados inocentes; caso contrário, culpados. Durante a cerimônia, apenas Simão sofreu

⁴⁴Inicialmente, no sumário de culpas realizado na colônia, os depoentes afirmam que Simão era escravizado de Maria Cabral, filha de André Gomes de Medina. No entanto, ao depor perante os inquisidores em Lisboa, Simão declara-se alforriado, denominação que é aceita e incorporada à análise do processo. Isso se evidencia ao observar que, ao receber sua sentença, ele não é devolvido à sua suposta proprietária, provavelmente como uma forma de retaliação do Tribunal do Santo Ofício contra a prática de um julgamento considerado contrário à Santa Fé Católica.

⁴⁵ ANTT, proc. 8464.

queimaduras, adquirindo cicatrizes permanentes, e foi considerado culpado pela sacerdotisa e pelos demais escravizados.

No entanto, antes mesmo da realização do ritual, Simão já se encontrava preso a um tronco, evidenciando que sua culpa era presumida pelos envolvidos. Após o ritual, a culpabilidade de Simão tornou-se evidente para André de Medina e seus escravizados⁴⁶. Posteriormente, André encaminhou uma denúncia ao Tribunal do Santo Ofício. Porém, devido ao fato de Simão ter sido submetido a um julgamento que contrariava as diretrizes do tribunal, o réu foi absolvido e sentenciado apenas ao pagamento dos custos processuais.

A escrava, responsável por julgar o réu, foi indicada pelos próprios escravizados de André de Medina para auxiliar na solução do caso das mortes de seus companheiros. Assim, Medina contratou a africana pertencente ao Sargento Marcos de Bitencourt, residente na Freguesia de Cotegipe, localizada a cerca de 50 km de sua propriedade. Segundo os relatos, Grácia era reconhecida como curandeira e feiticeira, com ampla fama de identificar autores de feitiçaria e crimes. A feiticeira era natural do Reino do Congo, mesma região de origem de Simão, e suas práticas carregavam características das manifestações religiosas da África Centro-Occidental. Naquele momento, o ritual não recebeu uma denominação específica, visto que o termo *calundu*, que provavelmente se aplicaria ao ritual de Grácia, só foi incorporado ao vocabulário inquisitorial a partir da década de 1690. Durante a cerimônia, a africana utilizou intérpretes para facilitar a comunicação, indicando sua chegada recente à América, além disso, ela tinha permissão do senhor para se deslocar a outras propriedades, levando os tais intérpretes consigo.

Após investigações, constatou-se que a distância entre Cotegipe, onde residiam Marcos de Bitencourt e sua escravizada Grácia, e a Ilha da Maré, domicílio de Dona Paula Vieira e sua cativa Grácia, variava entre 30 e 50 km. Essa proximidade geográfica, aliada à possibilidade de deslocamento por vias fluviais e marítimas — como o Rio Paraguaçu e a Baía de Todos os Santos, com duração estimada entre 4 e 12 horas em embarcações da época —, sugere que a movimentação entre as duas localidades era viável. Além disso, as semelhanças entre as duas escravizadas são notáveis: ambas eram administradoras de rituais de matriz africana, dedicadas à cura e à adivinhação, especialmente em casos de crimes, e

⁴⁶ ANTT, proc. 8464, fl. 21v.-23.

viviam sob um regime de escravidão por ganho, que lhes conferia liberdade de locomoção para realizar rituais.

A diferença temporal de 12 anos entre os dois processos não inviabiliza a hipótese de que se trate da mesma pessoa. No processo de 1697, a testemunha Garpas de Lero relatou que os rituais realizados por Grácia ocorriam há alguns anos, enquanto Pedro Santana de Figueiredo destacou que essas práticas eram sua principal fonte de renda. Esses relatos reforçam a ideia de que Grácia já atuava como calundzeira antes de ser adquirida por Dona Paula Vieira. A ausência de menção à nacionalidade e procedência da ré no processo de 1697 pode indicar uma tentativa de ocultar seu histórico anterior, possivelmente ligado ao caso de Simão em 1685. Embora não haja documentação conclusiva que comprove a identidade das duas Grácias, a convergência de características — como as práticas rituais semelhantes, o regime de ganho e a proximidade geográfica — sustenta a plausibilidade da hipótese de que se trate da mesma pessoa. Essa possibilidade não apenas ilumina a trajetória de Grácia, mas também ressalta sua relevância social como figura central em práticas culturais e religiosas que desafiavam as estruturas de poder da época, conferindo-lhe um papel de destaque na história da resistência africana no Brasil colonial.

A hipótese de que Marcos de Bitencourt tenha vendido Grácia a Dona Paula Vieira ganha força ao considerar as implicações decorrentes da intervenção do Tribunal do Santo Ofício no caso de Simão. Embora a documentação de transação não tenha sido localizada, a convergência de características — como a origem congoleza, as práticas rituais semelhantes e o regime de ganho — sustenta a ideia de que os dois processos referem-se à mesma pessoa. Essa trajetória evidencia não apenas a mobilidade dos escravizados no contexto colonial, mas também a complexidade de suas vidas, marcadas por estratégias de resistência e adaptação. A aproximação dos dois casos, portanto, não apenas sugere uma continuidade na atuação de Grácia, mas também reforça sua importância como agente cultural e religiosa, cujas práticas transcendiam as fronteiras físicas e sociais do sistema colonial.

Em todo caso, a estrutura espiritual dos rituais realizados por Grácia é apresentada de forma limitada no sumário de culpas de 1697, dificultando a classificação de suas raízes espirituais. Inicialmente, suas práticas foram identificadas como *calundu*. James Sweet descreve o calundu colonial como uma fusão de rituais de cura da África Central,

caracterizados pela possessão por espíritos, negando a presença de sincretismo e afirmando que se trata de uma religião centro-africana transplantada para o Brasil⁴⁷. O autor, relaciona o termo 'calundu' a 'quilundu', usado para se referir a espíritos causadores de doenças ou aflições, curáveis pela intervenção de um sacerdote. Por outro lado, Laura de Mello e Souza propõem que o calundu seja uma 'amálgama', agregando práticas religiosas heterogêneas derivadas do universo simbólico bantu⁴⁸. Essa visão é compartilhada por Luiz Mott, que reforça o caráter sincrético do calundu, como evidenciado em seu estudo sobre Luzia Pinta⁴⁹.

O processo inquisitorial de Simão traz um detalhamento significativo sobre o ritual conduzido por Grácia, permitindo uma análise mais aprofundada das conexões entre as práticas religiosas afro-diaspóricas no Brasil e suas raízes africanas. Conforme apontado por James Sweet, a cerimônia realizada pela sacerdotisa no Brasil colonial guarda fortes semelhanças com o ritual de julgamento conhecido como *jaji*, praticado na África Centro-Occidental no século XVII⁵⁰. Essa continuidade evidencia não apenas a sobrevivência das tradições africanas em território colonial, mas também sua ressignificação no contexto da escravidão e da perseguição inquisitorial. Descrito por um missionário capuchinho chamado João António Cavazzi de Montecúcolo, que esteve na África Centro-Occidental em meados do século XVII e catalogou diversos rituais que presenciou, entre eles o juramento *jaji*, o qual argumentou que⁵¹:

No juramento chamado *jaji* [...] o feiticeiro [...] deita numa panela água, uma pedra e terra avermelhada com uns pedaços de cabaça usada para conservar azeite. Quando a água ferve, obriga o acusado a tirar a pedra com a mão. Se ficar queimado, é julgado como réu; se não receber prejuízo, cada um dos presentes o aclama inocente, sem mais inquérito.

