

Universidade Federal de São João del-Rei – UFSJ  
Departamento de Ciências Sociais, Políticas e Jurídicas – DECIS  
Programa de Pós-Graduação em História – PGHIS

Larissa Freire Pereira

**Faces do Feitiço: Os feiticeiros e suas práticas mágicas nas Minas  
setecentistas (1748-1821)**

São João del-Rei  
2016

Larissa Freire Pereira

**Faces do Feitiço: Os feiticeiros e suas práticas mágicas nas Minas  
setecentistas (1748-1821)**

Dissertação de mestrado apresentada ao  
Programa de Pós-Graduação em  
História da Universidade Federal  
de São João del-Rei, como requisito  
para a obtenção do Grau de Mestre.

**Linha de Pesquisa: Cultura e Identidade**  
**Orientador: Prof. Dr. Ivan de Andrade Vellasco.**

São João del-Rei  
2016

Ficha catalográfica elaborada pela Divisão de Biblioteca (DIBIB)  
e Núcleo de Tecnologia da Informação (NTINF) da UFSJ,  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

P436f Pereira, Larissa Freire.  
Fases do Feitiço : Os feiticeiros e suas práticas  
mágicas nas Minas setecentistas (1748-1821) /  
Larissa Freire Pereira ; orientador Ivan de Andrade  
Velasco. -- São João del-Rei, 2016.  
232 p.

Dissertação (Mestrado - História) -- Universidade  
Federal de São João del-Rei, 2016.

1. Práticas Mágicas. 2. Justiça. 3. Minas Gerais.  
I. Velasco, Ivan de Andrade , orient. II. Título.

**Faces do Feitiço:  
Os feiticeiros e suas práticas mágicas nas Minas setecentistas (1748-1821)**

Dissertação de mestrado apresentado junto ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de São João del-Rei, como requisito para a obtenção do Grau de Mestre em História.

BANCA EXAMINADORA

---

**Prof. Dr. Ivan de Andrade Vellasco**  
Universidade Federal de São João del-Rei – Orientador

---

**Prof. Dr. Luiz Francisco Albuquerque de Miranda**  
Universidade Federal de São João del-Rei - Arguidor interno

---

**Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Patrícia Ferreira dos Santos**  
Universidade Federal de Minas Gerais - Arguidor externo

São João del-Rei  
2016

Com amor, aos meus pais, a minha vó e  
ao meu historiador de todos os momentos.

## **AGRADECIMENTOS**

Em primeiro lugar preciso agradecer as pessoas mais importantes nessa trajetória. Pai e Mãe, muito obrigada por compreender a minha escolha e ajudar a trilhar o meu caminho, sempre ao meu lado, me ouvindo, me apoiando a cada momento. Vocês são peça fundamental na minha vida e nessa história. Rafa, mais que namorado, um amigo, um historiador, um professor. Você foi meu equilíbrio, meu ajudante, meu corretor, minha paciência, minha força. Nossa história se confunde a todo o processo que vivi ao longo do mestrado. No começo foram lágrimas de uma reprovação em um processo seletivo que tanto sonhava, apesar de todos os seus esforços em me ajudar. Mesmo com toda a minha tristeza, você ajudou-me a levantar e tentar novos processos seletivos e, hoje, estou aqui agradecendo a você depois de três anos e meio de namoro e três anos de mestrado toda essa ajuda. Sem você e todo o seu suporte não sei se conseguiria chegar até aqui. Nossa estrada se confunde com a distância, às vezes mais longa, às vezes reduzida, mas sua ajuda sempre foi próxima, seja estudando comigo, pesquisando e transcrevendo nos arquivos, mesmo que pesquisemos períodos diferentes. As horas na internet me auxiliando na correção de todos os detalhes deste trabalho, hoje, finalizado. Você é, sim, um dos principais responsáveis por essa conquista, mesmo que não goste de admitir. Essa é apenas uma maneira singela de agradecer tudo o que fez por mim. Sei que essas ações são difíceis de serem expressas por palavras, quando o tamanho dos gestos é gigante. Não podia esquecer aquela pessoa especial que sempre esteve ao meu lado, demonstrando seu afeto a cada visita, a cada palavra no telefone, apesar da distância e toda a falta de tempo: vovó, muito obrigada por fazer parte da minha vida. A toda a minha família e ao irmão, entre brigas e alegrias, agradeço por estarem sempre ao meu lado.

O mundo acadêmico me trouxe alegrias e tristezas, descobertas e redescobrimientos. Patrícia, com você, descobri que em uma banca de qualificação podemos encontrar grande parceria e afinidade. Você me ajudou desde o primeiro dia, fornecendo informações, ideias, fontes, textos e sua lindíssima amizade. Sua leveza e boa vontade me inspiram como pesquisadora. Ao professor Ivan e ao professor “Chico”, responsáveis por minha banca de seleção, saibam que as tardes de aula no Dom Bosco, foram agradabilíssimas, além de grande entendimento nas áreas da Justiça e da Teoria. Essas aulas serão lembradas para sempre. Vocês me mostraram que o nervosíssimo de uma banca de seleção pode se tornar um longo caminho de aprendizagem. Nada mais justo que a banca final deste trabalho seja a mesma que iniciou minha trajetória nesta

universidade. A todos vocês, grandes mestres, meus eternos agradecimentos. Obrigada UFSJ por me proporcionar esses encontros e momentos. Não poderia esquecer duas figuras de extrema importância em todo o processo que vivenciei entre a graduação e o mestrado. Tenho um agradecimento especial as professoras Vera Cabana e Regina Wanderley. Obrigado pelas orientações, conselhos, sempre de uma maneira agradável, ajudaram que meus estudos e aprendizados se dessem de forma mais feliz. Vocês são exemplo de professoras, pesquisadoras e pessoas.

A minha eterna UFOP e a turma 09.1 que me possibilitaram entender o verdadeiro sentido do que são companheiros de trabalhos e estudo, seja no lindo ICHS ou nas festas e ruas de Mariana e Ouro Preto. A real compreensão que tenho hoje de saber que seja na história social, na história do direito ou na educação, escolhi a profissão certa, faz reafirmar o amor que tenho pelo ofício de historiadora. Seja “perdendo” horas pesquisando e aprendendo nas salas de aulas, ou ainda reaprendendo e compartilhando conhecimentos com meus alunos. Cidades inspiradoras geram estudos mais inspirados. Acredito que nessa lição aprendi muito, pois tive a oportunidade de viver em cidades que representam a minha história acadêmica e que contribuíram em cada esquina pelo que sou hoje, obrigada Mariana, Ouro Preto e São João del Rei, inspiraram as análises das minhas histórias, forneceram dias felizes e amizades eternas. Em Mariana, convivi por quatro anos com meus melhores amigos, que mesmo com as distâncias que a vida impõem sei que estão sempre presentes. Queridos colegas de classe, de casa ou amigos do dia-a-dia, com medo da memória falhar-me, preferi agradecer de uma forma geral a citar especificamente cada um. Todos tem um lugarzinho no meu coração. Em São João del Rei não esperava que minha decisão por escolher a Universidade local como lugar dos meus estudos acadêmicos de mestrado e aquele singelo apartamento que aluguei para viver me trariam as melhores companhias de Tiradentes, de estudos, de conversas, de almoços, de portas abertas, de discussões sobre trabalho ou o dia-a-dia. Obrigada minhas amigas do “Jambalaia”, em suas diversas fases, por tornarem essa estadia em São João mais feliz, leve e com menos problemas. Amigos de toda uma vida que estão espalhados por esse “mundão” o meu muito obrigada.

A todos os agradecidos por aqui saibam que essa é mais uma etapa na minha vida vencida, mas que nas próximas a serem enfrentadas, todos vocês estarão sempre juntos à mim.

## RESUMO

O presente trabalho visa a analisar o perfil social dos réus acusados e processados de práticas mágicas e rituais religiosos no bispado de Mariana, Minas Gerais, entre os anos de 1748 e 1821 – período que se refere à chegada do primeiro bispo à Mariana e ao final do Tribunal Inquisitorial. A pesquisa analisará as denúncias e processos registrados nos livros de Devassas, Cadernos do Promotor e Processos Civis da Comarca de Vila Rica, e as denúncias e processos da documentação dispersa da Torre do Tombo, Processos Eclesiásticos e Inquisitoriais movidos contra os delatados por práticas mágicas nas instâncias civil, eclesiástica e inquisitorial, destacando suas diferenças. O referido crime era de foro misto e podia ser julgado nessas diversas instâncias, por isso os praticantes foram perseguidos pelos visitantes episcopais, agentes inquisitoriais, bispos, juízes e promotores na busca por práticas de bênção e cura mágica, feitiçaria, adivinhação, batuques, calundus, uso de bolsas de mandinga, patuás e cartas de tocar. As fontes documentais permitiram reconstituir esse universo cultural, demonstrando os diversos olhares sobre as diferentes práticas mágicas por réus e pelos agentes judiciais envolvidos. A partir do conhecimento do delito dos réus em uma das três instâncias – civil, eclesiástica e inquisitorial – e a distribuição da competência pela regra da preventia, buscaremos examinar estas e suas estruturas como forma de compreender o funcionamento da denúncia e dos processos de réus de feitiçaria nesses casos.

**Palavras-chave:** Práticas Mágicas, Justiça, Minas Gerais.

## **ABSTRACT**

This study aims to analyze the social profile of the defendants accused and processed for magical practices and religious rituals in Mariana bishopric, Minas Gerais, among the years 1748 and 1821 – this period saw the arrival of the first bishop of Mariana and the end of the inquisitorial court. The research will examine the complaints and processes recorded in Devassa's books, notebooks, the Civil Attorney Processes of Villa Rica County, loose complaints, Ecclesiastical and Survey lawsuits filed against the denounced by magical practices in civil instances, ecclesiastical and inquisitorial, highlighting their differences. That crime was in mixed jurisdiction and could be tried in these different instances, so were persecuted by the episcopal visitors, inquisitorial agents, the bishop, judges, and prosecutors in seeking blessing practices and healing magic, witchcraft, divination, drumming, calundus, use the magic of bags, amulets and card playing. The documentaries sources allow rebuilding this cultural universe, showing the different views on the different magical practices, for the defendants and the judicial agents involved. From the common evaluation of the defendants in the three instances – civil, ecclesiastical and inquisitorial – the study seeks to examine the instances and their structures in order to understand the functioning of the complaint and the process in this case.

**Key-words:** Magical Practices, Justice, Minas Gerais.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Organograma dos cargos do Tribunal Inquisitorial de Lisboa.....	39
Figura 2: Organograma da Relação Eclesiástica da Bahia.....	52
Figura 3: Hierarquia de Justiça Civil.....	67
Figura 4: Organograma do funcionamento da justiça civil no Antigo Regime.....	68
Figura 5: Organograma do funcionamento do civil.....	69
Figura 6: Organograma do funcionamento da câmara de justiça civil da Comarca de Vila Rica.....	71
Figura 7: Imagem de um crucifixo do Congo.....	193
Figura 8: Minkisi.....	194
Figura 9: Loja de Barbeiro.....	195
Figura 10: Mpu.....	195

## LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1: Denúncias de práticas mágicas nas Minas setecentistas (por comarca), 1748-1821.....	113
Gráfico 2: Processos de práticas mágicas nas Minas setecentistas (por comarca), 1748-1821.....	128

## LISTA DE TABELAS

Tabela 1: Visitas realizadas no território das Minas sob jurisdição do Bispado do Rio de Janeiro.....	55
Tabela 2: Denúncias dos Cadernos do Promotor e da Documentação Dispersa.....	105
Tabela 3: Denúncias de práticas mágicas nas Minas setecentistas, 1748-1821.....	109
Tabela 4: Denúncias de práticas mágicas nas Minas setecentistas com localidades, 1748-1821.....	110
Tabela 5: Práticas mágicas em Minas Gerais nos livros de devassas, 1748-1821.....	114
Tabela 6: Práticas mágicas em Minas Gerais nos cadernos dos promotores, 1748-1821.....	115
Tabela 7: Práticas mágicas em Minas Gerais nas denúncias da documentação dispersa, 1748-1821.....	119
Tabela 8: Perfil dos denunciados por práticas mágicas em Minas Gerais, 1748-1821.....	122
Tabela 9: Processos de práticas mágicas nas Minas setecentistas, 1748-1821.....	124
Tabela 10: Práticas mágicas em Minas Gerais nos processos do Juízo Eclesiástico 1748-1821.....	129
Tabela 11: Práticas mágicas em Minas Gerais nos processos do Juízo Inquisitorial, 1748-1821.....	132
Tabela 12: Práticas mágicas em Minas Gerais nos sumários do Juízo Inquisitorial 1748-1821.....	133
Tabela 13: Práticas mágicas em Minas Gerais nos processos do Juízo Civil de Vila Rica, 1748-1821.....	135
Tabela 14: Perfil dos processados por práticas mágicas em Minas Gerais, 1748-1821.....	137

## ABRAVIATURAS

AEAM: Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana

ANTT: Arquivo Nacional da Torre do Tombo

AHP: Arquivo Histórico do Pilar

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	15
1. <i>A DEO REX, A REGE LEX: AS JUSTIÇAS E SEU FUNCIONAMENTO NOS CASOS DE FORO MISTO NAS MINAS SETECENTISTA</i> .....	22
1.1 Pensar justiças: um debate historiográfico e conceitual.....	23
1.2 Nas letras do Santo Ofício: o estudo do funcionamento inquisitorial em Portugal e nas Minas.....	35
1.3 Entre os Bispos e as visitas: o funcionamento do tribunal eclesiástico.....	50
1.4 <i>Assi como a justiça he virtude (...) aos bons como prêmios, e aos mãos como temor das penas assim deve fazer o bom rey: uma análise sobre a justiça</i> .....	66
2. <i>QUE É PÚBLICO E NOTÓRIO: A CORREÇÃO FRATERNA E AS DENÚNCIAS DE FEITIÇARIA NAS MINAS SETECENTISTAS</i> .....	76
2.1 Pensando a feitiçaria: um estudo historiográfico.....	77
2.2. Se teu irmão pecar: a correção fraterna, o medo da danação e a denúncia. .85	
2.3 Além-mar: a rede de informações entre a colônia e a metrópole.....	94
2.4 Os denunciados e processados em matéria de feitiçaria nas minas coloniais.....	103
3. O CRIME DE FEITIÇARIA NAS MINAS SETECENTISTAS: ESTUDOS DE CASOS NAS DIFERENTES INSTÂNCIAS DA JUSTIÇA COLONIAL .....	141
3.1 Joaquim Mateus da Silva: Cartas de tocar de um branco.....	147
3.2 Entre o inquisitorial e o eclesiástico: Antônio Martins Teixeira.....	157
3.3 As negras e o Santo Ofício: a escravidão e feitiçaria .....	169
3.4 Pai Caetano e o Calundu: A justiça civil na comarca de Vila Rica.....	187
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	208
ANEXO.....	214
FONTES E BIBLIOGRAFIA .....	216

## INTRODUÇÃO

Este trabalho tem como tema as crenças e práticas mágico-religiosas presentes no universo das Minas setecentistas, analisando o perfil social dos réus acusados e processados por essas práticas e ritos no Bispado de Mariana, Minas Gerais, entre os anos de 1748 e 1821 –, período que se refere à chegada do primeiro bispo à Mariana e ao final do Tribunal Inquisitorial; a última visita do Juízo Eclesiástico aconteceu em 1800. A pesquisa analisará as denúncias e processos por práticas mágicas nas instâncias civil, eclesiástica e inquisitorial, destacando suas diferenças. O referido crime era de foro misto e a partir do critério da infâmia, as alçadas eclesiásticas tinham o direito de tomar conhecimento do delito. Os praticantes foram perseguidos pelos visitantes episcopais, agentes inquisitoriais, bispos, juízes e promotores na busca por práticas de bênção e cura mágica, feitiçaria, adivinhação, batuques, calundus, uso de bolsas de mandinga, patuás e cartas de tocar, no juízo civil e eclesiástico era importante a prova testemunhal. A partir do conhecimento do delito dos réus em uma das três instâncias – civil, eclesiástica e inquisitorial – e a distribuição da competência pela regra da preventia e da infâmia buscaremos examinar estas e suas estruturas como forma de compreender o funcionamento da denúncia e dos processos de réus de feitiçaria nesses casos, pois se o réu fosse reincidente, ou a denúncia fosse grave, ele seria encaminhado a um processo de livramento ordinário.

A feitiçaria começou a ser preocupação para as autoridades europeias já na Baixa Idade Média. A Bula *Super illus specula* (1326) tornava a feitiçaria uma heresia. Após a criação da Bula *Summus desidetantis affectibus* (1484), a feitiçaria, que era um crime de responsabilidade do poder civil, passou a ser uma jurisdição de foro misto, na qual tanto o poder civil quanto o eclesiástico poderiam julgar esse crime. A partir de 1536, em Portugal, a Inquisição se aliou a essas duas instâncias<sup>1</sup>. Segundo Paiva, houve um acordo entre os bispos e inquisidores, para que, em matéria de heresias, a autoridade inquisitorial ficasse a cargo do julgamento<sup>2</sup>.