A África Central, apontada por Sweet como origem do calundu e também como região onde se praticavam processos de julgamento com bases religiosas, inclui áreas como Angola e Congo, principais polos de exportação de escravizados para o Brasil nos séculos XVI e XVII, desembarcando nos portos da Bahia. Isso pode corroborar a tese de que, em ambos os processos, trata-se da mesma pessoa. No entanto, classificar pessoas escravizadas apenas com base em referências territoriais coloniais pode provocar equívocos. Conforme a historiadora

⁴⁷ SWEET, 2003, p. 143 - 151.

⁴⁸ GORENSTEIN, CARNEIRO, 2002, p. 293-317.

⁴⁹ MOTT, 1994, p. 73-82.

⁵⁰ SWEET, 2003. p. 120-123.

⁵¹ CAVAZZI DE MONTECÚCCOLO, 1965. 2v.

africanista francesa Catherine Coquery-Vidrovitch salienta, as fronteiras africanas foram redefinidas diversas vezes por potências coloniais, desconsiderando as culturas locais, o que dificultava a identificação dos traficados⁵². Além disso, muitos escravizados capturados no interior da África foram identificados apenas pelos portos onde foram vendidos.

Nesse contexto, as evidências que reunimos sugerem que os dois processos envolvendo Grácia — o de Simão, em 1685, e o de Grácia, em 1697 — referem-se à mesma mulher. As semelhanças entre as práticas rituais descritas, como o uso de métodos de adivinhação e cura de matriz bantu, bem como sua atuação como sacerdotisa em ambos os casos, indicam uma continuidade em sua trajetória. A proximidade geográfica entre Cotegipe e a Ilha da Maré, aliada à possibilidade de deslocamento por vias fluviais e marítimas, reforça a viabilidade dessa identificação. Embora a ausência de detalhes sobre sua procedência ou idade nos documentos inquisitoriais de 1697 limite uma identificação precisa, essa lacuna não invalida a hipótese. Apesar da falta de registros sobre uma possível transação, a convergência de elementos rituais, sociais e geográficos sugere que ambos os processos descrevem a mesma africana, destacando a complexidade e a agência dos escravizados no contexto colonial.

No século XVII, entre 100.000 e 200.000 africanos escravizados, majoritariamente oriundos da África Central, Ocidental e Sudeste — regiões predominantemente habitadas por povos de etnia bantu —, chegaram ao Brasil. A presença dessas populações foi determinante na formação de práticas espirituais que, mesmo diante da repressão inquisitorial, mantiveram sua essência e seus fundamentos. No processo de 1697, Grácia, então residente na Ilha de Maré, na Bahia, desempenhava rituais com características marcadamente bantus, como o uso de “tabaques”, a divisão de cargas espirituais entre os participantes e a adivinhação mediada por ancestrais que possuíam o sacerdote. Por sua vez, no processo de 1685, Grácia é declarada como natural do Reino do Congo, território localizado na África Central e de matriz bantu, reforçando a origem comum dessas manifestações religiosas.

Dessa forma, mais do que a identidade individual da sacerdotisa, é a continuidade das crenças e práticas africanas que se revela como o verdadeiro fio condutor entre os dois casos. Essa continuidade não apenas demonstra a resistência cultural e espiritual dos escravizados

⁵² COQUERY-VIDROVITCH, 2024.

frente à repressão colonial, mas também evidencia a capacidade de adaptação e ressignificação de suas tradições em um contexto de violência e dominação.

3.2. Luzia Pinta, uma alforriada famosa

O processo de Luzia Pinta foi instaurado em 7 de setembro de 1739 e finalizado em 4 de agosto de 1744. Natural de Luanda, Angola, ela residiu aproximadamente os primeiros 12 anos de sua vida sob a posse de Manuel Lopes de Barros em seu território natal. Quando o processo foi aberto, Luzia já estava alforriada. Filha de Manuel da Graça, natural de Angola, e Maria Conceição, natural do Congo, seu caso é amplamente conhecido entre antropólogos e historiadores, especialmente pelo trabalho de Luiz Mott em *O calundu-Angola de Luzia Pinta: Sabará, 1739*⁵³. Acusada de práticas de feitiçaria em seus rituais de calundu, Luzia Pinta passou por um longo processo inquisitorial. No entanto, apesar das diversas possibilidades de análise, este estudo concentra-se nos aspectos sociais e financeiros de sua trajetória.

A angolana residia na Vila Real de Nossa Senhora da Conceição do Sabará, na Capitania de Minas Gerais. Foi escravizada por José Pinto de Dias e Manoel Pinto Dias por alguns anos⁵⁴. Conquistou sua liberdade em 25 de julho de 1718, mediante o pagamento de trezentas oitavas de ouro em pó⁵⁵. Não há registros sobre as atividades que desempenhou durante o cativeiro ou sobre as funções de seus antigos senhores. Apesar de não se saber exatamente como conseguiu sua liberdade, sabe-se que, após a alforria, parte de seu sustento financeiro provinha dos serviços religiosos que passou a oferecer em Sabará⁵⁶. A ré possuía uma propriedade, algumas criações e três escravizados — duas mulheres 'negras angola' e um homem de origem desconhecida⁵⁷. No entanto, ao ser questionada sobre os valores cobrados por suas práticas, ela afirmou⁵⁸:

⁵³ MOTT, 1994, p. 73-82.

⁵⁴ Os sobrenomes nos aponta um possível parentesco, tese levantada por Douglas Lima em sua dissertação de mestrado nomeada "*A POLISSEMIA DAS ALFORRIAS: SIGNIFICADOS E DINÂMICAS DAS LIBERTAÇÕES DE ESCRAVOS NAS MINAS GERAIS SETECENTISTAS*", orientada por Eduardo França Paiva no Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais.

⁵⁵ IBRAM/CBG/MO, LN (CSON) 2(6) 1720-1721, f. 161v-162. Registro: 16/05/1721, Sabará. Redação: 25/07/1718, Sabará.

⁵⁶ DAIBERT, 2016. p. 5.

⁵⁷ Não é possível afirmar a origem das escravizadas de Luzia Pinta com precisão, uma vez que suas nacionalidades são definidas a partir do relato de testemunhas.

⁵⁸ ANTT, *proc.* 252, 1744.

provêm de Deus e não do Diabo, porque nas ocasiões em que se fazem as ditas curas, sempre se pedem aos enfermos duas oitavas de ouro, as quais se mandam dizer missas repartidas, a metade para Santo Antônio e a metade para São Gonçalo, e por intervenção destes santos é que se fazem as ditas curas. (ANTT, 1744, processo 252)

Os ritos eram realizados em sua propriedade ou, quando necessário, em locais indicados pelos clientes⁵⁹. O público atendido por Luzia era amplo, incluindo brancos, negros escravizados e livres, além de pessoas de diferentes níveis socioeconômicos, o que demonstra sua influência na sociedade de Sabará. Dada a abrangência de seus serviços, que incluíam clientes de prestígio social considerável, Douglas Lima acredita que esta tenha sido a razão pela qual ela permaneceu em atividade por um longo período, sendo amplamente conhecida na região, sem que fosse acusada pela Inquisição⁶⁰.

As denúncias contra Luzia foram feitas por duas pessoas. A primeira foi André Moreyra de Carvalho, que enviou uma carta ao Reverendo Manoel Freyre Batalha, expressando preocupação com as almas da comunidade e acusando Luzia de invocar demônios por meio de orações e danças. A segunda denúncia partiu do notário Gonçalo Luiz da Rocha, que redigiu uma carta no Rio de Janeiro a pedido de Domingos Pinto, que desejava localizar uma quantidade de oitavas de ouro desaparecidas da casa de Antônio Pereira de Freitas, morador do arraial Roças Grandes, em Sabará.

Durante o processo, Luzia, que informou ter cerca de 50 anos, permaneceu presa por dois anos no Tribunal do Santo Ofício de Lisboa, onde foi submetida a sessões de tortura. Sua sentença foi baseada na presunção de um pacto demoníaco, sem provas concretas. Ela foi penalizada por “*abjuração de leve suspeita de ter abandonado a fé católica*”⁶¹. Foi sentenciada a um degredo de quatro anos em Algarve, com a proibição de retornar permanentemente a Sabará⁶².

As práticas de calundu eram a principal fonte de renda de Luzia, permitindo-lhe adquirir uma propriedade, criações e três escravizados⁶³. É plausível que sua alforria tenha sido conquistada com os lucros obtidos por meio desses rituais, possivelmente atuando em

⁵⁹ LIMA, 2014. p - 125.

⁶⁰ LIMA, 2014. p - 125 - 126.

⁶¹ ANTT, *proc. 252, 1744*.

⁶² ANTT, *proc. 252, 1744*.

⁶³ De acordo com Laura de Mello e Souza o ritual de adivinhação e cura constituía uma prática capaz de gerar ganhos financeiros.

regime de ganho durante o cativeiro⁶⁴. Maria Eliza de Campos Souza, em sua tese de doutorado, destaca que o calundu possibilitou a Luzia ascender socialmente, atendendo até mesmo figuras de prestígio, como o ouvidor da Comarca do Rio das Velhas Baltazar de Morais Sarmiento, que possuía o título de fidalgo cavaleiro da Casa Real⁶⁵. Sua trajetória evidencia a importância das práticas religiosas afro-brasileiras na sociedade colonial, mesmo diante da estrutura católica predominante.. Diante disso, no caso de Luzia, a prática de calundu representa uma verdadeira emancipação social, permitindo-lhe acumular posses e alcançar notoriedade social, evidenciando também o espaço significativo ocupado pelas práticas religiosas afro-brasileiras na sociedade colonial, mesmo diante da estrutura católica predominante.

No que tange à esfera espiritual, Luzia tem um processo mais aprofundado, o qual abrange a prática de seus rituais e sua origem, conferindo maior concretude às análises. Contudo, é válido ressaltar a disputa travada por Luzia no que tange a classificação de seu ritual pelos inquisidores. Como dito anteriormente, a ré afirma em seus testemunhos que seus rituais estavam relacionados aos santos católicos, sendo ela apenas uma intercessora entre os seus clientes e os santos, buscando se aproximar de uma má interpretação da fé católica e se distanciar de uma associação a práticas diabólicas, aos olhos dos inquisidores. Ademais, a ré afirma que o calundu era uma doença contagiosa de Angola, sendo algo irremediável e concedido por Deus para o povo daquele território, o que contrariava as expectativas e estereotípicos dos inquisidores. Ademais, ao ser solicitada a se aprofundar sobre a doença citada, de acordo com o escrivão Luzia⁶⁶:

⁶⁴ ALGRANTI, 1983. p. 47

⁶⁵ SOUZA, 2012. p. 91.

⁶⁶ MOTT, 1994. p. 75.

Disse que a respeito do conteúdo da pergunta só sabe declarar que a dita doença lhe chamam na sua terra calundus e que esta se pega de umas pessoas a outras e que a ela lha poderia ter comunicado uma tia sua, chamada Maria, o que não sabe ao certo, por ter vindo de mui tenra idade. E o que pode afirmar com certeza é que achando-se ela na vila de Sabará ouvindo missa em dia santo, lhe sobreveio repentinamente a dita doença, de que ficou muito mal, por não saberem os remédios que se haviam de aplicar, até que sendo chamado um preto por nome Miguel, escravo de Manuel de Miranda, morador na dita vila, lhe disse este que a dita queixa era a do calanduz e que só a havia de curar e ter remédio mandando tocar alguns instrumentos e fazendo [algumas coisas] mais, por ser este o meio e o modo porque se costuma curar a dita doença, o que com efeito ela fez e experimentou melhora.

Em síntese, desconsiderando a disputa terminológica entre Luzia e o Santo Ofício, observa-se que ela era natural de Luanda, em Angola. Embora haja problemas de classificação fronteiriça⁶⁷, sua raiz bantu é evidente. Ademais, os detalhes sobre seus rituais incluem elementos bantus, como o uso de tabaques, a presença de auxiliares durante as cerimônias e a possessão de um ancestral no corpo do sacerdote, características que reforçam a origem bantu de seu calundu. Outrossim, Mott compara os rituais de Luzia com os relatos do missionário capuchinho João António Cavazzi de Montecúccolo, que descreveu um tipo de feiticeiro presente naquela região, denominado em seus arquivos como “xinguila”. O capuchinho define que os feiticeiros xinguila são possuídos por um espírito que conduz os rituais. Além disso, Mott destaca que Cavazzi de Montecúccolo identifica um ritual ministrado por sacerdotes chamados “ngombo”, que, em suas práticas, urram e saltam em transe, lançam pós sobre os clientes e administram vomitórios. Por fim, evidencia-se que o ritual praticado por Luzia é marcado por sincretismos, originários da África e enriquecidos no Brasil.

3.3. Jacinto e as cartas de tocar

Jacinto, identificado como pardo e mulato, era natural da Vila de Sabará, segundo testemunhas⁶⁸. O réu foi acusado em 21 de fevereiro de 1779 de confeccionar e vender cartas denominadas como “paquês”. Jacinto era escravo do Capitão Pedro Lopes Machado e foi denunciado por relatos apresentados pelo Vigário Nicolau Gomes Xavier, que iniciou o sumário de culpas a partir da denúncia de Simão Nunes de Carvalho, natural de Sabará, solteiro, alfaiate e com 25 anos. O escravizado chegou a ser detido durante os trâmites processuais, sendo essa sua segunda detenção pelo mesmo motivo, permanecendo detido nas duas ocasiões na cadeia de Sabará. Na primeira, o réu confessou a confecção e venda de

⁶⁷ Revisitar a tese de Catherine Coquery-Vidrovitch.