A feitiçaria passou a ser considerada como um crime de foro misto, porém não esteve entre os crimes mais perseguidos pela Igreja Católica e pela própria Inquisição

---

<sup>1</sup> PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição num país sem «caça às bruxas» (1600-1774)*. Lisboa: Notícias Editorial, 1997.

<sup>2</sup> PAIVA, José Pedro. *Baluartes da Fé e da disciplina: os bispos e a inquisição (1536-1750)*. Coimbra: Imprensa Universitária, 2010.

portuguesa<sup>3</sup>, mas sim os cristãos-novos, acusados de judaísmo<sup>4</sup>. Os feiticeiros eram acusados quando havia manifestações públicas de seus poderes e a fama do criminoso era tão grande que poderia abalar a hegemonia da Igreja ou do Estado. Tal circunstância também ocorreu no Brasil, sendo os trabalhos de perseguições exercidos, principalmente, pelo Juízo Eclesiástico. O delito era julgado na instância do Estado ou da Igreja diocesana, assim eram encaminhados ao Santo Ofício se houvesse suspeita de heresia, pois se tratava de um tribunal de exceção e de jurisdição em matéria de fé.

No Brasil, em 1551, dois anos após a criação do Governo-geral no Brasil, foi criado o Arcebispado da Bahia e, mais tarde, em 1756, uma administração eclesiástica no Rio de Janeiro, para separar o sul do norte. Em 1676, foram criados o Bispado de Pernambuco e o do Rio de Janeiro<sup>5</sup>. Nas Minas, o Bispado foi criado apenas no ano de 1745. Por isso, com a descoberta do ouro nas Minas, as visitas da Igreja foram realizadas pelos bispos do Rio de Janeiro anteriormente à criação do Bispado de Mariana.

As visitas às dioceses foram reelaboradas durante o Concílio de Trento (1545-1563), para que o bispo da região ficasse a par das situações de suas igrejas e da população. Em 1704, foi criado o Regimento do Auditório Eclesiástico do Arcebispado da Bahia<sup>6</sup>, com base no Direito Canônico e nos Decretos do Concílio de Trento, sendo aceita segundo as normas da Coroa<sup>7</sup>, funcionando como uma segunda instância para os julgamentos feitos pelos bispos.

Três anos após, Dom Sebastião Monteiro da Vide, arcebispo da Bahia, elaborou as *Constituições do Bispado da Bahia* durante um sínodo diocesano. Esse documento foi uma forma de adequar o Brasil às normas do Concílio de Trento, assimilando as disposições conciliares ao território colonial, e não mais seguindo as *Constituições do Bispado de Lisboa*. As adaptações e inovações foram poucas, mas esse regimento geria as normas e procedimentos para o dia a dia das paróquias da colônia brasileira, com a aplicação de multas e penas para garantir o seu cumprimento. Foram essas as

---

<sup>3</sup> Para uma revisão das estruturas dedicadas à apuração da feitiçaria, cf. CALAINHO, Daniela Bueno. *Metrópole das mandingas: religiosidade negra e inquisição portuguesa no Antigo Regime*. Rio de Janeiro: Garamond, 2008. p. 212-213.

<sup>4</sup> PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição num país sem... op. cit.*

<sup>5</sup> FEITLER, Bruno. *Nas malhas da consciência: Igreja e Inquisição no Brasil: Nordeste 1640-1750*. São Paulo: Alameda: Phoebus, 2007, p. 23.

<sup>6</sup> SALGADO, Graça (Coord.). *Fiscais e meirinhos: a administração no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

<sup>7</sup> PIRES, Maria do Carmo. *Juízes e infratores: o Tribunal Eclesiástico do Bispado de Mariana (1748-1800)*. São Paulo: Annablume, 2008, p. 63.

constituições usadas durante as visitas no território mineiro pelo bispo e pelos funcionários nos tribunais eclesiásticos e nas orientações de despachos para o Tribunal do Santo Ofício em Lisboa.

O Bispado de Mariana foi criado em 1745<sup>8</sup>, porém seu primeiro bispo, D. Frei Manuel da Cruz, adentrou a cidade de Mariana apenas em 1748. Antes de sua chegada a primeira instância, o Juízo Eclesiástico já funcionava, com devassas e denúncias das visitas ou vindas de instâncias inferiores, como as Vigararias da Vara<sup>9</sup>.

As visitas ocorriam em todo o território do Bispado. O visitador, com o escrivão, percorria um trajeto predefinido, incluindo freguesias e paróquias da diocese. Era divulgado um edital com os pecados a serem perseguidos nas Igrejas a serem visitadas antes da chegada dos funcionários, que era lido à comunidade pelo pároco. O visitador era recebido na vila com cerimônia solene e ouvia-se uma missa, uma procissão e a absolvição dos defuntos. A visita era repartida em duas partes. Na espiritual, o visitador analisava a igreja, a pia batismal, as imagens, as relíquias, os livros e os óleos santos entre os objetos envolvidos no culto. Depois disso, ocorria a parte temporal. A partir do rol dos confessados, escolhiam-se os paroquianos que eram interrogados pelo visitador sem a presença do pároco. Era uma tentativa de cobrir o maior território da paróquia, convocando pessoas de todas as partes. Era lido o edital, em que as pessoas falavam sobre os pecadores públicos. A partir desse afunilamento, eram convocadas testemunhas sobre os casos denunciados e, só depois desse momento, os próprios denunciados eram convocados e suas acusações feitas<sup>10</sup>.

Com o levantamento de culpas em mãos, o escrivão, ao adentrar novamente o Bispado, encaminhava ao promotor as denúncias, para um possível processo ou para uma nova visita, em que o réu comparecia à Mesa, onde poderia haver a retratação e o comprometimento de emendar-se, bem como o pagamento de uma pena perante o visitador<sup>11</sup>.

---

<sup>8</sup> A então Vila de Ribeirão do Carmo se tornou a primeira cidade para sediar a nova diocese e passou a se chamar Mariana, em honra à rainha D. Maria Ana de Áustria, esposa do então rei D. João V, sendo a única cidade mineira na colônia. Cf. TRINDADE (Cônego), Raimundo. *Arquidiocese de Mariana: subsídios para a sua história*. 2. ed. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1953. v. 1, p. 74.

<sup>9</sup> PIRES, Maria do Carmo. *Juízes e infratores... op. cit.*, p. 45,

<sup>10</sup> CARVALHO, Joaquim Ramos de. A Jurisdição Episcopal sobre Leigos em matéria de pecados públicos: as visitas pastorais e o comportamento moral das populações portuguesas de Antigo Regime. *Revista Portuguesa de História*, Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra/ Instituto de História Econômica e Social, 1990. tomo 24, p. 126-127.

<sup>11</sup> Segundo Luciano Figueiredo, essas visitas, às vezes, contavam com apoio de funcionários do Santo Ofício na busca por uma área de atuação maior e para que os comissários pudessem verificar o andamento das assistências espirituais que o Bispado promovia. Cf. FIGUEIREDO, Luciano; SOUZA, Ricardo

Dentro do Juízo Eclesiástico, o promotor oferecia as denúncias consideradas graves para os processos, e as audiências públicas aconteciam no mínimo duas vezes por semana, presididas pelo vigário-geral, que recebia do porteiro os feitos a serem despachados e as sentenças da relação para serem publicadas. Após esse momento, era a vez de o promotor e os advogados falarem. As testemunhas, então, davam seu depoimento. Quando o réu era condenado, este pagava as custas do processo e, quando absolvido, a outra parte era responsável por isso<sup>12</sup>.

Após passar pelos bispos e/ou promotores de justiça, ou por comissários ou familiares do Santo Ofício, os casos considerados pertencentes à alçada inquisitorial, como os casos da feitiçaria e da presença demoníaca, eram encaminhados para o Tribunal Inquisitorial.

Tanto os tribunais laicos como os eclesiásticos poderiam julgar esses casos de foro misto, por exemplo: alcoviteiros, feiticeiros, adúlteros, incestuosos, benzedeiros, blasfemos, onzeneiros, simoníacos ou qualquer outro que cometesse delitos públicos<sup>13</sup>. O tribunal que recebia a acusação tinha o direito de processar, pois a prevenção significaria uma não duplicação dos procedimentos. Assim, apenas um foro poderia proceder contra o réu por aquele crime<sup>14</sup>, com exceção de réus que deveriam ser encaminhados ao Santo Ofício, que poderiam vir encaminhados tanto do Tribunal Eclesiástico como do Civil.

Casos de bção e curas mágicas, feitiçarias, adivinhações, uso de bolsas de mandinga, cartas de tocar, batuques e calundus são exemplos de denúncias e processos que forneceram material para esta pesquisa. A grande maioria de denunciados e processados foi para o Juízo Eclesiástico, mas o Civil e o Inquisitorial nos forneceram casos interessantes sobre esse universo cultural mágico nas Minas setecentistas.

Com a “circularidade cultural”, podemos notar a mobilidade entre os diferentes “níveis” de cultura dentro da prática mágica, em que diversos componentes das culturas europeia, negra e indígena são reformulados e adaptados pelos feiticeiros. A ideia de “circularidade cultural” de Mikhail Bakhtin nos ajuda a entender o trânsito de ideias entre diferentes níveis culturais (negros, brancos, índios e católicos). As ideias de

---

Martins. Segredos de Mariana: pesquisando a Inquisição mineira. *Acervo Rio de Janeiro*, v. 2, n. 2, jul./dez. 1987. Disponível em: <[http://www.historiacolonial.arquivonacional.gov.br/media/segredosde\\_mariana.pdf](http://www.historiacolonial.arquivonacional.gov.br/media/segredosde_mariana.pdf)>. Acesso em: 20 dez. 2014.

<sup>12</sup> PIRES, Maria do Carmo. *Juízes e infratores... op. cit.*, p. 52-53.

<sup>13</sup> Ordenações Filipinas. Livro 2, Tít. 9: *Dos casos mixti-fori*. Disponível em: <[www1.ci.uc.pt/ihti/proj/filipinas/l2p427.htm](http://www1.ci.uc.pt/ihti/proj/filipinas/l2p427.htm)>. Acesso em: 17 jun. 2015.

<sup>14</sup> *Idem*, p. 142.

práticas mágicas e da própria religião não são estáticas em cada nível nas Minas setecentistas. Elas são fluidas e se movimentam entre os estratos, pois a cultura não é um engradamento social que determina o indivíduo e o molda. Ao contrário, as trocas são possíveis e necessárias, fornecendo o hibridismo cultural e possibilitando as transferências de práticas africanas, indígenas e europeias entre os diversos tipos de pessoas<sup>15</sup>.

O *corpus* documental desta pesquisa foi composto pelos livros de devassas, processos eclesiásticos, Cadernos do Promotor, documentação dispersa, processos inquisitoriais e processos do juízo civil da comarca de Vila Rica. O primeiro, os livros de devassas, registra as visitas episcopais realizadas no território mineiro, que estão localizadas no Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana (AEAM) juntamente com os processos vindos desse Juízo. Nos Cadernos do Promotor, encontramos as denúncias enviadas dos agentes inquisitoriais na colônia para o Tribunal de Lisboa, juntamente com a documentação dispersa, que foram catalogadas como processos, mas, na verdade, são denúncias ou sumários de culpas. Todos esses casos e os processos da Inquisição estão no Arquivo da Torre do Tombo em Lisboa. As denúncias foram catalogadas pela professora doutora Maria Leônia Chaves de Resende, assim como seus descritores, e encontram-se publicadas no artigo “Minas Gerais *sub examine*: inventário das denúncias nos Cadernos do Promotor da Inquisição de Lisboa (século XVIII)”<sup>16</sup>. Os processos e a documentação dispersa estão no livro *Em nome do Santo Ofício: Cartografia da Inquisição nas Minas*<sup>17</sup>. Na Comarca de Vila Rica, apenas o caso de Pai Caetano foi julgado durante o período examinado. Sua devassa se encontra no Arquivo da Casa do Pilar em Ouro Preto<sup>18</sup>.

A dissertação foi dividida em três capítulos. O primeiro capítulo, “*A Deo rex, a rege lex*: a justiça e seu funcionamento nos casos de foro misto nas Minas setecentistas”, tem quatro subtítulos. No primeiro, “Justiça, Antigo Regime e o crime de feitiçaria: um debate historiográfico”, fizemos um balanço historiográfico sobre os

---

<sup>15</sup> GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes*. O cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

<sup>16</sup> RESENDE, Maria Leônia Chaves de. Minas Gerais *sub examine*: inventário das denúncias nos Cadernos do Promotor da Inquisição de Lisboa (século XVIII). In: FURTADO, Junia Ferreira; RESENDE, Maria Leônia Chaves de (Org.). *Travessias inquisitoriais das Minas Gerais aos cárceres do Santo Ofício*: diálogos e trânsitos religiosos no império luso-brasileiro (sécs. XVI-XVIII). Belo Horizonte: Fino Traço, 2013. v. 1, p. 415-476.

<sup>17</sup> RESENDE, Maria Leônia Chaves de; SOUSA, Rafael José. *Em nome do Santo Ofício*: Cartografia da Inquisição nas Minas. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015.

<sup>18</sup> Arquivo da Casa do Pilar. *Auto 9470, 1º ofício, ano 1971*.

estudos de justiça nas Minas setecentistas e seu funcionamento nos casos de foro misto, por isso foi necessário levarmos em conta dois pontos centrais. Em primeiro lugar, compreender, dentro das historiografias geral e brasileira, como se desenvolveram os estudos sobre justiça colonial e, em segundo lugar, o próprio conceito de justiça, destacando a maneira pela qual foi desenvolvido pelos estudiosos. A partir dos entendimentos historiográfico e conceitual de justiça, demonstramos o que é um caso de foro misto; no caso, a feitiçaria, que poderia ser julgada nos três Tribunais da colônia: no Eclesiástico, no Civil e no Inquisitorial. Os três tópicos subsequentes, “Nas letras do Santo Ofício: o estudo do funcionamento inquisitorial em Portugal e na Minas Colonial”, “Entre os bispos e as visitas: o funcionamento do Tribunal Eclesiástico” e “*Assi como a justiça he virtude [...] aos bons como premios, e aos máos como temor das penas assin deve fazer o bom rey*: uma análise sobre a justiça civil”, pretendem demonstrar uma pequena introdução da criação desses tribunais, além do seu funcionamento e das suas leis em relação ao crime de feitiçaria, respectivamente, na Inquisição de Lisboa, no Juízo Eclesiástico de Mariana e no Tribunal Civil da Comarca de Vila Rica.

No segundo capítulo, “Que é público e notório: a correção fraterna e as denúncias de feitiçaria nas Minas setecentistas”, analisamos a historiografia sobre o tema feitiçaria, além do funcionamento da visita eclesiástica, a correção fraterna e o medo do divino e da excomunhão, o que fornecia as delações das denúncias. A partir da captação da denúncia, analisamos como era a comunicação entre a colônia e a metrópole, o Juízo Eclesiástico e o Inquisitorial. Comparamos, assim, as denúncias e os processos proeminentes de cada Juízo, traçando o perfil social dos réus.

No capítulo três, “O crime de feitiçaria nas Minas setecentistas: estudo de casos nas diferentes instâncias da justiça colonial”, analisamos os casos de réus processados pelas instâncias da justiça colonial. Em consonância com os conceitos apresentados por Ginzburg, que afirma a possibilidade de analisarmos casos individuais recorrendo às práticas metodológicas da micro-história<sup>19</sup>, proporemos examinar quatro acusações de crime de feitiçaria – percebida como crime de foro misto – nas três instâncias judiciais (civil, eclesiástica e inquisitorial). Nos subtítulos, “Joaquim Mateus da Silva: Cartas de Tochar de um branco”, “Entre o Inquisitorial e o Eclesiástico: Antônio Martins Teixeira”, “As negras e o Santo Ofício: a escravidão e a feitiçaria” e “Pai Caetano e o Calundu: a

---

<sup>19</sup> GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes... op. cit.*

justiça civil na comarca de Vila Rica”, destacaremos, respectivamente, os casos de Joaquim Mateus da Silva, Antônio Martins Teixeira, Luiza Soares da Silva e Luzia Pinta, além do de Caetano da Costa, dentro do período da criação do Bispado de Mariana em 1745 e o fim do funcionamento do Tribunal da Inquisição em 1821. No Inquisitorial, foram encontrados apenas casos de sumários de culpas, denúncias encaminhadas ao Santo Ofício e rejeitadas possivelmente pelo período e pela mudança da concepção do crime de feitiçaria, como veremos adiante, e não de processos depois de 1745. Por isso, retrocedemos um pouco, para 1738, analisando as réis Luiza Soares e Luzia Pinta, negras processadas pelo Santo Ofício por feitiçaria. Os processos serão analisados à luz dos procedimentos dos Regimentos da Inquisição de 1640, que ficaram em vigor até o ano de 1774, quando a feitiçaria passou de crime de pacto demoníaco para crime contra a pessoa e enganação. A partir desses casos, buscaremos apresentar a estrutura judicial das Minas setecentistas utilizada para julgar os crimes de feitiçaria, bem como procuraremos demonstrar as representações acerca do que era feitiçaria naquela sociedade ao destacar os relatos sobre os usos das práticas mágicas, superstições e pactos com o demônio. Possivelmente, após a criação do Bispado de Mariana em 1745, os casos de feitiçaria foram julgados pelo próprio Juízo Eclesiástico, e não pela Inquisição como era feito anteriormente.