⁶⁸ Cada testemunha e escrivão acabam por modificar a categorização racial de Jacinto, o que gera o entendimento que o réu seria fruto de uma miscigenação racial.

cartas ao Ouvidor José António Barbosa do Lapo. As informações particulares sobre Jacinto, como idade e profissão exercida, são omitidas no sumário de culpas. No entanto, subentende-se que Jacinto era um escravo de ganho, uma vez que era amplamente conhecido pela sociedade de Sabará e possuía livre circulação no centro urbano⁶⁹. De qualquer forma, a ausência de informações sobre seu senhor levanta questões ao se analisar o processo, especialmente considerando a interferência deste na soltura de Jacinto após sua detenção inicial.

Os “paquês” ou cartas de tocar, que motivaram a instauração do processo, eram comumente encontradas e utilizadas no período colonial, assim como pedaços de pedras, orações proibidas, pós e raízes⁷⁰. Durante a coleta de testemunhas, Manuel Moreira Ramos, homem branco, solteiro, de 56 anos, que atuava como padre e testemunha no sumário de culpas, relatou que as cartas eram comercializadas por seis tostões, mas que Jacinto representava apenas uma pequena parte de uma estrutura maior por trás das cartas. A testemunha Manuel José Dias relatou que Jacinto apontou Manuel dos Passos, também identificado como Miguel dos Passos, como o pintor das cartas, enquanto ele apenas as escrevia⁷¹. Ainda sobre Manuel dos Passos, este é categorizado apenas como pardo e morador de Sabará, sua classificação e a ausência de informações sobre seu país de origem podem indicar sua naturalidade brasileira, mas vindo de um familiar africano⁷².

O padre Antônio Gonçalves Pimentel testemunhou que Manuel dos Passos era pintor das cartas, informação fornecida a ele por Amaro Nunes de Carvalho. Por sua vez, Amaro forneceu mais informações sobre a rede de pessoas envolvidas na produção e venda das cartas, dizendo que eram cooperadores de Jacinto; o alforriado Miguel da Costa, que exercia a profissão de cabeleireiro e fora ex-cativo de Manuel Antunes Costas; Anna, cativa sob posse do Sargento Mor Leandro de Souza Telles; e Antônio, escravizado com ofício de sapateiro pertencente ao Capitão Domingos Francisco da Costa. Na ocasião da prisão de Jacinto, o Padre Antônio e o denunciante Simão Nunes afirmaram que somente Anna o acompanhou no

⁶⁹ Necessário lembrar a explicação de Leila Algranti sobre o regime de escravidão por ganho.

⁷⁰ LIMA, 2020, p. 162.

⁷¹ Adotaremos Manuel dos Passos como a identidade do pintor das cartas, visto que esse nome prevalece no sumário em detrimento de Miguel dos Passos, por vezes o sobrenome Lobo também é adicionado, o que pretendemos ignorar devido ao baixo número de incidência.

⁷² O que sugere que não tenha nascido em cativo nem tenha estado sob essa condição em algum momento de sua vida, ou tal fato não seja do conhecimento das testemunhas interrogadas.

cárcere, sendo posteriormente libertada mediante pagamento de fiança por parte de seu senhor, enquanto Jacinto também foi libertado por intervenções externas, que não foram evidenciadas no sumário de culpas. Concomitante à prisão de Jacinto e Anna, Antônio foi vendido, e Miguel não sofreu implicações, pois fugiu após tomar conhecimento da prisão de Jacinto, fato confirmado por Manoel José Salgado Ribeiro Caetano Pereira, natural de Lisboa, branco, solteiro, de 32 anos, escrivão da Ouvidoria Geral.

O processo que envolvia Jacinto como réu não cativou os inquisidores, que finalizaram o procedimento em sua fase inicial, o sumário de culpas, resultando em um vazio de informações sobre as cartas produzidas. Contudo, a inconclusividade do caso reforça uma questão previamente indicada: a população negra, seja cativa ou não, não representava, de forma definitiva, o alvo do Tribunal do Santo Ofício, tampouco constituía uma ameaça significativa. Diferente de Luzia e da famosa Rosa Egípcíaca, a santa africana do Padre Xota-Diabos, Jacinto, Grácia, Gonçalves e Domingos, que serão analisados a seguir, não representavam perigo à sociedade da santa fé católica⁷³. Seus feitos, sejam efetivos ou falaciosos, alcançam, no máximo, uma rede restrita de pessoas comuns, e, muitas vezes, não exercem influência significativa. Por esse motivo, não havia motivação para que a Coroa dispusesse recursos em investigações, o que resultou em uma série de sumários de culpa ou processos interrompidos.

Em suma, ao analisarmos os relatos e a conjuntura da sociedade de Sabará no auge da mineração aurífera, é possível observar o grande fluxo de pessoas de diferentes classes sociais. A pesquisadora Mariana de Oliveira identifica em seu estudo a presença de membros da alta sociedade, brancos pobres, ex-escravizados e, especialmente, uma enorme concentração de escravizados que compunham a força de trabalho mineradora, além de transeuntes, devido à localidade interiorana de Sabará, que funcionava como ponto de apoio para os paulistas em expansão de fronteiras⁷⁴. A região oferecia oportunidades de enriquecimento devido ao intenso fluxo de ouro e pessoas, o que possibilitava aos escravizados e ex-cativos maiores chances de libertação e ascensão social.

⁷³ MOTT, 1993.

⁷⁴ OLIVEIRA, 2015.

Ao analisar o caso de Jacinto e a estrutura que movimentava o comércio das cartas, observa-se que, dos cinco indivíduos identificados como integrantes da produção das cartas, três ainda permaneciam cativos: Jacinto, Anna e Antônio. Em relação aos dois restantes, Miguel da Costa já havia obtido a alforria, enquanto Manuel dos Passos é descrito como livre, sem que a fonte explicita a origem de sua liberdade. Apesar de Jacinto e Anna ainda se encontrarem em condição de cativo, na ocasião em que foram presos pela primeira vez, acusados de envolvimento na produção das cartas, o Sargento-Mor Leandro de Souza Telles, senhor de Anna, intercedeu por sua libertação ao pagar a fiança. Jacinto, por sua vez, foi liberado graças a esforços externos não detalhados no sumário de culpas. Já Antônio, o terceiro cativo envolvido no caso, foi vendido a outro senhor durante o episódio de prisão de Anna e Jacinto, eximindo-se, assim, dos acontecimentos posteriores. Quanto aos indivíduos livres, Miguel da Costa optou por fugir, enquanto Manuel dos Passos não teve seu paradeiro registrado no contexto dos eventos analisados.

Com as devidas ressalvas, Anna e Jacinto podem ser vistos como figuras influentes na sociedade de Sabará ou, ao menos, como indivíduos com vínculos estratégicos junto aos detentores de poder. Essa leitura se fundamenta na libertação obtida em sua primeira prisão: Anna foi beneficiada pela influência de seu senhor, enquanto Jacinto contou com o apoio de indivíduos de posição influente ou possuidores de recursos financeiros. Em contraste, Antônio não parece ocupar uma posição de destaque dentro dessa estrutura social, tendo sido vendido por seu senhor, Manuel Antunes Costas, a outro proprietário. Sua negociação pode ser explicada, em parte, pela rigidez na relação entre senhor e escravizado, mas também pode representar uma punição por suas práticas. Além disso, é possível que sua venda esteja relacionada ao cargo de seu antigo proprietário, o Capitão Domingos Francisco da Costa, e ao receio deste de ver sua imagem associada às transgressões de seu cativo. Manuel dos Passos, por outro lado, não sofreu qualquer consequência na primeira ação empreendida contra o grupo, ou pelo menos não obtivemos registros do que se sucedeu a ele nesse episódio, enquanto Miguel da Costa se ausentou, partindo em fuga e evitando maiores implicações.

Embora não haja registros sobre o destino dos recursos financeiros obtidos com o comércio das cartas, é plausível supor que tenham sido utilizados para custear a liberdade de Miguel da Costa. Além disso, esses valores poderiam ter sido empregados na alforria de

outros cativos ou para melhorar as condições de vida de libertos, forros e articuladores livres envolvidos na atividade. Para além do aspecto financeiro, destaca-se a influência social dos acusados, que se beneficiaram de contatos relevantes para mitigarem as consequências de suas ações, sendo libertados por meio de intervenções externas. Tal contexto evidencia que os 'paquês' influenciavam a posição social e financeira dos envolvidos.

Na esfera espiritual, a origem das cartas enfeitiçadas apresenta-se obscura, considerando-se que Jacinto, principal réu do processo, é identificado como brasileiro, enquanto os demais envolvidos, sejam eles alforriados ou cativos, não possuem a origem explicitada nos documentos. Ademais, a prática de encantamento de amuletos e/ou objetos é amplamente registrada em diversas regiões da África, como a África Ocidental e Central, não sendo exclusiva de povos bantu ou iorubás. No entanto, o ato de enfeitiçar objetos não se limita à magia africana, sendo também observado em rituais de povos originários do Brasil.

Entre os exemplos dessa prática destacam-se os povos Yanomami, que encantam adornos com o objetivo de facilitar a conexão com os espíritos⁷⁵. Os povos Krahô, cujos adornos corporais enfeitiçados oferecem proteção espiritual⁷⁶. Os Karajá, que enfeitiçam bonecas de cerâmica chamadas *ritxòkò* para ensinar a cultura às crianças e proteger a identidade espiritual do grupo⁷⁷. Já os Bororo, que utilizam máscaras e adornos encantados em rituais fúnebres, com a finalidade de guiar a alma do falecido⁷⁸.

Paralelamente, as chamadas cartas de tocar, ou *pâques*, são frequentemente atribuídas a práticas mágicas de origem ibérica, com características afrodisíacas, sendo associadas a regiões como Espanha, Portugal e partes do sul da França. Dessa forma, a prática espiritual de encantamento de objetos e/ou amuletos pode ter raízes em tradições dos povos originários do Brasil, dos povos africanos, dos povos europeus ou, ainda, resultar da confluência de saberes ancestrais desses três grupos — uma hipótese amplamente aceita como a mais provável, que podemos aplicar a prática do grupo de Jacinto.

⁷⁵ KOPENAWA, ALBERT, 2015.

⁷⁶ BORGES, NIEMEYER, 2012, p. 215–246.

⁷⁷ INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN). *Ritxòkò: expressão artística e cosmológica do povo Karajá*. Disponível em: <https://bcr.iphan.gov.br/bens-culturais/ritxoko-expressao-artistica-e-cosmolologica-do-povo-karaja/>. Acesso em: 27 jan. 2025.

⁷⁸ CÂMARA, 2020, p. 1-15.

3.4. Domingos e Gonçalo, feiticeiros contra o senhor

Assim como ocorre na maioria dos casos apresentados, a acusação contra Domingos, natural de Angola, e Gonçalo, natural de Mina, restringiu-se ao sumário de culpas, sem resultar em uma sentença ou receber maior atenção dos inquisidores. No entanto, o ponto de interesse nesta acusação não reside na conclusão, mas no início. O caso teve início em 16 de junho de 1780, a partir da acusação formulada por Manuel Rodrigues de Sena, comerciante e familiar do Santo Ofício no Recife, capitania de Pernambuco, que era proprietário dos réus e financiador do processo. Todo o procedimento de acusação dos réus se estendeu por dois anos, sete meses e vinte e um dias, sendo finalizado em 2 de fevereiro de 1783, data em que, por sinal, o Tribunal do Santo Ofício experimentava o início de seu declínio. Os escravizados Domingos e Gonçalo residiam no contexto urbano pernambucano e desempenhavam funções de assistência para seu senhor, sendo registrados nos documentos como escravos assistentes. Ambos foram acusados de feitiçaria, especificamente por envenenamento de seu senhor.

Para uma compreensão mais ampla do caso a ser analisado, é necessário destacar alguns pontos, começando pelo cargo de familiar do Santo Ofício ocupado por Manuel Rodrigues de Sena. Conforme elucidado pelo Doutor Aldair Carlos Rodrigues⁷⁹:

De acordo com os regimentos inquisitoriais, os Familiares exerceriam um papel auxiliar nas atividades da Inquisição, atuando principalmente nos confiscos de bens, notificações, prisões e condução dos réus. Sem abandonar suas ocupações costumeiras, eles seriam funcionários civis do Santo Ofício e, caso fossem chamados pelos Inquisidores – nos locais onde havia Tribunal – ou pelos Comissários, prestariam a estes últimos todo o auxílio requerido e cumpririam as ordens que lhes fossem dadas.

Apesar de não ser oferecida uma recompensa financeira, e configurar mais uma jornada de trabalho, o cargo de familiar do Santo Ofício conferia aos afilhados uma série de privilégios sociais, como isenção jurídica, isenção de impostos, como o dízimo — um tributo obrigatório que incidia sobre a produção agrícola — e a sisa, um imposto cobrado sobre transações comerciais e venda de bens, além da dispensa de contribuições específicas destinadas à manutenção das tropas locais e de outras obrigações fiscais relacionadas à Coroa. Além dos privilégios fiscais, o cargo de familiar do Santo Ofício carregava um grande prestígio social, pois conferia à família a “pureza” de seu sangue, demonstrando que não havia cristãos novos em suas gerações passadas — especificamente, seis gerações anteriores.

⁷⁹ RODRIGUES, 2010, p. 71.

No caso das Minas Gerais, conforme o trabalho de Aldair Rodrigues, devido à distância geográfica e simbólica da população em relação ao poder estatal, formou-se um imaginário que superestimava os poderes dos familiares do Santo Ofício, criando a crença de que estes possuíam atribuições, poderes e conexões inexistentes na prática.