**CAPÍTULO 1:**

***A DEO REX, A REGE LEX: AS JUSTIÇAS E SEU FUNCIONAMENTO NOS  
CASOS DE FORO MISTO NAS MINAS SETECENTISTAS***

## 1.1 JUSTIÇA, ANTIGO REGIME E O CRIME DE FEITIÇARIA: UM DEBATE HISTORIOGRÁFICO

A feitiçaria, no século XVIII, era considerada um tipo de crime de foro misto. Nesse sentido, o referido delito era julgado por três Tribunais diferentes: o Civil, o Eclesiástico e o Inquisitorial. Mas como funcionavam esses julgamentos? Partindo da premissa de que um crime precisa ser julgado por algum tipo de tribunal, é de fundamental importância entendermos o funcionamento da justiça, propriamente dita, dentro das instâncias de poder existentes no Antigo Regime português. Para podermos entender a justiça nas Minas setecentistas e seu funcionamento nos casos de foro misto, é necessário levarmos em conta dois pontos centrais. Em primeiro lugar, compreendermos, dentro das historiografias geral e brasileira, o próprio conceito de justiça e, em segundo lugar, a maneira pela qual as instâncias de poder funcionavam para julgar os casos de feitiçaria.

Os estudos a respeito da história da justiça propriamente dita são muito recentes na historiografia mundial. Muitos historiadores pesquisaram o tema da justiça, seja na forma do direito ou da administração colonial. Autores como Antônio Manoel Hespanha<sup>20</sup>, Michel Foucault<sup>21</sup>, Stuart Schwartz<sup>22</sup>, Michel Senellart<sup>23</sup>, Luiz Resi Torgal<sup>24</sup>, além de estudiosos brasileiros, como Laura de Mello e Souza<sup>25</sup>, Arno Wheling e Maria José Wheling<sup>26</sup>, Carmem Silva Lemos<sup>27</sup>, Álvaro de Araújo Antunes<sup>28</sup>, Maria do

---

<sup>20</sup> HESPANHA, Antônio Manuel. *As vésperas do Leviathan*. Coimbra: Almedina, 1994; HESPANHA, Antônio Manuel. Depois do Leviatã. *Almanaque brasiliense*, n. 5, 2007; HESPANHA, Antônio Manuel. *Imbecilias: as bem-aventuranças da inferioridade na sociedade de Antigo regime*. São Paulo: Annablume, 2010; HESPANHA, Antônio Manuel. *Justiça e Litigiosidade: história e prospectiva*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993; HESPANHA, Antônio Manuel. *Poder e instituições na Europa do Antigo Regime*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.

<sup>21</sup> FOUCAULT, Michel. *Em defesa da Sociedade*. Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999; FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Organização e tradução Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

<sup>22</sup> SCHWARTZ, Stuart. *Burocracia e sociedade no Brasil colonial: a suprema corte e seus juízes: 1609-1751*. São Paulo: Perspectiva, 1979.

<sup>23</sup> SENELLART, Michel. *As artes de governar: Do regime medieval ao conceito de Governo*. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 2006.

<sup>24</sup> TORRAL, Luiz Reis. *Ideologia política e teoria do estado na restauração*. Coimbra: Biblioteca Geral da Universidade, 1982.

<sup>25</sup> SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995; SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno Atlântico. Demonologia e colonização, século XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993; SOUZA, Laura de Mello e. As devassas eclesiais da Arquidiocese de Mariana. *Anais do Museu Paulista*, São Paulo, n. 33, p. 66, 1995; SOUZA, Laura de Mello e. *O sol e a sombra: política e administração na América portuguesa do século XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

<sup>26</sup> WHELING, Arno; WHELING, Maria José. *Direito e Justiça no Brasil Colonial: o tribunal da Relação do Rio de Janeiro (1751-1808)*. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

Carmo Pires<sup>29</sup> e Patrícia Ferreira dos Santos<sup>30</sup>, contribuíram de forma teórica ou prática para o entendimento do funcionamento da justiça no Antigo Regime, no Brasil colonial e nas Minas setecentistas.

Segundo a definição encontrada no *Diccionario da Língua Portuguesa*, de Antônio de Moraes e Silva, a justiça é “a virtude de obrar conforme as Leis, e o que é direito, principalmente dando a cada um o seu”<sup>31</sup>. Na prática, poderíamos compreender a definição apresentada por Moraes e Silva a partir da explicação oferecida por Ronaldo Vainfas em seu *Dicionário do Brasil Colônia (1500-1808)*,<sup>32</sup> em que define justiça como

a monarquia portuguesa se constituía de um ‘corpo social’, do qual o rei era a cabeça que harmonizava as diversas partes desse imenso organismo por ser ele uma espécie de ‘pai’, ‘chefe supremo’, ‘representante de Deus na Terra’, regulador nato de seus súditos e vassallos. Era a justiça, portanto, a primeira e mais importante atribuição do rei, constituindo-se no mecanismo fundamental da relação entre súdito e soberano. A aplicação da justiça acabava por se confundir com a própria manutenção da ordem social e política do reino, daí derivando o sentido de justiça enquanto aplicação da ‘lei’. A indissociação entre justiça, lei e castigo apresenta-se como a fórmula pela qual o monarca exercia sua função precípua de ‘cabeça’ do corpo social, eliminando tensões e solucionando conflitos que pudessem comprometer o ‘caráter natural da constituição’, assim garantindo a ‘paz’<sup>33</sup>.

Partindo do pressuposto de que o rei é a justiça, a maioria da historiografia luso-brasileira procurou estudar a relação da administração pública com a justiça, principalmente na colônia, onde o rei não estava presente. Álvaro Antunes assevera que a justiça na época moderna deve ser compreendida a partir de três pressupostos:

---

<sup>27</sup> LEMOS, Carmem Silvia. *A justiça local: os juízes ordinários e as devassas da Comarca de Vila Rica (1750-1808)*. 2003. Dissertação (Mestrado)-Departamento de História, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2003.

<sup>28</sup> ANTUNES, Álvaro. *As paralelas e o infinito: um balanço historiográfico acerca da História da justiça na América portuguesa*. (no prelo).

<sup>29</sup> PIRES, Maria do Carmo. *Juízes e infratores... op. cit.*

<sup>30</sup> SANTOS, Patrícia Ferreira dos. *Carentes de Justiça: juízes seculares e eclesiásticos na “Confusão de Latrocínios” das Minas Setecentistas*. 2001. Tese (Doutorado)-Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

<sup>31</sup> SILVA, Antônio de Moraes. *Diccionario da língua portuguesa*. Composto pelo Padre D. Rafael Bluteau, reformado e acrescentado por Antônio de Moraes Silva. Lisboa: Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1789. 2 v.

<sup>32</sup> VAINFAS, Ronaldo (Dir.). *Dicionário do Brasil colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

<sup>33</sup> *Idem*, p. 337-339.

O primeiro consiste em considerar que a justiça não é, em absoluto, um resultado exclusivo da administração ou dos direitos reconhecidos pelo Estado. O segundo pressuposto entende que a justiça é uma potência, uma vontade ou virtude que só se adquire sentindo o reconhecimento na sua execução, quando posta em ação. O terceiro decorre desse último princípio: a justiça se expressa em atos singulares, enquanto o direito exprime a força de intenções gerais.<sup>34</sup>

Logo, Álvaro Antunes parte de princípios apontados por Antônio Manuel Hespanha para sua proposta de uma história da justiça. Segundo aquele autor, a justiça pode ser entendida a partir dos mecanismos não oficiais e não judiciais, atentando para a forma como a lei (coerção) era instituída como forma de disciplinarização social, não supervalorizando a justiça da corte em detrimento da local (periférica)<sup>35</sup>. O direito e a justiça podiam, portanto, serem vistos em sua pluralidade no Antigo Regime.

A principal forma do direito era o associado à lei divina, ou seja, o direito natural, que desdobrava no direito das gentes e no direito positivo, produzido pelo monarca. Os estudos do direito e o da filosofia do direito servem para entender os princípios da justiça, mas ela é, sobretudo, uma prática que atribui a cada um o que lhe é de direito.

Na sua expressão, a justiça é sempre uma ação. Uma ação que somente adquire sentido ao conferir a cada um aquilo que é justamente seu. Assim entendida, a história da Justiça exige uma compreensão dos aspectos formais das leis, da jurisprudência, da dogmática, das estruturas e dos agentes administrativos, mas, sobretudo, do seu exercício efetivo na sociedade, naquilo que existe de próprio nos jogos das forças. A justiça envolve mais do que as formas regulares e legítimas de poder, em seu centro ou periferia, permitindo conhecê-lo nas margens, para além das regras do direito, ‘na sua extremidade cada vez menos jurídica de seu exercício’, eventualmente na sua faceta rústica e violenta<sup>36</sup>.

Dessa forma, os estudos historiográficos luso-brasileiros acabaram por privilegiar a relação da administração pública com a justiça, e assim duas vertentes interpretativas acabaram por se destacar. A primeira, iniciada dos estudos de Caio Prado Junior<sup>37</sup>, defende que o projeto colonizador estaria relacionado à política econômica do Estado absolutista. Logo, o sistema colonial mercantilista se constituía em um tipo

---

<sup>34</sup> ANTUNES, Álvaro. *As paralelas e o infinito... op. cit.*, p. 5.

<sup>35</sup> *Idem*, p. 5

<sup>36</sup> *Idem*, p. 8

<sup>37</sup> PRADO JÚNIOR, Caio. O sentido da colonização. In: \_\_\_\_\_. *Formação do Brasil Contemporâneo*. 15. ed. São Paulo: Brasiliense, 1977.

particular entre dois elementos – metrópole e colônia –, gerando uma relação de dependência e subordinação, na qual a colônia seria o espaço fundamental para o sistema.<sup>38</sup> Portanto, essa linha interpretativa defende a ideia de um colonialismo centralizado, absoluto. Desse modo, a justiça colonial estaria submetida a um controle quase que absoluto dos mandos metropolitanos.

Endossando os textos de um Antigo Sistema Colonial – iniciado por Caio Prado Junior e desenvolvido por Fernando Novais –, Laura de Mello e Souza<sup>39</sup>, a partir da metáfora formada pelo Sol e pela sombra, em que o Sol representa o rei e a sombra os administradores régios, defende que, mesmo o monarca não estando presente em terras americanas, ao contrário do que se poderia imaginar, não resultou em problemas administrativos causados por essa conjuntura; em oposição, foi o inverso que ocorreu, com os súditos suplicando pela autoridade e soberania do rei. Souza não consegue perceber algum tipo de autonomia criada por grupos sociais americanos em relação à Coroa, pois a existência de escravos não gerava uma igualdade entre a nobreza local e a nobreza metropolitana. Assim, a busca por títulos pelos nobres locais não passava de uma tentativa de remediar a situação. A partir dessa dependência de títulos dados pelo monarca, os grupos políticos sociais da colônia não conseguiam sua liberdade perante o rei. A dependência crônica aumentava com o passar do tempo e reforçava a tendência centralizadora da metrópole, que servia de referência para as decisões sobre o mundo atlântico<sup>40</sup>.

Em relação aos estudos voltados para Minas, Francisco Iglesias também compartilhou dos conceitos defendidos por Caio Prado Júnior e Fernando Novais, em que a força administrativa local é uma adaptação dos moldes metropolitanos. No entanto, o autor percebeu um espaço de ação na administração local que dava margem aos particularismos; isto é, a criação de funções e cargos a partir de um enfraquecimento do poder central na colônia. Com a distância do poder central, os centros administrativos coloniais se organizavam e administravam o território a partir das lógicas da Coroa. Foi apenas no século XVIII, com o fortalecimento do Estado, que

---

<sup>38</sup> NOVAIS, Fernando Antônio. *Portugal e Brasil na crise do Antigo Sistema Colônia: 1777-1808*. 6. ed. São Paulo: Hucitec, 1995.

<sup>39</sup> SOUZA, Laura de Mello e. Política e administração colonial: problemas e perspectivas. \_\_\_\_\_. *O sol e a sombra: política e administração na América portuguesa do século XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p. 27-77.

<sup>40</sup> *Ibidem*. p. 27-77.

ocorreu aumento do rigor na administração pública colonial por parte da administração metropolitana<sup>41</sup>.

Diferentemente das interpretações do Antigo Sistema Colonial, a relação metrópole-colônia ganhou novos contornos a partir de análises<sup>42</sup> em que a noção de Império ganhou centralidade e as “autoridades negociadas”<sup>43</sup> entraram em foco. Essa linha interpretativa vem destacando a importância das localidades e a maneira pela qual a justiça metropolitana era aplicada no espaço colonial, ressaltando certa autonomia dos agentes coloniais.

Charles R. Boxer<sup>44</sup> inseriu o Brasil dentro de um modelo mais amplo do Antigo Regime. Para ele, as Casas de Câmara juntamente com as Casas de Misericórdia eram as principais instituições de manutenção do poder régio no além-mar, pois conferiam certa estabilidade e manutenção do poder régio na colônia, o que não poderia ser fornecido por governantes portugueses que nem sempre estavam de maneira íntegra no território. Stuart Schwartz, em seu livro *Burocracia e sociedade no Brasil colonial*<sup>45</sup>, fez um exame de caso do Tribunal da Relação da Bahia, demonstrando que as estruturas administrativas devem ser consideradas de baixo para cima, ou seja, da colônia para a metrópole. Segundo Schwartz, a magistratura era, no início, uma espinha dorsal da Coroa na colônia. No entanto, com o passar do tempo, foi ganhando autonomia e usufruindo poder e *status*, agindo conforme interesses particulares.

Russel-Wood analisou o poder local na América portuguesa a partir de seus estudos sobre a Câmara Municipal de Vila Rica no século XVIII. A teoria da análise das estruturas convergentes mostrou que as confusões geradas nas jurisdições nas câmaras municipais eram o mecanismo usado pelos poderes locais e pelo poder central para se adaptarem às situações políticas e sociais das colônias<sup>46</sup>. Em seu trabalho *Centros e periferias no mundo luso-brasileiro, 1500-1808*, Russel-Wood<sup>47</sup> defendeu a aplicação

---

<sup>41</sup> IGLÉSIAS, Francisco. Minas e a imposição do Estado no Brasil. *Revista de História*, São Paulo, n. 50, 1974.

<sup>42</sup> FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima S.; BICALHO, Maria Fernanda. Uma leitura do Brasil colonial: bases da materialidade e da governabilidade no Império. *Penélope. Revista de História e Ciências Sociais*, n. 23, 2000, p. 67-88 (disponível em [www.penelope.ics.ul.pt](http://www.penelope.ics.ul.pt)); HESPANHA, Antônio Manuel. *As vésperas do Leviathan... op. cit.*; HESPANHA, Antônio Manuel. *Depois do Leviatã... op. cit.*; RUSSELL-WOOD, J. Centro e periferia no mundo luso-brasileiro, 1500-1808. *Revista Brasileira de História*, v. 18, n. 36, 1998, p. 187-249 (disponível em [www.scielo.br](http://www.scielo.br)).