Quanto aos dois escravizados, eles desempenhavam funções como assistentes. Tal termo não é comumente encontrado nos estudos que abordam as funções exercidas por escravizados, motivo pelo qual se adota a explicação de Stuart B. Schwartz, sobre a divisão de funções dentro do engenho⁸⁰. Embora possa parecer improvável comparar a experiência urbana de escravizados a serviço de um homem de negócios com a experiência rural de escravizados sob um senhor de engenho, o foco estará na divisão de trabalho e nos benefícios de algumas posições. De acordo com Schwartz, é possível observar no engenho a diferenciação de funções, como mestres de açúcar, carpinteiros, ferreiros, entre outros, destacando, em especial, os supervisores escravizados. Sob essa perspectiva, mesmo em um contexto de trabalho forçado e liberdade restrita, os escravizados estavam inseridos em uma hierarquia funcional dentro do cativeiro, onde um escravizado com função de supervisor poderia dar ordens, aplicar castigos e punições a outro escravizado com a função de carpinteiro, por exemplo. Ou seja, verifica-se que, mesmo em condições de cativeiro, é comum existir uma diferenciação de status entre os cativos, conferindo àqueles em melhores posições certos privilégios que são negados aos que ocupam posições inferiores na produção açucareira. Ao se considerar o contexto urbano, pode-se compreender a função de escravizados assistentes como análoga à função de escravizados supervisores no engenho. Para além disso, é necessário considerar de forma conjunta o contexto de escravidão urbana, tendo em vista a liberdade ampliada anteriormente explicada por Algranti, ou seja, estes gozavam de uma liberdade duplamente ampliada, uma vez pela função exercida para seu senhor e seu negócio, e uma segunda pela brandura do cativeiro urbano⁸¹. No caso das funções específicas dos escravizados assistentes, estes eram responsáveis por fazer e receber entregas de documentos, alimentos e até transações financeiras, além de receber e transferir recados de seu senhor e executar outras atividades administrativas associadas a um homem de negócios, como o senhor Manoel Rodrigues de Sena.

⁸⁰ SCHWARTZ, 1988.

⁸¹ ALGRANTI, 1983.

No caso de Domingos e Gonçalo, é relevante observar que ambos usufruíam de benefícios em razão de sua posição e do prestígio de seu senhor. De acordo com a terceira testemunha interrogada, o Frei Fidelis de Partana, religioso, branco, de 69 anos, Manoel os tratava como filhos, sendo os escravizados notavelmente educados, sempre com vestimentas elegantes e desfrutando do conforto proporcionado por seu senhor. A sétima testemunha, Lázaro de Souza Fontes, negociante, branco, de 40 anos, reforça alguns privilégios, afirmando que via frequentemente Gonçalo nas ruas de Recife, encarregado de assuntos de Manoel. Por fim, a oitava testemunha, Antônio Prado de Deus, pardo, músico, 45 anos, relatou que a conduta dos escravizados era exemplar, sendo invejados por outros senhores devido à educação que Manoel lhes proporcionava⁸².

Com relação à denúncia, Domingos e Gonçalo foram acusados de enfeitiçar e envenenar seu senhor, Manoel Rodrigues de Sena, ao longo de sete anos, além de terem incitado a morte de outros escravizados e animais pertencentes a seu senhor. Durante o sumário de culpas, 13 testemunhas foram interrogadas, incluindo a vítima, Manoel Rodrigues de Sena, uma escravizada de Manoel e dois padres, sendo um deles responsável por acompanhar o processo de adoecimento de Manoel e por realizar exorcismos. Ao longo de sete anos, o senhor Manoel Rodrigues de Sena relatou ter sofrido de uma enfermidade, sendo que, em três desses anos, seu estado de saúde se agravou, o que o deixou totalmente debilitado em sua cama. Nesse período, seus escravizados ganharam maior autonomia, visto que suas funções incluíam secretariar os assuntos profissionais e pessoais do senhor. O familiar do Santo Ofício atribuía a culpa de sua enfermidade aos cativos Domingos e Gonçalo, afirmando que eles eram responsáveis por adicionar substâncias prejudiciais à sua comida e água, e que, com esses “poderes”, também causaram a morte de vários de seus escravizados e animais, entre eles Maria, uma escravizada de Angola que trabalhava como cozinheira e faleceu em 4 de junho de 1782. Maria teria sido ameaçada por Gonçalo por ter descoberto e denunciado a ação dos cativos contra seu senhor.

A versão sobre a morte de Maria é confirmada por várias testemunhas, incluindo João Reis Cardoso, mercador, branco, de 66 anos; Lázaro de Souza Fontes, negociante, branco, de 40 anos; Mateus José da Silva, escrivão, branco, de 58 anos; Antônio Lopes Chaves,

⁸² ANTT, proc. 3825, 1783.

negociante, branco, de 34 anos; e Romana, escravizada, cozinheira, de 18 anos, que também relatam a morte de outros escravizados. Romana acrescenta que quase sofreu o mesmo destino que Maria, tendo sido ameaçada pelos cativos por ter testemunhado os acontecimentos envolvendo sua companheira. Durante a enfermidade de Manoel, ao buscar médicos e remédios sem sucesso, procurou o Frei Fidelis de Partana, também testemunha do sumário, que só encontrou melhora após a realização de exorcismos, embora a condição de Manoel tenha piorado novamente. Em seu testemunho, Frei Fidelis descreve os rituais de exorcismo realizados em Manoel, afirmando que presenciou a vítima expelir substâncias impossíveis, como espinhas de peixe de quatro polegadas, baratas, carvão e cinzas, anexando certidões ao sumário como evidência de seu testemunho. As demais testemunhas corroboram a versão de Frei Fidelis e de Manoel Rodrigues, mas afirmam que a culpa atribuída aos escravizados Domingos e Gonçalo provém das declarações feitas pela própria vítima.

Ainda sobre a prática dos escravizados e os motivos que os levaram a tal ação, as testemunhas confirmam que Manoel era um bom senhor para ambos, oferecendo-lhes conforto, boas roupas e uma educação exemplar, não apresentando motivos aparentes para que causassem tanto mal ao seu senhor. Entretanto, ao se observar sob outra ótica as consequências da enfermidade do senhor para os escravizados, uma vez que estes desempenhavam a função de assistentes e seu senhor estava incapacitado de conduzir seus negócios devido ao estado de saúde, as atribuições de Domingos e Gonçalo acabavam por se intensificar. Nesse contexto, eles adquiriram ainda mais liberdade, tendo maior flexibilidade em seus deslocamentos em Recife, sem a supervisão direta do senhor e com maior interação social com outros cativos, pessoas livres e membros da alta sociedade, visto que eram os intermediadores das demandas de seu senhor.

Por fim, Manoel, desconfiando de seus cativos e ameaçando acionar o Tribunal do Santo Ofício para a instauração de um processo, recebeu de Gonçalo a ameaça de que mataria toda a sua escravaria, o que implicaria um grande dano financeiro. Acontece que, enquanto acontecia a apuração dos fatos, Gonçalo se encontrava em posse de Amaro José Vianna, o que nos indica que sua transação foi realizada pelos danos que o escravo o causou e prometia causar posteriormente, ficando então em posse de Manoel apenas Domingos, enviado a Lisboa ao longo da ocorrência do sumário de culpas. Contudo, apesar do financiamento da

investigação, do número expressivo de testemunhas e certidões que comprovavam os fatos ocorridos, o processo não avançou além do sumário de culpas, e não houve informações posteriores sobre Domingos desde que esse ficou sob posse do Santo Ofício em Lisboa.

Em relação às práticas de Domingos e Gonçalo, ambos originaram-se de diferentes regiões do continente africano, sendo Domingos de Angola, situada na África Central e Austral, e Gonçalo de Mina, com raízes étnicas bantu e iorubá, respectivamente⁸³. Contudo, a diferença etnológica entre ambos é reduzida quando se considera que, em ambas as tradições, o uso de alimentos em rituais, tanto para resultados positivos quanto negativos, é uma prática comum. Ismael Giroto explica que⁸⁴:

As enfermidades somáticas são tratadas também, através do uso de plantas (folhas, raízes, frutos, sementes, cascas de árvores, sumos, carvões e cinzas), minerais (terra, argila e minérios) e, animais e aves (raspas de chifres, cascos, ossos, ovos, banha, estratos, cozimento ou calcinamento de órgãos e carnes), sob forma de beberagens, emplastros, banhos, unções e comidas.

A utilização de alimentos em rituais ocorre ainda nos dias atuais, abrangendo práticas amplamente divulgadas, como coar café em uma peça íntima para provocar a afeição do alvo que deve ingerir o alimento, assim como nas práticas de religiões afro-diaspóricas, como o candomblé, a umbanda e a quimbanda, que utilizam alimentos com o objetivo de abençoar ou amaldiçoar. Conforme a intenção, esses alimentos podem ser ingeridos pelo alvo ou ofertados ao espírito responsável pela execução do ritual.

Em síntese, é plausível que as práticas de Domingos e Gonçalo sejam fruto de um conhecimento proveniente do continente africano, combinando práticas bantu e iorubás, ou até mesmo uma fusão de práticas africanas com aquelas de origem brasileira, evidenciando mais uma vez o alto grau de sincretismo presente na sociedade colonial.

4 CONCLUSÃO

Esta pesquisa demonstrou que as práticas religiosas afro-diaspóricas, como o calundu e a feitiçaria, foram estratégias fundamentais de resistência e busca por liberdade para escravizados e forros no Estado do Brasil. A análise dos processos inquisitoriais revelou que

⁸³ Mina é um termo utilizado para se referir a Costa da Mina, em África.

⁸⁴ GIROTO, 1999, p. 173.

essas práticas não se limitavam ao campo simbólico, mas desempenhavam papéis concretos na mobilidade social, negociação de alforrias e organização comunitária. Ao adotar o conceito de liberdade encantada, conforme proposto por Luiz Rufino, foi possível aprofundar o entendimento sobre como os escravizados ressignificavam suas existências dentro da estrutura opressiva do cativeiro, construindo formas de autonomia espiritual e material.

O estudo dos casos de Grácia, Luzia Pinta, Jacinto, Domingos e Gonçalo permitiu evidenciar as diversas formas de resistência escrava para além das revoltas e fugas, frequentemente enfatizadas pela historiografia tradicional. Cada um desses personagens históricos ilustra um aspecto da luta pela liberdade: Grácia, por meio do uso de seus conhecimentos espirituais como instrumento de sobrevivência e mobilidade; Luzia Pinta, ao consolidar sua posição social através dos rituais de calundu; Jacinto, ao utilizar redes de sociabilidade e o comércio de objetos ritualísticos para conquistar maior autonomia; e Domingos e Gonçalo, ao demonstrar como práticas religiosas também podiam ser interpretadas como ameaças ao sistema escravista. Esses exemplos reforçam que a luta contra a escravidão se dava em múltiplos níveis – material, simbólico, político e espiritual.

Além disso, a pesquisa dialoga com trabalhos de historiadores como Laura de Mello e Souza, Luiz Mott, James Sweet, Aldair Rodrigues e Moacir Maia ao aprofundar a compreensão sobre o sincretismo religioso e sua importância na formação da identidade cultural afro-brasileira. Os processos inquisitoriais analisados mostram que as práticas religiosas afro-diaspóricas não eram meras reproduções das tradições africanas, mas adaptações criativas que incorporavam elementos do catolicismo e de outras influências culturais. Como demonstrado nos casos de Grácia e Luzia Pinta, essas práticas tinham um forte componente econômico, permitindo que seus praticantes acumulassem recursos para melhorar suas condições de vida e, em alguns casos, negociar suas alforrias. Sob outra perspectiva, Renato Ortiz, em estudo mais recente, propõe uma leitura sociológica do sincretismo, ao compreender a chamada “macumba” não apenas como preservação da herança africana, mas como reformulação dessas práticas frente às contradições estruturais impostas pela sociedade ao corpo negro. Essa reformulação implicaria a desconstrução de elementos originários — como os africanos — e sua reorganização em um novo espaço sociocultural,

atribuindo-lhes novos sentidos e formas de resistência coerentes com as realidades vivenciadas no Brasil colonial.⁸⁵

Outro achado significativo foi a identificação das dinâmicas de poder e controle sobre os corpos escravizados. A transferência de Gonçalo para outro senhor e a venda de Antônio, por exemplo, sugerem que os senhores estavam atentos às redes de resistência formadas pelos cativos e buscavam neutralizá-las. Essa percepção de que os escravizados tinham agência e capacidade de organização social, muitas vezes subestimada pela historiografia tradicional, reforça a necessidade de olhar para a escravidão não apenas como um sistema de opressão, mas também como um espaço de lutas cotidianas e estratégias de sobrevivência.

Ao longo da pesquisa, surgiram questões que permanecem em aberto, indicando caminhos para novos estudos. O destino de personagens como Luzia Pinta após seu degredo, o desdobramento do caso de Domingos nos cárceres inquisitoriais e a possível relação entre os processos de Grácia e Simão são exemplos de temas que poderiam ser aprofundados em futuras investigações. Além disso, a ampliação do corpus documental, a análise da perspectiva de gênero nas acusações de feitiçaria e comparações com outros contextos coloniais poderiam contribuir para um entendimento ainda mais abrangente sobre o papel da religiosidade afro-diaspórica como forma de resistência.

As implicações desta pesquisa transcendem os limites da academia, alimentando debates contemporâneos sobre memória histórica, justiça social e o enfrentamento do racismo estrutural. Em um país onde as religiões de matriz africana ainda enfrentam perseguições religiosas, políticas e policiais, e onde a desigualdade racial permanece como uma chaga aberta, reconhecer as estratégias de resistência elaboradas por pessoas escravizadas é fundamental⁸⁶. Trata-se de valorizar a cultura afro-brasileira e contribuir ativamente para a luta por reparação histórica. A trajetória desses indivíduos não se limita a registros do passado: é uma memória viva, que pulsa nas práticas dos terreiros, na resistência das comunidades quilombolas e na mobilização dos movimentos negros contemporâneos.

Por fim, este trabalho reforça a necessidade de resgatar e valorizar as narrativas daqueles que, mesmo em condições extremas, encontraram maneiras de resistir, reinventar

⁸⁵ ORTIZ, 1999, p. 21-30.

⁸⁶ ORTIZ, 1999, p. 195-210.

suas vidas e desafiar a ordem colonial. O estudo das práticas religiosas afro-diaspóricas como estratégias de resistência abre novas perspectivas para a historiografia da escravidão, mostrando que a luta pela liberdade no Brasil colonial foi muito mais complexa e multifacetada do que tradicionalmente se imagina. Que essa pesquisa contribua para aprofundar a compreensão sobre essas trajetórias e inspire novos estudos que deem voz àqueles que a história oficial por muito tempo tentou silenciar.

5 REFERÊNCIAS

DISSERTAÇÕES E TESES

ALGRANTI, Leila Mezan. *O Feitor Ausente: Estudo sobre a Escravidão Urbana no Rio de Janeiro (1808-1822)*. 1983. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1983.