<sup>43</sup> RUSSELL-WOOD, J. *Centro e periferia no mundo luso-brasileiro, 1500-1808... op. cit.*

<sup>44</sup> BOXER, Charles. *O Império Marítimo Português, 1415-1825*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

<sup>45</sup> SCHWARTZ, Stuart. *Burocracia e sociedade no Brasil colonial... op. cit.*

<sup>46</sup> RUSSELL-WOOD, J. *Centro e periferia no mundo luso-brasileiro, 1500-1808... op. cit.*

<sup>47</sup> *Idem*.

do modelo centro-periferia para o Brasil colônia, nos níveis metrópole-colônia e intracolônia, divergindo das ideias de Prado Júnior e Novais sobre o Sistema Colonial.<sup>48</sup>

É possível notarmos uma crescente autonomia da colônia em relação à metrópole a partir da prática de “autoridade negociada” descentralizando o poder da metrópole no Brasil. Segundo Russel-Wood, é importante rever a ideia de que o governo metropolitano era centralizado com atitudes rígidas voltadas para o Brasil. Se, por um lado, a estrutura do governo era centralizada na metrópole, por outro, é preciso percebermos um contexto descentralizado na colônia, com múltiplos pontos de decisão, jurisdições e autoridades que não estavam claras, gerando falta de coordenação entre administrações pessoais e agências administrativas, e enfraquecendo a ação do governo régio. Assim, a venda de cargos aumentou a participação dos colonos no governo colonial, enfraquecendo as relações centro e periferia.<sup>49</sup> Álvaro Antunes reforça a prática de negociação entre autoridades locais e metropolitanas:

O Estado português seria caracterizado por um controle limitado, por uma confusão de jurisdições, por um governo polissinodal e passivo, além de lidar com poderes senhoriais e municipais. Soma-se a isso uma concepção corporativa que reconhecia a autonomia dos corpos políticos do imenso organismo, que teria, simbolicamente, o rei como sua cabeça. Diante dessa dispersão de poderes, as estratégias políticas marcadas pela já apresentada ‘centralidade do direito’, pelo recurso à negociação e pela intensidade do pacto político congregariam as forças concorrentes e contribuiriam para legitimar a presença e a atuação da Coroa. Tal perspectiva permite uma leitura difusa do poder em detrimento da centralização precoce do mesmo, que, no mundo luso, não teria lugar antes de meados do século XVIII<sup>50</sup>.

As análises de Antônio Manuel Hespanha que questionam a centralidade do poder precoce possibilitaram maior fôlego para os defensores da ideia de maior autonomia administrativa da colônia brasileira.<sup>51</sup> Para Hespanha, as matrizes europeias de governos corporativistas forneciam bases para a análise da colônia com as variedades dessas periferias. Os favores entre a administração ultramarina e os interesses locais moldavam a particularidade do direito local, mantendo os laços corporativos da metrópole. Porém, com as localidades, “a periferização do poder e o localismo ou

---

<sup>48</sup> PRADO JÚNIOR, Caio. O sentido da colonização. In: \_\_\_\_\_. *Formação do Brasil Contemporâneo...* *op. cit.*; NOVAIS, Fernando Antônio. *Portugal e Brasil na crise do Antigo Sistema Colônia...* *op. cit.*

<sup>49</sup> RUSSELL-WOOD, J. *Centro e periferia no mundo luso-brasileiro, 1500-1808...* *op. cit.*

<sup>50</sup> ANTUNES, Álvaro. *As paralelas e o infinito...* *op. cit.*, p. 16.

<sup>51</sup> HESPANHA, A. A constelação originária dos poderes. In: \_\_\_\_\_. *As vésperas do Leviathan*. Coimbra: Almedina, 1994. p. 295-380.

caráter contextual das configurações políticas [...] são uma característica sistêmica do sistema político-corporativo, gerada pela abertura do direito de então às normas locais da vida social”<sup>52</sup>.

O autor utiliza o conceito de “economia do dom” (formulado por Marcel Mauss) para estudar as relações de poder em Portugal nos tempos modernos. De acordo com Hespanha, as mercês régias reforçavam o caráter corporativo da monarquia portuguesa. A ideia de “economia do bem comum”, baseada numa rede de reciprocidade com seus dons e contradons, é um importante conceito apropriado por essa nova historiografia brasileira. A sociedade fazia o papel de controle, já que havia uma limitação dos aparelhos centrais do governo.

A análise das relações de centro e periferia, entendidas a partir de um pacto com base na cultura política de Antigo Regime, é a perspectiva utilizada por muitos historiadores que procuraram interpretar a formação da sociedade colonial. João Fragoso, Maria Fernanda Bicalho e Maria de Fátima Gouvêa, em trabalho conjunto, buscaram romper com uma abordagem que analisa o Brasil colônia sob a ótica das relações econômicas com a Europa mercantilista. O que pretendem é privilegiar as redes de relações entre os diferentes domínios ultramarinos. Procuraram, assim, entender as redes de circulação de homens, mercadorias, ideias, hábitos, culturas e práticas políticas de Antigo Regime<sup>53</sup>.

Defendemos que essa linha interpretativa<sup>54</sup>, nos ajuda a entender como a feitiçaria, penalidade construída no imaginário europeu, foi observada, tratada e julgada no mundo colonial português, mais precisamente nas Minas setecentistas. No Brasil colônia, as leis eram seguidas a partir de substratos metropolitanos, como as Constituições do Bispado da Bahia e as Constituições Filipinas. Com a norma metropolitana em voga, as particularidades nasciam a partir de criações coloniais. Por exemplo, as Constituições do Bispado da Bahia foram adaptadas a partir de decretos do Concílio de Trento. Mais que essas particularidades nas leis, existiam também as adaptações dos réus em seus processos. Isto é, na sociedade de Antigo Regime em Portugal, em relação à justiça, a noção de privilégios era muito significativa, pois nem todos eram iguais socialmente e perante a lei. Assim, esse costume influenciou a criação

---

<sup>52</sup> HESPANHA, A. *Imbecilias... op. cit.*, p. 63.

<sup>53</sup> FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima S.; BICALHO, Maria Fernanda. *Uma leitura do Brasil colonial... op. cit.*

<sup>54</sup> *Idem*, p. 67-88. (disponível em [www.penelope.ics.ul.pt](http://www.penelope.ics.ul.pt)); HESPANHA, Antônio Manuel. *As vésperas do Leviathan... op. cit.*; HESPANHA, Antônio Manuel. *Depois do Leviatã... op. cit.*; RUSSELL-WOOD, J. *Centro e periferia no mundo luso-brasileiro, 1500-1808... op. cit.*, p. 187-249.

e aplicação das ordenações. Vale ressaltarmos que Hespanha afirmou que a doutrina corporativista está ligada ao direito praticado; isto é, o direito local podia se impor ao direito geral, criando na prática as particularidades<sup>55</sup>.

Os parâmetros sociais, políticos e culturais distinguiram as pessoas e seus privilégios. Essa ideia foi herdada da Idade Média e se perpetuou durante o mundo moderno. Além disso, o privilégio podia estar relacionado aos territórios e às famílias, ou até mesmo podia ser comprado por meio de cargos públicos, o que gerava aumento da renda, do prestígio e do poder<sup>56</sup>. A distinção social era fundamental para a ascensão nesse ambiente, por isso foi possível ver uma busca muito grande por títulos durante a Idade Moderna. O bem comum era fornecido por interesses públicos e privados. O rei era o principal emanador do poder sobre tudo e todos em seu reino, concedendo-o aos funcionários reais, que cumpriam ordem e que, por sua vez, utilizavam-se desse poder recebido em suas casas, domínios particulares e públicos de acordo com suas obrigações. “Assim, o poder do rei se disseminava por todo o reino através de uma estrutura hierarquizada de alçadas e jurisdições, encarregadas de manter a paz e a justiça”<sup>57</sup>. O rei era o representante de Deus na Terra e por isso o símbolo máximo da justiça. Seus funcionários reais na colônia e a própria lei tentavam diminuir as diversidades presentes no costume local, que eram variáveis de acordo com as diversas classes e interesses locais<sup>58</sup>.

A partir da estrutura jurídico-político-corporativa, a monarquia de Antigo Regime teve na figura do rei o controle da justiça, com a lei submetida a estruturas superiores, como o direito natural e o divino, e ao caráter dos privilégios<sup>59</sup>. O rei era o representante da cabeça em um corpo composto pela sociedade e era o responsável por gerar a harmonia do todo. Como não era a única parte do corpo, a cabeça não podia suprir a autonomia do resto do corpo, por isso era necessária uma autonomia político-jurídica dos corpos sociais sem destruir a articulação natural do todo. O bem comum era o que se buscava mediante esse paradigma corporativo, garantindo, pela justiça, a

---

<sup>55</sup> HESPANHA, A. *Imbecilias... op. cit.*, p. 57. THOMPSON, E. P. *Costumes em comum* – Estudos sobre cultura popular tradicional. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

<sup>56</sup> PRODI, Paolo. *Uma história da justiça*. Do pluralismo dos foros ao moderno dualismo entre consciência e direito. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

<sup>57</sup> SILVA, Edna Mara Ferreira da. *A lei, os usos e os costumes*: Aspectos da justiça no Antigo Regime. Disponível em: <<http://www.ufjf.br/ppghistoria/files/2009/12/Edna-Mara.pdf>>. Acesso em: 15 fev. 2012.

<sup>58</sup> THOMPSON, E. P. *Costumes em comum... op. cit.*

<sup>59</sup> HESPANHA, A. *Imbecilias... op. cit.*

ordenação social. A sociedade portuguesa tinha uma imagem hierarquizada e ordenada de acordo com o corporativismo, com seus três estados: clero, nobreza e povo<sup>60</sup>.

No sistema de Antigo Regime, quando a ideia de justiça metropolitana chegava à justiça colonial, esse aparelho da administração da justiça ampliava-se. Em cada território do Império português, adotaram-se diferentes configurações de acordo com a presença dos regimes jurídicos. No Brasil, o sistema tendia a se parecer com o da metrópole, mas o desenvolvimento desse aparelho judicial variava de acordo os interesses políticos e econômicos, principalmente com relação às exigências locais. Com o crescimento brasileiro, a Coroa criou uma rede de jurisdições letradas, próxima à formada na metrópole<sup>61</sup>.

Porém, os funcionários reais utilizavam seus cargos como suporte de *status* para os interesses pessoais, com a cultura do dom e contra o dom. Isso foi possível pela falta de homogeneidade, de centralidade e de hierarquias rígidas na colônia. Com os vários privilégios em voga, havia desigualdades perante a lei além da sobreposição de várias legislações diferentes<sup>62</sup>. Nas Minas setecentistas, evidenciam-se tais questões quando observamos os julgamentos dos casos de feitiçaria. Luzia Soares, uma escrava negra, foi presa pela justiça eclesiástica e mandada ao Tribunal do Santo Ofício sem que este seguisse corretamente as normas judiciais expressas nos Regimentos, uma vez que, durante toda a confissão da ré nos auditórios eclesiásticos, havia entre os juízes, um padre com relações familiares com as vítimas da acusada, o que era proibido<sup>63</sup>. Enquanto isso, um branco, acusado de pacto com o demônio no Juízo Eclesiástico, não teve seu processo encaminhado à Inquisição apesar da obrigatoriedade em fazê-lo, já que as normas inquisitoriais determinavam que toda suspeita de pacto demoníaco deveria ser encaminhada a Lisboa<sup>64</sup>.

Retornando aos casos de feitiçaria nas Minas setecentistas, podemos perceber as diferenciações de estratos sociais. Em alguns casos, como do réu Joaquim Mateus da Silva, ele se identifica como “pessoa branca, bem nascido, nacional do Reino de Portugal”<sup>65</sup>, utilizando, desse modo, seu *status* social e de cor, como um mecanismo de

---

<sup>60</sup> SILVA, Edna Mara Ferreira da. *A lei, os usos e os costumes... op. cit.*

<sup>61</sup> CAMARINHAS, Nuno. O aparelho judicial ultramarino. O caso do Brasil (1620-1800). *Almanack Braziliense*, São Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros da Universidade de São Paulo, n. 9, maio 2009. Disponível em: <<http://www.almanack.usp.br/PDFS/9/almanack.pdf>>. Acesso em: 10 out. 2014.

<sup>62</sup> SILVA, Edna Mara Ferreira da. *A lei, os usos e os costumes... op. cit.*

<sup>63</sup> IANTT, Inquisição de Lisboa, processo n° 11163.

<sup>64</sup> AEAM. Seção de Escrituração da Cúria. Juízo Eclesiástico. Número do Processo 4548.

<sup>65</sup> AEAM. Seção de Escrituração da Cúria. Juízo Eclesiástico. Número do Processo 4548. p. 7v.

tentativa de se livrar da acusação de feitiçaria, reforçando que a prática era de “crioulos ou mulatos [ou] outras pessoas de baixa esfera, péssima condição”<sup>66</sup>.

A partir das definições apresentadas sobre a justiça no Antigo Regime e seu funcionamento no Brasil colonial, acreditamos ser possível partirmos da análise do que seria um crime de foro misto nas Minas setecentistas, tendo em vista que a feitiçaria era um delito passível de ser julgado em diferentes instâncias: o Juízo Civil, o Eclesiástico e o Inquisitorial.

Segundo as *Ordenações Filipinas*, Livro 2, Tít. 9, de 1603, que foram escritas durante o reinado de Felipe I numa forma de reescrever as leis das Ordenações Manuelinas, os delitos de foro misto (*mixti fori*)<sup>67</sup> são acusações ou suspeitas de

que os ditos casos mixti-foi são os seguintes: Quando se procede contra públicos adúlteros, barregueiros, concubinários, alcoviteiros, e os que consentem as mulheres fazerem mal de si em suas casas, incestuosos, feiticeiros, benzedeiros, sacrílegos, blasfemos, perjuros, onzeneiros, simoníacos, e contra quaisquer outros, que commetterem públicos delictos, que conforme a Direito sejam mixti-foi. E bem assi contra os que são publicas tabolagens de jogo em suas casas, posto que neste caso houvesse dúvida, se era mixti-foi, ou não<sup>68</sup>.

Portanto, tanto os tribunais laicos como os eclesiásticos poderiam julgar esses casos: “a partilha se perfazia segundo as regras da preventia ou da alternativa”<sup>69</sup>. A jurisdição episcopal, como veremos nos casos do Bispado de Mariana, recebia os casos de foro misto pela infâmia do acusado ou por denúncias de visitas pastorais. A maioria dos acusados de feitiçaria foi denunciada por meio do Juízo Eclesiástico ou Inquisitorial e apenas um caso foi denunciado e julgado pelo o Juízo Civil.

Nesses casos de foro misto, após passarem pelos bispos e/ou promotores de justiça, ou por comissários ou familiares do Santo Ofício, os casos considerados mais graves também poderiam ser encaminhados para o Tribunal inquisitorial, onde poderiam ser julgados os mais graves e os réus considerados hereges. Esses casos do foro misto foram abolidos em 16 de maio de 1832<sup>70</sup>.

---

<sup>66</sup> *Ibidem*. p. 7v.

<sup>67</sup> SIQUEIRA, Sônia Aparecida. A disciplina da vida colonial: os regimentos da inquisição. In: SIQUEIRA, Sônia Aparecida (Ed.). *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, a. 157, n. 392, jul./set. 1996, p. 508.

<sup>68</sup> ORDENAÇÕES FILIPINAS. Livro 2, Tít. 9: Dos casos *mixti-foi*.

<sup>69</sup> SANTOS, Patrícia Ferreira dos. *Carentes de Justiça... op. cit.*, p. 149.

<sup>70</sup> *Idem*, p. 150.

As historiografias brasileira e estrangeira concentraram seus estudos sobre a justiça principalmente a partir do viés administrativo e do direito<sup>71</sup>. Apenas, recentemente, a justiça começou a ser analisada por si só:

O fato é que, no mais das vezes a justiça é considerada, de forma muito automática e deletéria, um dos braços da administração e do direito. Qualquer tentativa de mudar esse quadro e delimitar um campo de investigação da justiça depende da fixação de fronteiras, entendendo-as como aquilo que separa, mas também como aquilo que permite o contato e a conexão. [...] Diante dessa abrangência, a proposta de uma história da justiça não implica fragmentação, mas sim a delimitação de um domínio, o que, obviamente, traz implicações para uma apreciação plural da história<sup>72</sup>.

No entanto, nenhuma pesquisa historiográfica preocupou-se em partir da análise do funcionamento da justiça para entender os processos de julgamento dos casos de foro misto, principalmente de feitiçaria. Por isso, antes de compreendermos o que era feitiçaria na Minas colonial, é necessário concebermos o funcionamento dos três Tribunais: Eclesiástico, Civil e Inquisitorial. Os três Tribunais eram responsáveis por julgarem esse delito, pois, como destacamos inicialmente, a feitiçaria se tratava de um caso de foro misto. A importância de estudarmos o funcionamento de foro misto é destacada por Patrícia Ferreira dos Santos como forma de interpretarmos os casos de *mixti fori*:

Não obstante a regulamentação da Coroa, que procurava regular excessos eclesiásticos, os estudos específicos [...] apontam pontos omissos na administração judiciária e de inspeção eclesiástica. Um destes aspectos mal estudados, sob o ponto de vista da distribuição dos casos pela competência, são as ações e delitos de foro misto<sup>73</sup>.

Partindo da análise de Patrícia Ferreira dos Santos, o estudo sobre as ações e delitos de foro misto pode ajudar a compreender os mecanismos de dominação que auxiliaram na reprodução social de uma sociedade colonial cristã e temente a Deus, tendo na Igreja o símbolo dessa dominação<sup>74</sup>. Como destaca Pierre Bourdieu<sup>75</sup>, dentro

---

<sup>71</sup> FAORO, Raymundo. *Os donos do poder*. 4. ed. Porto Alegre: Globo, 1977; PRADO JÚNIOR, Caio. O sentido da colonização. In: \_\_\_\_\_. *Formação do Brasil Contemporâneo... op. cit.*; VIANNA, Francisco José de Oliveira. *Problemas de Direito Corporativo*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1938; LEAL, Victor Nunes. *Coronelismo, Enxada e Voto*. 3. ed. São Paulo: Alfa Ômega, 1976; SCHWARTZ, Stuart. *Burocracia e sociedade no Brasil colônia... op. cit.*

<sup>72</sup> ANTUNES, Álvaro. *As paralelas e o infinito... op. cit.*, p. 4.

<sup>73</sup> SANTOS, Patrícia Ferreira dos. *Carentes de Justiça... op. cit.*, p. 148-149.

<sup>74</sup> *Ibidem*. p. 148-149.

de um campo, no espaço simbólico em que as lutas dos agentes determinam as representações, existem conflitos e disputas que visam à obtenção de um poder simbólico pelos seus participantes a partir da classificação dos símbolos e códigos de valores<sup>76</sup>. A Igreja católica teve papel preponderante na instituição de signos e códigos de valores cristãos no reforço da hierarquização social de Antigo Regime e na manutenção do catolicismo como prática religiosa dominante, combatendo qualquer outra crença, como algo demoníaco e por isso mesmo condenável e passível de punições terrena e divina perante Deus. Logo, os símbolos cristãos ajudaram na prática que forma a integração social.

Com o campo e o poder simbólico, cria-se o *habitus* que surge como o todo e fornece as significações e as legitima. A ordem estabelecida só é possível com os símbolos que na prática formam a integração social. Criticando essa ideia, Hespanha afirma que esse campo formado é constituído a partir de uma teoria geral dos objetos por meio dos discursos. As intenções políticas de quem fala não necessariamente fornecem a instância decisiva do que é dito. Os argumentos das falas estão presentes no contexto, nas memórias e no senso comum da cultura local<sup>77</sup>.

Todavia, os textos jurídicos, na sociedade de Antigo Regime, se parecem com os *habitus* de Bourdieu: possuem uma realidade estruturada adequada ao ambiente, incorporando os esquemas intelectuais; porém, de outro lado, possuem uma realidade estruturante que funciona para o futuro. A literatura jurídica não é puramente descritiva, mas está, sim, amparada na natureza e na religião, gerando, assim, a sua crença na indisponibilidade da ordem do mundo. Dessa forma, a descrição nos textos jurídicos tinha como maior intenção transformar, a partir da eficiência simbólica de construir imagens, mais do que gerar normas. Com esse apelo prático, os valores universais fornecidos pela natureza e pela religião forneciam a difusão dos modelos mentais e pragmáticos entre pessoas que não estavam entre os grupos de produtores dessa literatura, fornecidos também pela tradução para a grande variedade de pessoas naquela sociedade. Desse modo, a moral e o direito se tornaram saberes consensuais, formando a opinião comum e durável no imaginário sobre o homem e a sociedade. O direito ministrava e exigia atitudes que não eram distantes do que a sociedade acreditava como

---

<sup>75</sup> BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

<sup>76</sup> Idem

<sup>77</sup> HESPANHA, A. *Imbecilias... op. cit.*

justas. O costume<sup>78</sup> gerou as soluções jurídicas letradas que eram aceitas pelas pessoas comuns, o senso comum da justiça, formando o horizonte das normas morais e das expectativas da sociedade. É necessário levarmos em questão que esse modelo é de um todo, pois alguns modelos culturais são estranhos aos discursos dos teólogos e juristas, que são discursos importantes para fornecer as resistências ao poder estabelecido<sup>79</sup>.

Então, a prática da feitiçaria era percebida pela Igreja e pelas instituições de justiça, na Idade Moderna, a partir de suas leis e seus códigos escritos e estabelecidos por normas sociais. Esses letrados, em conjunto com seus códigos, pretendiam criar uma sociedade a partir de seus ideais. No entanto, como veremos ao longo do trabalho, nos casos de feitiçaria das Minas setecentistas, houve resistência contra essas leis, criando práticas culturais como a cura ou o calundu, vindos de povos africanos ou indígenas, que em conjunto com os saberes europeus criaram novos modelos contrários aos modelos impostos tanto pela justiça como pela Igreja. Portanto, para entendimento de que maneira a feitiçaria era percebida e julgada entre os tribunais, destacando que ela era foro misto, pode ser necessário entendermos cada um dos Juízos, observando a maneira como cada um percebia o crime de feitiçaria, como o julgava e suas penas.

## **1.2 NAS LETRAS DO SANTO OFÍCIO: O ESTUDO DO FUNCIONAMENTO INQUISITORIAL EM PORTUGAL E NAS MINAS COLONIAL**

Entre os tribunais que julgavam os casos de foro misto, o que buscava a heresia como maior pecado, foi o Tribunal do Santo Ofício<sup>80</sup>. Nesse sentido, buscaremos neste tópico compreender seu funcionamento, bem como seu surgimento em Portugal e suas ligações com o Brasil colônia.

---

<sup>78</sup> THOMPSON, E.P. *Costumes em comum... op. cit.*

<sup>79</sup> HESPANHA, A. *Imbecilias... op. cit.*

<sup>80</sup> Durante o século XIII, houve um movimento que procurou conter o avanço do catarismo no sul da França. A partir desse momento, o Papa Gregório IX delegou ao Frei Domingos de Gusmão a função de organizar um tribunal religioso para inquirir os considerados apóstatas do cristianismo, cabendo ao poder civil a execução dos réus considerados culpados. No IV Concílio de Latrão (1215), os bispos foram induzidos a intensificarem a luta contra os hereges, e, em 1233, a Bula *Vox in Rama* do papa Gregório IX descreveu as acusações e perseguições contra os hereges, delegando a perseguição aos Dominicanos. A Bula *Super illis specula* (1326) tornou a feitiçaria uma heresia, e sua consequente perseguição teve seu apogeu entre 1560 e 1630 com 20 mil pessoas acusadas. Antes da Bula *Summus desiderantis affectibus*, a feitiçaria era um crime de responsabilidade do poder civil, mas, depois da outorga da referida Bula, foi possível notar a mudança para o foro misto, em que tanto o poder civil quanto o eclesiástico poderiam julgar esse crime. In: VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados, moral, sexualidade e inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997. p. 195; SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz... op. cit.*

Em 1536, foi criada a Inquisição portuguesa, com a Bula *Cum aid nihil magis* do Papa Paulo III<sup>81</sup>, a pedido do rei D. João III. A criação desse Tribunal estava diretamente relacionada à ação de seu antecessor D. Manuel, casado com D. Maria de Aragão, que, em 1496, assinou um tratado de expulsão dos judeus do reino português, provocando a conversão ao cristianismo de muitos hebreus nesse período<sup>82</sup>. O tratado era uma tentativa de agradar seus sogros D. Fernando e D. Isabel<sup>83</sup>. A Bula de 1536 nomeava três Bispos (de Ceuta, de Coimbra e de Lamego) como inquisidores-gerais, e o rei D. João III poderia nomear o quarto, o franciscano D. Diogo da Silva, confessor do Rei e do Conselho, foi nomeado inquisidor-geral. Como demonstrado por Francisco Bethencourt, a inquisição portuguesa, desde o início, possuiu uma centralização política do Reino, vinculado a participação ativa do rei na criação e nas cerimônias do novo tribunal. Em 1539, D. Diogo da Silva renuncia ao seu cargo por motivos de doença e idade. D. Henrique, irmão do rei então é nomeado inquisidor-geral<sup>84</sup>. A Inquisição portuguesa teve duas interrupções durante seus quase três séculos de funcionamento. A primeira, de 1544 a 1547, a mando do Papa e sendo restabelecida pela Bula *Meditatio Cordis*<sup>85</sup>, e a segunda entre 1674 e 1682, tendo o seu fim em 1821<sup>86</sup>. A criação desse Tribunal, sua organização e instalação seguiram o modelo espanhol. Não por acaso, ambos possuem duas características semelhantes: a primeira, a subordinação do Tribunal à monarquia, e a segunda, a obsessão à caça de judeus e cristãos-novos<sup>87</sup>. Diferentemente da Inquisição medieval, que estava diretamente ligada ao Papado, esta,

---

<sup>81</sup> PEREIRA, Isaiás da Rosa. *Documentos para a História da Inquisição em Portugal*. Porto: Arquivo Histórico Dominicano Português, 1984. p. 23-27

<sup>82</sup> PEREIRA, Ana Margarida Santos. *A inquisição em Portugal e no Brasil... op. cit.*, p. 49.

<sup>83</sup> Em 1542, foi refeito o Tribunal Inquisitorial na Itália, na busca de conter os protestantes, os apóstatas e os hereges, e, em 1478, o mesmo ocorreu na Espanha, porém submetido à autoridade real<sup>83</sup>. Com o estabelecimento desse Tribunal na Espanha, houve uma migração de convertidos do judaísmo ou dos próprios judeus para Portugal numa forma de fugir das perseguições<sup>83</sup>. Em 1492, uma ordenação dos reis católicos, Fernando e Isabel, provocou a fuga de judeus do reino espanhol. VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados, moral, sexualidade e inquisição no Brasil... op. cit.*, p. 196. Para entender melhor a migração de judeus para Portugal, cf. PEREIRA, Ana Margarida Santos. *A Inquisição em Portugal e no Brasil... op. cit.*, p. 45-49.

<sup>84</sup> BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália*. Séculos XV-XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

<sup>85</sup> *Idem*, p. 38-41.

<sup>86</sup> PEREIRA, Ana Margarida Santos. *A inquisição em Portugal e no Brasil... op. cit.*, p. 45. Para um panorama completo da fundação da inquisição em Portugal, cf. cap. 1 “Um tribunal novo: a fundação e o fundador”. In: PAIVA, José Pedro; MARCOCCI, Giuseppe. *História da Inquisição Portuguesa 1536-1821*. Lisboa: A esfera dos livros, 2013.

<sup>87</sup> PEREIRA, Ana Margarida Santos. *A inquisição em Portugal e no Brasil... op. cit.*, p. 53; VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados, moral, sexualidade e inquisição no Brasil... op. cit.*, p. 196.

sob os poderes do rei, conseguiu a intervenção na nomeação do inquisidor-geral, que, após sua escolha, arranjava a hierarquia do Tribunal<sup>88</sup>:

A inquisição moderna tinha, pois, um caráter distinto da instituição com o mesmo nome surgida na Idade Média. Era um tribunal eclesiástico, constituído por clérigos seculares, normalmente formados em Direito Canônico, atuando sob delegação do papa, mas, ao mesmo tempo, era um tribunal da monarquia, em que o rei intervinha na nomeação dos cargos diretos e era ouvido nas matérias de maior importância<sup>89</sup>.

Houve tentativas de se efetivar um Tribunal no Brasil. Em 1560, foi fundado o Tribunal de Goa, o único Tribunal português fora do reino. A América espanhola também possuía três Tribunais em seu território: o de Lima (Peru) de 1570, o do México de 1571 e o de Cartagena na atual Colômbia de 1610<sup>90</sup>. O Brasil precisava recorrer ao Tribunal de Lisboa. Entretanto, em “1621, Felipe III pediu ao inquisidor geral de Portugal, na época, D. Fernão Martins de Mascarenhas, que pensasse sobre a possibilidade de se nomear ministros inquisitoriais que residissem em permanência na Bahia”<sup>91</sup>, numa tentativa de frear os cristãos-novos, possíveis inimigos da Coroa e da Fé<sup>92</sup>. Nos fins do ano de 1621, o Conselho Geral do Santo Ofício aceitou a instauração de um tribunal na Bahia, porém pediu um tribunal completo, com inquisidor e deputado. Porém, numa tentativa de conter gastos, o rei pediu que os trabalhos inquisitórios fossem desenvolvidos pelo bispo da Bahia, o que não foi aceito<sup>93</sup>.

A proposta do soberano mereceu uma resposta positiva por parte da instituição, mas a ausência de medidas destinadas à sua concretização obrigá-lo-ia a dirigir-se mais uma vez aos inquisidores, agora em tom peremptório, para exigir a criação de um tribunal na colônia. De acordo com as suas instruções, o novo organismo ficaria sob a autoridade do bispo da Bahia que deveria despachar tendo como adjuntos os desembargadores do Tribunal da Relação. Prevista estava ainda a criação dos lugares de promotor, notório, meirinho, alcaide, solicitador, porteiro e despenseiro. [...] teve um acolhimento negativo junto aos membros que faziam parte do Conselho Geral. Os inconvenientes eram [...]: em primeiro lugar, o bispo do Brasil tinha

---

<sup>88</sup> PEREIRA, Ana Margarida Santos. *A inquisição em Portugal e no Brasil... op. cit.*, p. 53; FEITLER, Bruno. *Nas malhas da consciência... op. cit.*, p. 69-70.

<sup>89</sup> *Idem*, p. 53.

<sup>90</sup> PEREIRA, Ana Margarida Santos. *A inquisição em Portugal e no Brasil... op. cit.*, p. 63.

<sup>91</sup> FEITLER, Bruno. *Nas malhas da consciência... op. cit.*, p. 71.

<sup>92</sup> *Idem*, p. 72.

<sup>93</sup> *Ibidem*. P.72.

muitas ocupações a seu cargo, e como tal, não dispunha de tempo para se ocupar dos assuntos do Santo Ofício<sup>94</sup>.

Além do conflito de jurisdições – o que poderia prejudicar os trabalhos –, o bispo baiano buscou a manutenção de sua autonomia no caso da Inquisição em relação à própria Igreja e ao monarca<sup>95</sup>. As tentativas de implementação do tribunal terminaram por volta de 1624-1630, principalmente devido às guerras de invasão holandesa e à reconquista, o que esvaziou os cofres da Coroa<sup>96</sup>. Portanto, essa seria a primeira definição para a não existência de um Tribunal no Brasil. A segunda interpretação possível é que o Brasil era povoado em sua maioria por cristãos-novos, os principais perseguidos da Inquisição<sup>97</sup>. Alguns estudiosos da Inquisição portuguesa afirmaram que os donos da produção e comercialização do açúcar eram os antigos judeus e que, com a instalação do Tribunal, isso atrapalharia o desenvolvimento territorial. No entanto, essa tese não se sustenta por já ter sido provado que nem todos os cristãos-novos eram ricos<sup>98</sup>. Uma terceira via interpretativa viu a necessidade de dois Tribunais: um no norte e outro no sul, para se evitarem fugas, como uma das razões pelas quais a Coroa portuguesa acabou por preferir as visitas, pois estas se tornaram um método mais barato, prático e fértil<sup>99</sup>. Além disso, o clero brasileiro também tinha grande número de cristãos-novos, o que poderia abalar o funcionamento de um Tribunal Inquisitorial<sup>100</sup>.

A partir dos Regimentos da Inquisição, que foram publicados na *Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro*, de 1996, construímos o organograma com a hierarquia dos cargos do Tribunal Inquisitorial de Lisboa dispostos na Figura 1.

---

<sup>94</sup> PEREIRA, Ana Margarida Santos. *A inquisição em Portugal e no Brasil... op. cit.*, p. 69-70.

<sup>95</sup> *Idem*, p. 70.

<sup>96</sup> Para entender melhor o episódio, ler FEITLER, Bruno. *Nas malhas da consciência... op. cit.*, p. 72-78.