CORRÊA, Aureanice de M. *Irmandade da Boa Morte como manifestação cultural afro-brasileira: de cultura alternativa à inserção global*. 2004. 323 f. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2004.

LIMA, Douglas. *A polissemia das alforrias [manuscrito]: significados e dinâmicas das libertações de escravos nas Minas Gerais setecentistas*. 2014. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2014.

SOUZA, Maria Eliza de Campos. *Ouvidores de comarcas na Capitania de Minas Gerais no século XVIII (1711-1808): origens sociais, remuneração de serviços, trajetórias e mobilidade social pelo “caminho das letras”*. 2012. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, 2012.

DOCUMENTOS DE ARQUIVO

ARQUIVO ECLESIAÍSTICO DA ARQUIDIOCESE DE MARIANA. *Devassas*, 1722-1723. fl. 38.

ARQUIVO ECLESIAÍSTICO DA ARQUIDIOCESE DE MARIANA. *Devassas*, 1730-1731. fl. 118.

ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO. *Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa*, proc. 8464, fl. 21v.-23.

ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO. *Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa*, proc. 252.

ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO. *Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa*, proc. 3825.

ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO. *Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa*, proc. 5630.

ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO. *Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa*, proc. 12658.

LIVROS

BICALHO, Maria Fernanda Baptista; SOUZA, Laura de Mello e. *1680-1720: o império deste mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2023. (Coleção Virando Séculos).

CAVAZZI DE MONTECÚCCOLO, Padre João António. *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*. Trad., notas e índice pelo Padre Graciano Maria de Leguzzano. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1965. 2 v.

COQUERY-VIDROVITCH, Catherine. *Pequena história da África: A África ao sul do Saara da pré-história aos dias de hoje*. 1. ed. São Paulo: Cassará Editora, 2024.

ELKINS, Stanley. *Slavery: A Problem in American Institutional and Intellectual Life*. Chicago: University of Chicago Press, 1959.

FEITLER, Bruno. *Processos e Práxis Inquisitoriais: problemas de método e de interpretação*. São Paulo: Alameda, 2014.

FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. Rio de Janeiro: Maia & Schmidt, 1933.

GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história.* São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GORENDER, Jacob. *Combate nas trevas: a luta dos negros no Brasil.* São Paulo: Editora Ática, 1980.

GORENDER, Jacob. *O escravismo colonial.* São Paulo: Ática, 1988.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil.* Rio de Janeiro: José Olympio, 1936.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A Queda do Céu: Palavras de um Xamã Yanomami.* São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

MATTOSO, Kátia M. de Queirós. *Ser escravo no Brasil.* 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1990.

MOTT, Luiz. *Escravidão, homossexualidade e demonologia.* São Paulo: Ícone, 1988.

MOTT, Luiz. *Bahia: Inquisição e Sociedade.* Salvador: EDUFBA, 2010.

MOTT, Luiz. *Rosa Egípcia: uma santa africana no Brasil.* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1993.

NASCIMENTO, Abdias. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado.* 1. ed. São Paulo: Perspectiva, 2016.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira.* 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1999.

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

RODRIGUES, Aldair; MAIA, Moacir (Orgs.). *Sacerdotisas voduns e rainhas do Rosário: mulheres africanas e Inquisição em Minas Gerais (século XVIII).* Belo Horizonte, 2023.

RUFINO, Luiz. *Exu: A Boca do Mundo.* Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

RUFINO, Luiz. *Pedagogia das encruzilhadas.* 2. ed. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVII*. 1. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. 4. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

SWEET, James. *Recreating Africa: Culture, Kinship, and Religion in the African-Portuguese World, 1441-1770*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2003.

SWEET, James. *Reimagining the Atlantic World: The African Diaspora in the Age of the Slave Trade*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2003.

ARTIGOS DE PERIÓDICOS

BORGES, J. C.; NIEMEYER, F. Cantos, curas e alimentos: reflexões sobre regimes de conhecimento Krahô. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 55, n. 1, p. 215–246, 2012.

DAIBERT Jr., R. Luzia Pinta: experiências religiosas centro-africanas e Inquisição no século XVIII. *Religare*, v. 9, n. 1, p. 3–16, 2016.

MACHADO, Alex Rolim. Classificação e perseguição: os agentes da Inquisição, os negros, pardos e mulatos em uma sociedade escravista. (Alagoas Colonial, 1674-1820). *Sankofa: Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana*, São Paulo, ano VII, n. XIV, p. 23-61, dez. 2014.

MOTT, Luiz. O calundu-Angola de Luzia Pinta: Sabará, 1739. *Revista do Instituto de Arte e Cultura*, Ouro Preto, n. 1, p. 73-82, dez. 1994.

QUEIROZ, Suely Robles R. de. Rebelião escrava e historiografia. *Estudos Econômicos*, São Paulo, v. 17, n. especial, p. 7-35, 1987.

SILVA, Dayane Augusta da. Em tempos de visitas: Inquisição, circulação e oralidade escrava na Bahia. *Temporalidades – Revista de História*, v. 13, n. 1, 2021.

CAPÍTULOS DE LIVROS

MOTT, Luiz. “Revisitando o calundu”. In: GORENSTEIN, Lina; CARNEIRO, Maria Luiza Tucci (Org.). *Ensaio sobre a intolerância: Inquisição, Marranismo e Anti-Semitismo*. São Paulo: Humanitas, 2002. p. 293-317.

SITES

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN).

Ritxòkò: expressão artística e cosmológica do povo Karajá. Disponível em: <https://bcr.iphan.gov.br/bens-culturais/ritxoko-expressao-artistica-e-cosmologica-do-povo-karaja/>. Acesso em: 28 dez. 2024.

REVISTAS/OBRAS CLÁSSICAS REPUBLICADAS

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.

6 ANEXOS

ANEXO A - DESCRIÇÃO DOS PERSONAGENS

1. Domingos

Natural de Angola, escravizado assistente de Manuel Rodrigues de Sena. Morador de Recife, Capitania de Pernambuco. Sem idade definida.

2. Gonçalo

Natural da Mina, escravizado assistente de Manuel Rodrigues de Sena. Morador de Recife, Capitania de Pernambuco. Sem idade definida.

3. Grácia

Sem idade declarada, sem nacionalidade apontada no processo 12658 (vivia em Ilha da Maré-BA), mas no processo 08464 (vivia em Cotegipe-BA), sua nacionalidade é referida como natural do Congo. Era escravizada de ganho de Dona Paula Vieira e trabalhava praticando rituais de calundu. Casada com outro escravizado da mesma proprietária.

4. Jacinto

Nascido no Brasil, morador de Sabará-MG. Era escravizado do Capitão Pedro Lopes Machado, que posteriormente se tornou padre. Trabalhou como escravo de ganho e exercia o ofício de sapateiro. Sem idade definida.

5. Luzia Pinta

Natural de Luanda, Angola, aproximadamente 50 anos. Residia em Sabará-MG. Era forra e possuía uma casa e três escravizados. Ganhava a vida exercendo rituais de calundu.

6. Simão

Forro, natural do Congo, vivia em Santo Amaro da Pitanga-BA. Possuía aproximadamente 40 anos de idade e exercia o ofício de lavrador. Casado com Joana, preta escravizada de Manoel Madeira.