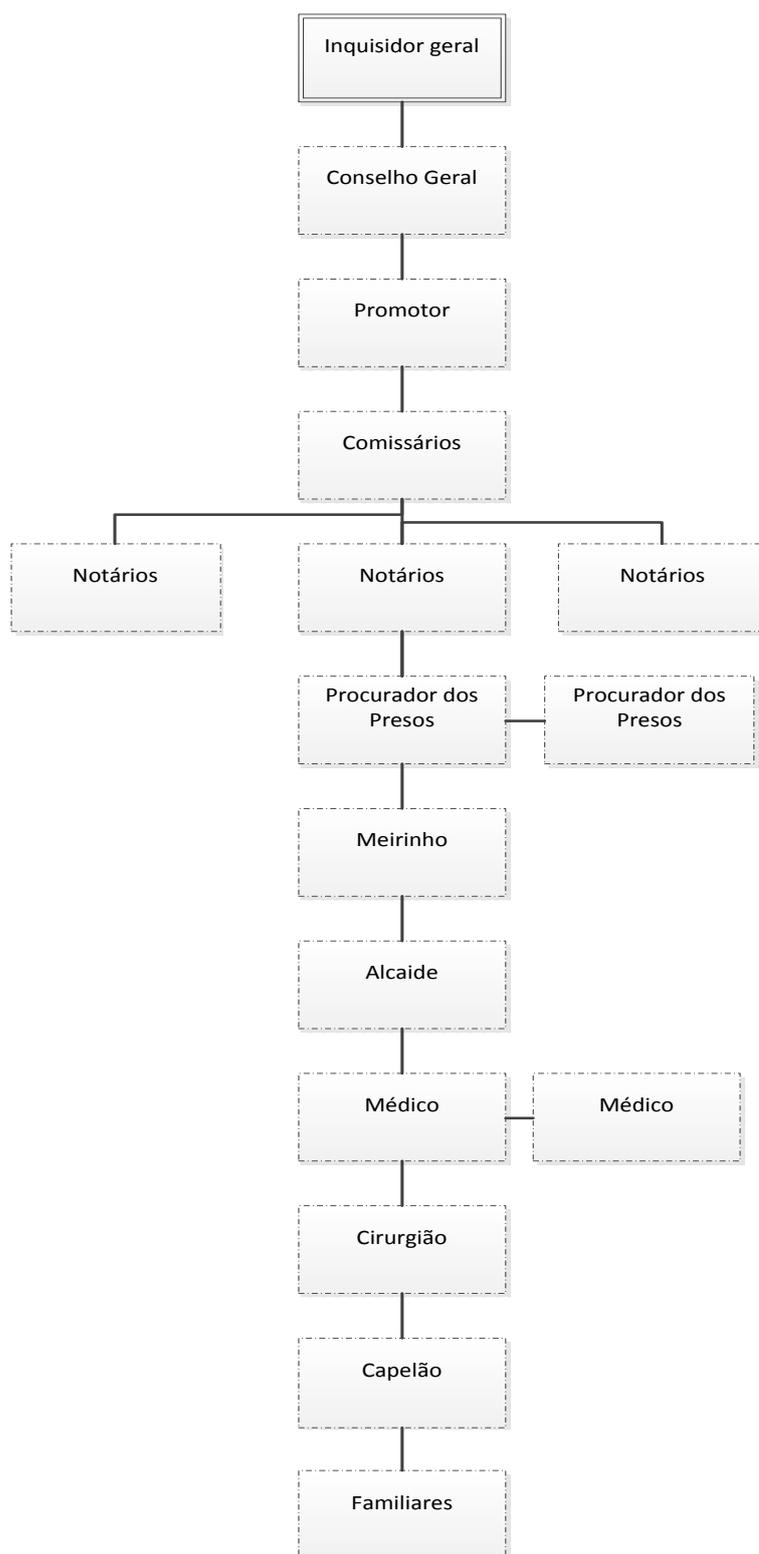
<sup>97</sup> SIQUEIRA, Sônia. *A Inquisição portuguesa e a sociedade colonial*. São Paulo: Ática, 1978; ARAÚJO, Emanuel. *O Teatro dos Vícios: transgressão e transigência na sociedade urbana colonial*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1993.

<sup>98</sup> PEREIRA, Ana Margarida Santos. *A inquisição em Portugal e no Brasil... op. cit.*, p. 72.

<sup>99</sup> SALVADOR, José Gonçalves. *Cristãos-Novos, Jesuítas e Inquisição*. São Paulo: Pioneira/EDUSP, 1969; PEREIRA, Ana Margarida Santos. *A inquisição em Portugal e no Brasil... op. cit.*, p. 74.

<sup>100</sup> PEREIRA, Ana Margarida Santos. *A inquisição em Portugal e no Brasil... op. cit.* p.75.

**Figura 1: Organograma dos cargos do Tribunal Inquisitorial de Lisboa**



Fonte: Regimentos da Inquisição. In: SIQUEIRA, Sônia Aparecida (Ed.). *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, a. 157, n. 392, p. 693-761, jul./set. 1996.

Todos os funcionários do Santo Ofício deveriam ser naturais do Reino, cristãos velhos de limpo sangue, sem raça de mouro, judeus ou de novo na Santa Fé; não podiam ter incorrido em alguma infâmia pública de feito ou de direito, nem podiam ter sido presos ou penitenciados pela Inquisição, ou descendentes de pessoas com defeitos, além de serem de boa vida e costumes, e guardarem segredo, letrados, de boa consciência e prudentes. O cargo de inquisidor-geral deveria ser o mais idôneo possível, além de dar exemplo de pureza e bondade, sendo o responsável por julgar os réus e penalizar. O Conselho Geral analisava os casos mais graves. Os presos podiam ter acesso a advogados ou procuradores para suas causas, indicados pelo Tribunal, porém estes não tomavam conhecimento do auto completo do caso. Ao promotor, cabia descrever a culpa do réu, requerendo sua prisão e reunindo prova. Os comissários deveriam ser eclesiásticos, não havendo a obrigação de serem letrados. Deveriam cumprir diligências a mando do Tribunal, colhendo informações sobre réus e funcionários do Santo Ofício. Os notários deveriam ser eclesiásticos e saberem ler e escrever, para transcreverem os documentos. Os meirinhos guardavam as cadeias e prisões domiciliares, além de prenderem e acompanharem o visitador. Os alcaides cuidavam da entrada de presos, visitantes e objetos das cadeias, além de supervisionarem a visita dos médicos, barbeiros e cirurgiões, que deveriam cuidar dos presos para que a sentença pudesse acontecer em vida. Os capelães deveriam rezar missas todos os dias nos cárceres. Os familiares deveriam ser leigos e colhiam informações nas sociedades em que viviam. Eles deveriam ser abastados.

Para desenvolver o trabalho da Inquisição no Brasil, foram feitas quatro visitas. A primeira visitação ocorreu no final do século XVI com Heitor Furtado de Mendonça na Bahia e em Pernambuco<sup>101</sup>; a segunda, também na Bahia, em 1618, pelo licenciado Marcos Teixeira<sup>102</sup>; e, no Pará, no final do século XVIII, mais especificamente entre 1763-1769, por Geraldo José de Abranches<sup>103</sup>. Novos estudos têm mostrado a existência de uma quarta visitação, ocorrida nas capitanias do sul em 1626, por Luís Pires Veiga, mas poucas são as informações sobre essa última<sup>104</sup>.

Nas visitas, era de praxe que, em todas as cidades e vilas, fosse afixado, na porta da Igreja, o edital de fé, que era lido por semanas no domingo, chamando os fiéis

---

<sup>101</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados, moral, sexualidade e inquisição no Brasil... op. cit.*, p. 223-224.

<sup>102</sup> *Idem*, p. 225.

<sup>103</sup> *Ibidem*. P.225.

<sup>104</sup> FEITLER, Bruno. *Nas malhas da consciência... op. cit.*, p. 78.

para confessarem as culpas sob pena de excomunhão maior. Depois, era feito o monitório dos crimes. Ou seja, detalhava-se cada crime que deveria ser notificado ou indícios deste. Assim, começava o tempo da graça, período de 30 dias para os confidentes se apresentarem ao visitador e confessarem seus erros, ficando livres de penas corporais e do confisco de bens<sup>105</sup>.

Depois das visitas, a atuação de comissários e familiares foi importante para enviar réus para os cárceres do Rossio<sup>106</sup>. Os comissários foram instituídos por um decreto de 12 de abril de 1570, em Portugal, por ordem do cardeal D. Henrique, mas apenas na virada do século essa norma começou realmente a ser seguida<sup>107</sup>. Os comissários deveriam ser eclesiásticos, de prudência e virtude, além de letrados<sup>108</sup>. O seu trabalho era fazer pessoal e pontualmente as diligências enviadas pelos inquisidores. Nos inqueritos, tomavam as testemunhas em sua própria residência ou numa igreja, no caso de mulheres, ou na própria casa da testemunha, em caso de doença. Do seu próprio punho, deviam ser escritas as qualidades do inquirido e sua fé, que era dada ao testemunho. Eles deviam vigiar a população e manter o inquisidor informado; também, podiam ser encarregados de prisões e do controle de pessoas julgadas pela Inquisição<sup>109</sup>.

Os familiares podiam ser casados, mas ambos os cônjuges deveriam ter qualidade. Os familiares precisavam ter fortuna e participarem das festas de São Pedro Mártir<sup>110</sup> e, no caso dos que morassem em Portugal, dos autos de fé. Eles deveriam avisar ao inquisidor ou ao comissário local de condutas de má-fé<sup>111</sup>.

Ambos deveriam ter pureza de sangue e bons costumes. A pessoa deveria entregar uma proposta que queria adentrar para essas atividades ao Santo Ofício, propondo sua própria nomeação. Assim, o Santo Ofício decidia sua habilitação após

---

<sup>105</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados, moral, sexualidade e inquisição no Brasil... op. cit.*, p. 224-225.

<sup>106</sup> PEREIRA, Ana Margarida Santos. *A inquisição em Portugal e no Brasil... op. cit.*, p. 75.

<sup>107</sup> FEITLER, Bruno. *Nas malhas da consciência... op. cit.*, p. 89.

<sup>108</sup> Regimento de 1640, Livro I, Título XI, dos comissários e escrivães de seu cargo. In: SIQUEIRA, Sônia Aparecida (Ed). *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro... op. cit.*, p. 739-741.

<sup>109</sup> FEITLER, Bruno. *Nas malhas da consciência... op. cit.*, p. 90-91.

<sup>110</sup> “Em Minas, a primeira festa de São Pedro Mártir foi organizada em 1733 em Vila Rica, para onde convergiam então os familiares da região”. Cf. FEITLER, Bruno. *Nas malhas da consciência... op. cit.*, p. 142. Para entender melhor sua criação na Espanha e em Portugal, ler: FEITLER, Bruno. *Nas malhas da consciência... op. cit.*, p. 144-145.

<sup>111</sup> Regimento de 1640, Livro I, Título XXI, dos familiares do santo ofício. In: SIQUEIRA, Sônia Aparecida (Ed). *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro... op. cit.*, p. 758-759. FRANCO, José Eduardo; ASSUNÇÃO, Paulo de. *As metamorfoses de um polvo: Religião e Política nos Regimentos da Inquisição Portuguesa (Séc. XVI-XIX)*, Coleção Gabinete Inquisitorial, Prefácio Editora, 2004. P. 69-93, 229-483.

investigar a família<sup>112</sup>. Para Bruno Feitler, os familiares e comissários representavam física e institucionalmente o Santo Ofício no além-mar, sendo uma lembrança de que o Tribunal existia<sup>113</sup>.

Além desses “funcionários” da Inquisição na Colônia, os bispos – figuras importante destacada no Concílio de Trento – também tiveram um papel significativo no funcionamento do Tribunal no Brasil.

Os bispos encarregados dos negócios inquisitoriais na Colônia, embora com poderes limitados à instrução de processos, e sujeitos à jurisdição de eventuais visitantes enviados de Lisboa. Já no final dos anos 1560 o segundo bispo de salvador, D. Pedro Leitão, parecia representar o Santo Ofício no Brasil, delegando poderes inquisitoriais ao vigário e cura do Rio de Janeiro, padre Mateus Nunes. Mas foi, sobretudo, a partir de 1579 que os bispos assumiram oficialmente função semelhante, nomeando-se D. Frei Antônio Barreiros delegado do Santo Ofício e inquisidor apostólico ‘para conhecer das cousas que nas ditas partes do Brasil’ fossem ‘tocantes à Santa Inquisição’<sup>114</sup>.

Portanto, os bispos eram apenas agentes indiretos da Inquisição, pois não partilhavam de seu quadro apesar de agirem sob o nome do Santo Ofício em matéria de ouvir denúncias, prender suspeitos e encaminhá-los juntos com os presos para Lisboa<sup>115</sup>.

As dioceses na colônia foram criadas na medida em que o território se expandia. O Arcebispado da Bahia foi criado em fevereiro de 1551, sob a Bula *Super specula*, dois anos após a criação do Governo-geral. As dioceses tinham a jurisdição sobre o Brasil e as ilhas adjacentes e estavam sob a autoridade de Lisboa. Em 1676, foram elevadas à categoria de arquidioceses com a Bula *Inter pastoralis officii*. Essa também é a data de criação do Bispado do Rio de Janeiro – que governou Minas Gerais até 1745 com a criação do Bispado de Mariana – e de Pernambuco. No ano seguinte, foi criado o Bispado do Maranhão. As paróquias, em sua maioria, iniciaram seu desenvolvimento apenas a partir de 1755<sup>116</sup>.

A descoberta do ouro em Minas Gerais no século XVII fez com que a Coroa portuguesa tomasse cuidado com a ocupação dessa área. O zelo com o controle da região levou à criação do Bispado de Mariana em 1745 pela Bula *Condor Luis Artenae*, do Papa Bento XIV, a pedido de Dom João V. Seu primeiro bispo, Dom Manuel da

---

<sup>112</sup> FEITLER, Bruno. *Nas malhas da consciência... op. cit.*, p. 132.

<sup>113</sup> *Idem*, p. 138.

<sup>114</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados, moral, sexualidade e inquisição no Brasil... op. cit.*, p. 222.

<sup>115</sup> *Ibidem*. P.222.

<sup>116</sup> PEREIRA, Ana Margarida Santos. *A inquisição em Portugal e no Brasil... op. cit.*, p. 57-58.

Cruz<sup>117</sup>, chegou à região em 1748. O funcionamento do Bispado seguia as *Constituições Primeiras do Bispado da Bahia* (1707)<sup>118</sup> e o *Regimento do Auditório Eclesiástico do Bispado da Bahia* (1704)<sup>119</sup>. Antes desse momento, a região das Minas era de responsabilidade do Bispado do Rio de Janeiro. Segundo Maria do Carmo Pires, o Juízo Eclesiástico foi criado para a punição do clero e para o controle da instável sociedade mineira<sup>120</sup>. A Igreja pós-tridentina, com seus mecanismos de controle, tinha um domínio sobre os corpos e as consciências da população<sup>121</sup>.

Os bispos tinham alçada sobre todos os crimes do foro eclesiástico, mas não poderiam sentenciar nenhum herege, objeto do Santo Ofício<sup>122</sup>. Nas visitas pastorais e diocesanas, os bispos percorriam o território em busca de acusados de crimes contra a Igreja e o Santo Ofício, formando as devassas e remetendo os suspeitos de heresia para Lisboa desde 1551<sup>123</sup>.

A Inquisição portuguesa possuía quatro Regimentos Gerais – de 1552, de 1613, de 1640 e de 1774 –, que apresentavam a estrutura inquisitorial. O terceiro, de 1640, era o mais completo e o quarto, de 1774, possuía traços das intervenções do marquês de Pombal, “descaracterizando a Inquisição e transformando-a em um tribunal régio, totalmente submetido aos interesses da Coroa”<sup>124</sup>.

O primeiro Regimento, de 1552, possuía 141 capítulos, enquanto o segundo possuía 243 em 17 títulos; depois, foram incluídas 25 adições e declarações. O terceiro, de 1640, tinha três livros: o primeiro com 22 títulos, o segundo com 23 e o terceiro com 27. O quarto, de 1774, com a implicação do poder de Pombal, também possuía três livros, porém era menor, com nove títulos no primeiro livro, 15 no segundo e 23 no

---

<sup>117</sup> Um documento muito rico sobre esse momento é o “Áureo Trono Episcopal”, descrito no texto de FIGUEIREDO, Cecília Maria *Fontes. Instalação do Bispado de Mariana e a festa oficial: aspectos de uma fonte documental*. In: GONÇALVES, A. L.; FONSECA, C. D.; LEWKOWICS, I.; FIGUEIREDO, C. M. F.; ANDRADE, F. E.; VENANCIO, R. P.; KANTOR, I.; POLITO, R. *Instalação do Bispado de Mariana e a Festa Oficial: Aspectos de Uma Fonte Documental. Termo de Mariana – História e Documentação*. Ouro Preto: Ed. da UFOP, 1998. p. 170-174.

<sup>118</sup> VIDE, Dom Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia / feitas, e ordenadas pelo ilustríssimo e reverendíssimo D. Sebastião Monteiro da Vide*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2007.

<sup>119</sup> *Regimento do Auditório Eclesiástico do Arcebispado da Bahia*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2007.

<sup>120</sup> PIRES, Maria do Carmo. *Juízes e infratores... op. cit.*

<sup>121</sup> Para melhor entendimento a respeito dos mecanismos de controle da Igreja pós-tridentina, cf. FIGUEIREDO, Luciano. *Peccata mundi: a “pequena inquisição” mineira e as devassas episcopais*. In: RESENDE, Maria Efigênia Lage de; VILLALTA, Luiz Carlo (Org.). *As Minas setecentistas*. Belo Horizonte: Autêntica/Companhia do Tempo, 2007, v. 2, p. 111.

<sup>122</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados, moral, sexualidade e inquisição no Brasil... op. cit.*, p. 222.

<sup>123</sup> *Idem*, p. 223.

<sup>124</sup> LAGE, Lana. *O tribunal do Santo Ofício... op. cit.*, p. 19.

terceiro<sup>125</sup>. Em nossos estudos sobre a feitiçaria nas Minas setecentistas, pudemos perceber que os Regimentos que mais influíram nas decisões dos Juízos foram os de 1640 e de 1774. Portanto, será sobre eles que iremos aprofundar nossa análise, destacando suas definições sobre os hereges e apóstatas e, principalmente, os procedimentos a serem praticados nos casos de feitiçaria. A jurisprudência do Santo Ofício foi uma intercalação entre o Direito canônico e a legislação régia numa busca por deter as heresias e os pecados de perigo à fé coletiva, que ia além dos vivos, numa investigação de suspeições de heréticos entre os defuntos e ausentes<sup>126</sup>.

O terceiro Regimento, produzido em 1640, foi escrito por Manoel da Silva e vigorou por 134 anos. O Livro 1 descrevia as qualidades e atividades que os oficiais e os ministros do Santo Ofício deviam ter e praticar. O Livro 2 expunha o funcionamento judicial. Já o Livro 3 principiava com a demonstração do que devia ser realizado contra um herege ou apóstata:

Contra os hereges, e apóstatas, que sendo cristãos batizados, deixam de ter, e confessar a nossa santa fé católica, e se apartam do grêmio, e união da Santa Madre Igreja, então por direito comum, e breves apostólicas determinadas as penas de excomunhão *latae sententiae*, reservado ao Sumo Pontífice pela bula da Ceia do Senhor, da qual os Inquisidores podem absolver no foro exterior, pela faculdade apostólica, que para isso tem: de irregularidade, que igualmente impede o exercício das ordens já recebidas, como também receberem-se de novo: de infâmia, e privação de ofício, e benefícios obtendo, com inabilidade para alcançar outros: de relaxação à Cúria secular, e confiscação de bens, desde o dia que cometeu o delito. Além destas penas, há outras menos graves como abjuração, degredo, açoite, reclusão, cárcere, hábito penitencial, condenação pecuniária, e penitências espirituais. Com umas e outras se costuma no Santo Ofício castigar os culpados, segundo a diferença dos crimes, estado de causa, e qualidade das culpas, e das pessoas, que as cometerão, e o modo, com que nelas se há de proceder no Santo Ofício, vai declarando nos títulos seguintes<sup>127</sup>.

Portanto, como pudemos observar, as punições a hereges e apóstatas eram pesadas e severas. Além das penalidades enumeradas, outras sanções eram feitas a eles. Por exemplo, aqueles que se apresentavam de forma verdadeira e delatassem seus

---

<sup>125</sup> *Idem*, p. 514. Para melhor entendimento do funcionamento e determinações dos três primeiros regimentos, cf. *idem*, p. 518-519.

<sup>126</sup> *Idem*, p. 505.

<sup>127</sup> Regimento de 1640, Livro III, Das penas, que hão de haver os culpados nos crimes, de que se conhece no Santo Ofício, Título I, Dos Hereges, e apóstatas da santa fé católica apresentados. In: SIQUEIRA, Sônia Aparecida (Ed.). *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, a. 157, n. 392, jul./set. 1996, p. 829, grifo meu.

cúmplices seriam abjurados. Os que fossem delatados por apenas uma testemunha de má qualidade fariam abjuração em público e usariam hábito penitencial, assim como os que fossem de fama pública. Os que se apresentavam durante o período de graça deviam abjurar em público e perder os bens. Todos recebiam penas espirituais, segundo o que o inquisidor imaginava necessário. Os que confessavam suas culpas e mostravam arrependimento eram recebidos à reconciliação em lugar público<sup>128</sup>.

O crime de feitiçaria é descrito no Título XIV *Dos feiticeiros, sortilégios, adivinhadores, e dos que invocam o demônio, e tem pacto com ele, ou usam da arte de astrologia judiciaria*<sup>129</sup>. No parágrafo primeiro, fica explícito que era do interesse dos inquisidores conhecer todos os crimes dessa natureza mesmo quando não era invocada a heresia. Porém, os que caíam no crime de feitiçaria, sortilégio ou adivinhações usando coisas ou superstições heréticas tinham a pena de excomunhão e o confisco de bens, sendo os mesmos meios usados contra os heréticos. Se houvesse a prova legítima do crime e se o acusado não se reduzisse<sup>130</sup>, devia este ser relaxado<sup>131</sup> à justiça secular e levado ao auto de fé com o hábito de relaxado, carocha na cabeça, com o rótulo de feiticeiro na forma acostumada<sup>132</sup>.

O Título 2 descrevia as ações que os réus que confessavam suas culpas precisavam proceder: em ato público de fé, ouviam suas sentenças usando o hábito penitencial e carocha; durante o auto, faziam suas abjurações de erros; tinham os bens confiscados e eram degredados para galés se fosse homem e para a Ilha do Príncipe, São Tomé ou Angola, se fosse mulher; outros tinham penas de açoite e espiritual, segundo o desejo do inquisidor, sendo degredado do local de onde cometeu o pecado<sup>133</sup>. Caso o condenado fosse nobre, não recebia a pena de açoite ou degredo para galés, mas sim para Angola, São Tomé ou Brasil, mesma pena aplicada aos clérigos. No entanto, os nobres iam ao auto, mas sem carocha. Já os clérigos tinham suas ordens suspensas e eram privados de qualquer ofício, podendo ainda serem condenados à reclusão. As penas eram mais rigorosas a clérigos e nobres se causassem danos ou mortes<sup>134</sup>.

---

<sup>128</sup> *Idem*, p. 829-832.

<sup>129</sup> Regimento de 1640, Livro III, Das penas, que hão de haver os culpados nos crimes, de que se conhece no Santo Ofício, Título XIV, Dos feiticeiros, sortilégios, adivinhadores, e dos que invocam o demônio, e têm pacto com ele, ou usam da arte de astrologia judiciaria. In: *Idem*, p. 854.

<sup>130</sup> Ato de pedir perdão.

<sup>131</sup> Entregue ao Juízo Civil para receber a pena capital.

<sup>132</sup> *Idem*, p. 855.

<sup>133</sup> *Ibidem*. P.885.

<sup>134</sup> *Ibidem*. P.885.

No caso de pessoas que se utilizavam de coisas sagradas, como pedra de ara, hóstia e sangue de Cristo, ou invocavam espíritos, eram postas à tormenta e deviam ir ao auto público ouvir a sentença, além de abjurarem de veemente segundo o parágrafo quinto. Mesmo quando a suspeita era leve, os indivíduos também eram encaminhados à tormenta e, confessando outro crime, no auto público, recebiam a sentença fazendo abjuração de leve. Tanto os sujeitos que cometiam erro grave quanto os elementos suspeitos de pecados leves eram condenados a penas arbitrárias e penitências espirituais ao parecer do inquisidor; sendo clérigo ou pessoa de alta qualidade, abjuravam na sala do Santo Ofício<sup>135</sup>.

No entanto, pessoas que praticavam o segundo lapso e que no primeiro tinham sido condenadas a uma abjuração leve, no segundo, eram punidas com uma veemente, sendo condenadas a açoite, degredo e demais penas pesadas. Entretanto, se o caso fosse oposto, isto é, se no primeiro ato tivessem feito a abjuração de forma<sup>136</sup> ou veemente, e no segundo ato, fossem convictas da pena, na nova punição, recebiam a pena, mas sem fazer abjuração<sup>137</sup>.

O nono e último parágrafos citam os astrólogos judiciários, pessoas que usavam a arte de prognosticar casos particulares sobre um futuro certo e um ato determinado, e que deviam ser admoestadas com o termo e, em caso de reincidência, condenadas, não podendo deixar de ser observada, pelo inquisidor, a qualidade da pessoa<sup>138</sup>.

Contudo, se no Regimento de 1640 podemos notar enorme preocupação com o crime de feitiçaria, sendo reservadas sobre ele severas punições, o mesmo não pode ser observado no Regimento de 1774. Vale ressaltarmos que, no período de publicação do referido Regimento, o reino português encontrava-se sob as ordens do marquês de Pombal. Em seu Título XI *Dos feiticeiros, sortilégios, adivinhadores, astrólogos judiciários e malefícios*, o crime de feitiçaria não era mais associado ao foro do Tribunal Inquisitorial, pois era percebido como delito fanático, expondo a influência das

---

<sup>135</sup> *Idem*, p. 856.

<sup>136</sup> Ver a descrição da abjuração. Cf. Regimento de 1640, Livro III, Das penas, que hão de haver os culpados nos crimes, de que se conhece no Santo Ofício. In: *Idem*, p. 882-883.

<sup>137</sup> Regimento de 1640, Livro III, Das penas, que hão de haver os culpados nos crimes, de que se conhece no Santo Ofício, Título XIV, Dos feiticeiros, sortilégios, adivinhadores, e dos que invocam o demônio, e tem pacto com ele, ou usam da arte de astrologia judiciária... *op. cit.*, p. 854-856.

<sup>138</sup> Regimento de 1640, Livro III, Das penas, que hão de haver os culpados nos crimes, de que se conhece no Santo Ofício, Título XIV, Dos feiticeiros, sortilégios, adivinhadores, e dos que invocam o demônio, e tem pacto com ele, ou usam da arte de astrologia judiciária... *op. cit.*, p. 857.

*mitigadas* luzes portuguesas<sup>139</sup> sobre o referido crime, pois a sã e boa teologia demonstrava que a razão natural expunha que os espíritos malignos não podiam romper com as leis fundamentais da natureza e da providência, pois, se fosse o contrário, todos correriam risco do ódio dos espíritos malignos<sup>140</sup>. “Porquanto a tudo o referido acresce ter-se claramente visto, que de nenhum dos dois pactos a que se atribuem aqueles poderes houve até o dia de hoje prova alguma”<sup>141</sup>. Sendo assim, o pacto explícito não se torna verdadeiro, pois grandes processos buscaram a sua existência e nada foi provado. Os réus eram sentenciados pelo pacto apenas por suas palavras sem provas físicas durante dois séculos. Assim, o Regimento de 1774 chegou à conclusão teológica, judicial e geométrica que feiticeiros, adivinhadores, sortilégios, encantamentos e malefícios foram “imposturas maquinadas” por pessoas poderosas,

que, para santificarem, ou fazerem formidáveis as suas cobiças tiranas, e lisonjarem as suas depravadas paixões se serviam dos magos ou mágicos, e dos sacerdotes gentis, como de instrumentos próprios para estabelecerem sobre a ignorância e fanatismo dos povos, a cega sujeição as suas cruéis atrocidades<sup>142</sup>,

ou por matemáticos e metafísicos para ganharem a confiança, ou para fins humanos ou carnavais, e criavam especulações maravilhosas fomentando na inocência dos povos a ignorância e o ardente fanatismo, e perdendo os homens a razão,<sup>143</sup> além de processados pelo Tribunal, que recorreram às superstições na busca de alimentos para matar a fome sem a fadiga do corpo ou paixões histéricas do sexo feminino. Esses casos não podiam mais ser levados a sério, segundo o Regimento, pois as obras das Luzes não permitiam que sejam levados a sério casos supersticiosos, que são ridicularizados.<sup>144</sup> Pessoas que fossem denunciadas por tais crimes, como feitiçaria, sortilégios, adivinhação, astrologia judiciária, predição de futuro, encantamentos, malefícios e outras semelhantes superstições, seriam autuadas em processos verbais, presas mediante provas e os processos deveriam seguir as seguintes orientações: chamar o réu à mesa e fazer as

---

<sup>139</sup> BOXER, Charles. *O Império Marítimo Português, 1415 - 1825*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

<sup>140</sup> Regimento de 1774, Livro III, Título XI *Dos feiticeiros, sortilégios, adivinhadores, astrólogos judiciários, e malefício*. In: SIQUEIRA, Sônia Aparecida (Ed.). *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro... op. cit.*, p. 948-951.

<sup>141</sup> *Idem*, p. 463.

<sup>142</sup> *Idem*, p. 464.

<sup>143</sup> Como os autores do *Malleus Maleficarum*, Sprenger e Insuper e o Jesuíta Antônio Vieira. *Ibidem*. P.465.

<sup>144</sup> *Idem*, p. 465.

perguntas costumeiras como nome, idade, naturalidade e se sabiam por que tinham sido convocados; respondidas as perguntas, seriam ditas as culpas. Os réus poderiam confessar, não confessar, mas seriam julgados e, se continuassem afirmando sua inocência, seriam ouvidas testemunhas. Se fossem acusados das culpas, deveriam declarar os verdadeiros motivos e causas que inventaram, pois tudo consistia em estratégias de sua própria invenção e arbitraria malícia, sem realidade, que geravam enganos que arruinavam a Verdadeira Fé e o Verdadeiro Deus. Deviam confessar suas culpas e por que cometeram aquilo. Após essa confissão, seriam julgados e receberiam suas penas.

Como demonstrados nos Regimentos, as autoridades não deveriam acreditar em réus de crimes como a feitiçaria e nos espíritos malignos que desenvolviam os pactos. O que acontecia quando uma pessoa era acusada de feitiçaria deveria se considerar afetação ou fingimento dos réus, fosse por malícia ou ignorância dos próprios, que acreditavam em receitas de ervas, palavras, superstições e bênçãos vindas de aprendizado familiar ou da plebe. Por isso, não seria o caso julgar os casos como heresia, mas sim como fingimento, de engano, superstição. Então, suas penas seriam as seguintes: degradado para o Reino de Angola por cinco a dez anos, sendo nobre; peão ou plebeu deve ser açoitado publicamente e degradado para as galés; sendo eclesiástico homem, era degradado para galés ou Angola além de ser privado das Ordens, e mulheres seriam levadas ao convento mais remoto da Ordem, além da privação do véu preto e de voz ativa e voz passiva por toda vida; os que continuassem afirmando o pacto demoníaco deveriam ser julgados como loucos, sem necessidade de exame e prova, e levados ao Hospital Real de Todos os Santos e reclusos até decisão contrária do Conselho<sup>145</sup>.

A própria D. Maria I, após o Regimento de 1774, declarou no *Regimento do Santo Ofício Encomendado ao Inquisidor-Geral, D. Frei Ignácio de São Caetano do Conselho da Rainha, seu confessor e ministro assistente no despacho*, em seu Título XXVIII sobre os *supersticiosos e impostores*, que aqueles que se diziam mágicos ou feiticeiros, ou que poderiam predizer o futuro, “que podem fazer bem, ou mal, por arte do demônio, ou que procurar impor, iludir e enganar o vulgo ignorante com certas rezas,

---

<sup>145</sup> *Idem*, p. 467-468.

cerimônias, imprecções, encantamentos por ele ou culpa sua”<sup>146</sup>, deveriam ser condenados de acordo com o código criminal e seu Título VIII<sup>147</sup>. Isso nos mostra que D. Maria via o crime de feitiçaria muito mais como coisa de enganador, supersticioso, mais do que como algo do demônio.

Quando a Inquisição ou o Poder Eclesiástico tomavam conhecimento e julgavam um herege como culpado, a condenação era entregue ao braço secular, ou seja, ao Poder Civil, para que este pudesse executar o acusado. Assim, o poder da Igreja era só investigar, enquanto o Civil era responsável pela execução<sup>148</sup>.

O direito geral do tempo, modificado nas Ordenações, estatua sobre os crimes que passavam agora para a alçada inquisitorial, se contivessem heresia: as ordenações Manuelinas, então em vigor, no seu livro Quinto, dispunham no título segundo sobre os hereges e apóstatas; no título dezenove, sobre os bigamos; no vinte e três, sobre os feitiçeiros; e no quatorze, sobre os que arrenegam e blasfemam de Deus. Posteriormente, as Ordenações Filipinas tratavam, no Livro Quinto, título terceiro, dos feitiçeiros; no título primeiro, dos hereges e apóstatas; no título segundo, dos blasfemos, no título décimo nono, dos bigamos, e no décimo terceiro, dos sodomíticos. Esses delitos, que implicavam em pecado, transitavam para a esfera do Santo Ofício em detrimento da Justiça Eclesiástica dos Bispos, tanto quanto da Justiça Régia. Fonte de futuras disputas de jurisdição<sup>149</sup>.

Como destacamos, os crimes de foro misto poderiam ser julgados pelas três esferas do Poder: o Civil, o Eclesiástico e o Inquisitorial<sup>150</sup>, de acordo com a Regra da Preventia ou da Alternativa, ao tomar conhecimento do delito. A alçada eclesiástica tinha o direito de tomar conhecimento do delito, e o critério ordenador entre as instâncias era a infâmia. Se o réu fosse reincidente ou a denúncia fosse grave, era aberto um processo de livramento ordinário. O delito, assim, era julgados na instância do Estado ou da Igreja e encaminhado ao Santo Ofício em caso de heresia.

A partir de meados do século XVI, diversos ‘crimes morais’, que no restante do mundo católico permaneceram na alçada secular ou eclesiástica, passaram, na Península Ibérica, para a esfera inquisitorial. [...] A Inquisição, convém frisar, era um Tribunal de Fé, encarregado por princípios de averiguar e descobrir os desvios da alma, escolhas conscientes de caminhos opostos aos dogmas oficiais. O Santo Ofício voltava-se, assim, para a detecção do *herege* – indivíduo que escolheu

---

<sup>146</sup> Regimento do Santo Ofício Encomendado ao Inquisidor-Geral, D. Frei Ignácio de São Caetano do Conselho da Rainha, seu confessor e ministro assistente no despacho, Título XXVIII *supersticiosos e impostores*. In: *Idem*, p. 995.

<sup>147</sup> *Ibidem*. P.995.

<sup>148</sup> *Idem*, p. 508.

<sup>149</sup> *Idem*, p. 511.

<sup>150</sup> Para entender as funções e cargos dos funcionários do Santo Ofício, cf. *Idem*, p. 520-571.

e ‘isolou de uma verdade global uma verdade parcial, e em seguida se obstinou na escolha’. [...] Ao Santo Ofício interessavam, fundamentalmente, os *erros de doutrina* passíveis de serem captados não apenas em afirmações ou ideias contestatórias à verdade oficial e divina, mas em atitudes ou comportamentos que, por sua obstinação desafiadora àquela verdade, implicavam suspeita de heresia, presunção de que o indivíduo pecava e insistia em fazê-lo, recusando-se a qualquer emenda e urdindo maneiras de burlar a disciplina normatizadora da Igreja<sup>151</sup>.

Como vimos, a justiça inquisitorial não construiu um tribunal em terras brasileiras. Porém, seus funcionários, familiares e os próprios bispos eclesiásticos forneciam denúncias, principalmente mediante visitas eclesiásticas, aos inquisidores. Logo, torna-se necessário analisarmos como funcionava o Tribunal Eclesiástico e a maneira pela qual os casos considerados graves, como o pacto demoníaco, poderiam ser encaminhados ao Santo Ofício.

### **1.3 ENTRE OS BISPOS E AS VISITAS: O FUNCIONAMENTO DO TRIBUNAL ECLESIASTICO**

Antes da criação dos Bispados no Brasil, a administração religiosa ficou sob o âmbito do prior da Ordem de Cristo, que teve essa função até 1514, quando foi criado o Bispado de Funchal. Em 1551, dois anos após a criação do Governo-geral no Brasil, foi criado o Arcebispado da Bahia e, mais tarde, em 1576, uma Administração Eclesiástica no Rio de Janeiro, para separar o sul do norte. Esse administrador podia nomear padres titulares e tinha poderes como os de um bispo. Em 1614, outra Administração foi criada, em Pernambuco, mas, dez anos mais tarde, foi incorporada novamente ao Arcebispado da Bahia. Em 1676, foram criados o Bispado de Pernambuco e o do Rio de Janeiro<sup>152</sup>.

Desde 1550, apesar de não ter sido instalado o Tribunal Inquisitorial no Brasil, os bispos faziam visitas aos territórios diocesanos, para vigiar o clero e os féis tanto para a Justiça Eclesiástica como para a Inquisitorial; neste caso, encaminhando presos para Lisboa. São exemplos desse mecanismo: Dom Pedro Sardinha, que visitou Ilhéus, Pernambuco, Bertioga e Rio de Janeiro; e Dom Antônio Barreiros, que visitou Olinda, em 1590, antes da chegada do visitador inquisitorial, Heitor Furtado de Mendonça<sup>153</sup>.

---

<sup>151</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados, moral, sexualidade e inquisição no Brasil... op. cit.*, p. 199-200.

<sup>152</sup> FEITLER, Bruno. *Nas malhas da consciência... op. cit.*, p. 23.

<sup>153</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados, moral, sexualidade e inquisição no Brasil... op. cit.*, p. 223.

As visitas foram reelaboradas durante o Concílio de Trento (1545-1563), numa forma de o bispo estar mais a par de seus territórios, para controlar o clero e os fiéis. No Regimento do Auditório Eclesiástico do Bispado da Bahia, as visitas foram descritas como “reverência do culto Divino, a reforma dos costumes, a extirpação de pecados e ver como se governa aquela igreja no espiritual e temporal”<sup>154</sup>.

Em 21 de novembro de 1676, foi instalado o Auditório Eclesiástico em Salvador, para julgar os casos em segunda instância proeminentes do julgamento dos bispos. Seu regimento, conhecido como Regimento do Auditório Eclesiástico do Bispado da Bahia, foi criado em 1704<sup>155</sup>, com base nas Ordenações Filipinas no tocante às necessidades da Igreja.<sup>156</sup> Por meio do referido Regimento, elaboramos um organograma (Figura 2), no qual está listada a hierarquia funcional dos cargos do Tribunal Eclesiástico da Bahia, sendo a referida estrutura seguida pelos demais Tribunais Eclesiásticos presentes na colônia.

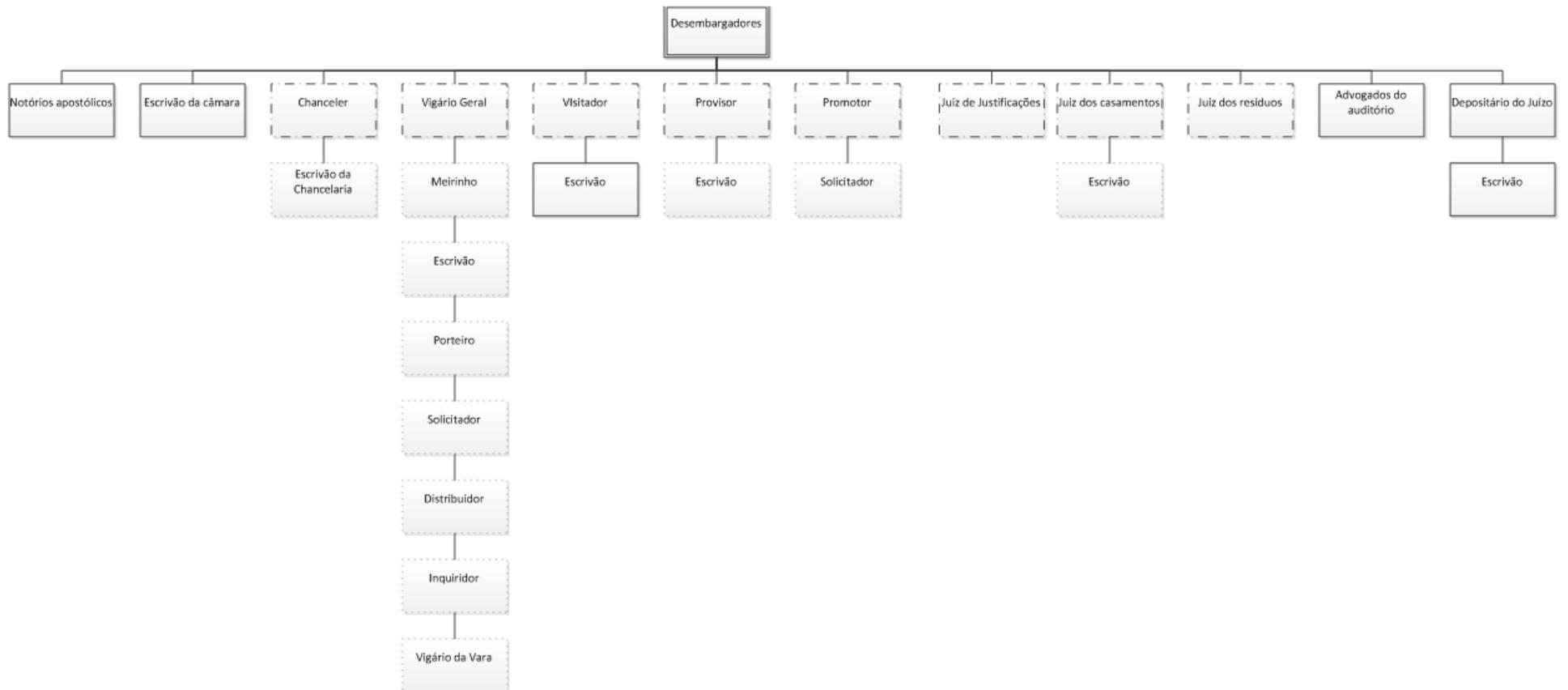
---

<sup>154</sup> *Regimento do Auditório Eclesiástico do Bispado da Bahia*. Título VIII dos visitadores, e de que a seu officio pertence. Par. 385. Brasília: Senado Federal, Conselho editorial, 2007, p. 85.

<sup>155</sup> SALGADO, Graça (Coord.). *Fiscais e meirinhos... op. cit.*

<sup>156</sup> PIRES, Maria do Carmo. *Juízes e infratores... op. cit.*, p. 63.

**Figura 2: Organograma da Relação Eclesiástica da Bahia**



Fonte: *Regimento do Auditório Eclesiástico do Arcebispado da Bahia*. Brasília: Senado Federal, Conselho editorial, 2007, p. 6-14.

Como podemos observar na Figura 2, acima de todos os cargos na hierarquia do Tribunal Eclesiástico está o Desembargador, cuja função era despachar e sentenciar as causas cíveis e criminais proeminentes do julgamento do Vigário Geral, nos casos de segunda instância na Relação Eclesiástica, como a Arquidiocese da Bahia. Na estrutura do Tribunal, eram nomeados três Desembargadores por provisões reais, que tinham seus salários pagos pelo Rei. Eles deveriam ser prudentes e ter virtudes, além da formação como juristas em direito canônico. Abaixo dos Desembargadores, havia o posto de Notários Apostólicos. Eles deveriam saber ler e escrever, também em latim, bem como dominar as matérias da Igreja. Eram examinados nessas qualidades pelo Provisor ou pelo Vigário Geral. Era de responsabilidade dos Notários tomar notas das escrituras em seus livros, passando certidões aos Juizes. O Chanceler era responsável por examinar e fiscalizar os Oficiais do Tribunal e do auditório. Ele deveria ser formado em Cânones. O Provisor era responsável pelo foro gracioso e as causas espirituais, gerando as cartas dos confessores e as autorizações de se pedirem esmolas, além das cartas de excomunhão em causas cíveis de perdas ou furtos. Eles deveriam ser formados em direito canônico<sup>157</sup>.

Em contrapartida, o Vigário Geral era responsável pelo foro contencioso episcopal e procedia contra os que não estavam de acordo com as regras do direito canônico e a jurisdição eclesiástica, assim como declarava os excomungados públicos. Para tanto, tinha que ser formado doutor ou bacharel em Cânones e ter prudência e inteireza da justiça. Os seus auxiliares eram: o Meirinho – que acompanhava o Vigário Geral ou o Bispo nas audiências, além de proceder as intimações e prisões – e o Escrivão do Auditório – que registrava nos livros e cadernos do Juízo Eclesiástico os procedimentos do auditório, além das excomunhões, cartas de participantes e mandados de comissões para as diligências e avocatórios. O Escrivão do Auditório, pela responsabilidade de escrever o auto, deveria ser pessoa fiel e de crédito, sendo a ele recomendado a não passar as informações ao Juízo Civil. A função do Visitador era procurar casos de pecados públicos. Eles precisavam ser sacerdotes virtuosos, prudentes e zelosos, podendo ser ou não letrados; se não o fossem, careciam ter bom entendimento e experiência. Deviam aplicar penas e despachos nos casos simples, que dispensavam o livramento ordinário, durante a própria visita. Seu Escrivão era a ponte entre a visita e a Câmara. Os casos encaminhados ao Bispado eram entregues ao Escrivão da Câmara

---

<sup>157</sup> *Regimento do Auditório Eclesiástico do Arcebispado da Bahia...op.cit* p. 6-14

para conhecimento do Promotor. O próprio Promotor era responsável pelas denúncias durante as ações cíveis e criminais, apresentando as denúncias dos pecados públicos, crimes e vícios dos súditos ao Vigário Geral. Para tanto, ele deveria ser formado em Direito, além de conhecer os pecados públicos e malefícios. Seu auxiliar era o Solicitador de Causa, responsável por levantar informações e encaminhá-las ao promotor. Ele também podia fazer denúncias<sup>158</sup>.

Em contraste, existia a figura do Advogado, que fazia a defesa das partes acusadas. Ele devia ser pessoa de verdade, virtudes e letras, bem como graduado em Sagrados Cânones ou Leis, tendo cursado oito anos de Direito, além de ter experiências e práticas em Estilos Eclesiásticos. O Juiz das Justificações precisava provar de gênese sua pureza de sangue, além de fazer diligência na busca da pureza de sangue dos processados<sup>159</sup>.

Para as procedências e diligências na realização de um casamento, era necessário o Juiz dos Casamentos. O Juiz dos Resíduos tomava conta dos testamentos e últimas vontades dos defuntos, enquanto o Depositário do Juízo guardava os bens materiais do Juízo Eclesiástico e, por isso, não podia ser Escrivão nem Oficial, além de o recebimento ficar registrado em um livro. O Porteiro da Relação e do Auditório devia ser pessoa de boa vida, costumes e confiança para guardar segredo, sabendo ler e escrever, além de manter o auditório limpo e aberto durante as audiências. O Distribuidor era responsável por repassar as ações, libelos, embargos, autos e mais diligências entre os oficiais a elas pertencentes. O Inquiridor devia ter idade, prática, inteligência, boa vida, confiança e, se possível, ser letrado, para inquirir e examinar todas as testemunhas, fazendo com elas o juramento. Nas comunidades longe do Bispado, existia um Vigário da Vara. Pároco ou Capelão eram responsáveis pela manutenção da ordem nas suas freguesias, bem como por receber denúncias, que eram encaminhadas ao Bispado a partir de devassas e sumários. Eles podiam ou não ser letrados, mas deveriam ter bom entendimento e exemplo<sup>160</sup>.

Logo, evidenciamos, assim, a complexidade do funcionamento de um auditório eclesiástico e como este detinha uma estrutura altamente burocrática. Portanto, podemos imaginar a enorme dificuldade que os membros pertencentes aos Tribunais Eclesiásticos

---

<sup>158</sup> *Idem.* p. 6-14.

<sup>159</sup> *Ibidem.* p. 6-14.

<sup>160</sup> *Ibidem.* p. 6-14.

encontravam para pôr em prática o seu perfeito funcionamento determinado pelo *Regimento do Auditório Eclesiástico do Bispado da Bahia*.

Segundo Caio César Boschi, a partir do século XVIII, com a maior formação de dioceses e prelazias, organizando da melhor forma a estrutura da Igreja colonial, as visitas pastorais e as devassas se tornaram mais frequentes e, com isso, houve aumento dos réus enviados para o Tribunal do Santo Ofício<sup>161</sup>.

Apesar de o Bispado na região das Minas ter sido criado apenas em 1745, a ideia de sua institucionalização naquela região surgiu desde 1719, quando a Coroa solicitou, em uma carta régia, ao governador de São Paulo e Minas, mais informações sobre o estabelecimento de uma nova diocese naquele domínio. Essa mesma consulta foi feita ao Arcebispado da Bahia e ao do Rio de Janeiro em 1720. As primeiras Igrejas de Minas são datadas de 1716, criadas pelo rei D. João V, atendendo a pedidos do bispo do Rio de Janeiro, D. Frei Francisco de São Jerônimo. Essa relação entre a Igreja e o Estado foi chamada de Padroado; ou seja, os reis de Portugal tinham direitos sobre a instituição religiosa, podendo criar igrejas, nomear seus membros – desde que apresentados ao Papa quando eram títulos elevados (como bispos) ou ao bispo nos cargos menores (como padres)<sup>162</sup>. Além disso, a Coroa poderia arrecadar o dízimo, importante fonte de renda, que deveria ser usado para a manutenção de igrejas e benfeitorias; dinheiro que se transformou em grandes transtornos para a diocese e representou altas taxas para a população<sup>163</sup>.

Em um primeiro momento, até a criação do Bispado de Mariana em 1745, as visitas realizadas ao território, hoje compreendido como Minas Gerais, foram feitas pelo bispo e pelos visitantes do Bispado do Rio de Janeiro<sup>164</sup>. A seguir, trazemos a Tabela 1, que representa as visitas realizadas no território das Minas sob jurisdição do Bispado do Rio de Janeiro e o período em que ocorreram.

**Tabela 1: Visitas realizadas no território das Minas sob jurisdição do Bispado do Rio de Janeiro**

Visitador	Ano	Localidade
Cônego Manoel da Costa Escobar	1709	São João del-Rei
Paulino Pestana de Sousa	1720	Catas Altas, Inficionado, Camargos e São

<sup>161</sup> BOSCHI, Caio César. As visitas diocesanas e a Inquisição na Colônia. Comunicação apresentada ao I Congresso Luso-Brasileiro sobre a Inquisição. Lisboa, 1987.

<sup>162</sup> SOUSA, Giuliano Glória de. *Negros feiticeiros das Geraes...* op. cit., p. 33-34.

<sup>163</sup> SANTOS, Patrícia Ferreira dos. *Carentes de Justiça...* op. cit., p. 34.

<sup>164</sup> Cronologia das vistas cf. FEITLER, Bruno. *Nas malhas da consciência...* op. cit., p. 24-33.

		Sebastião
Cônego Dr. Henrique de Moreira Carvalho	1722	Comarca do Ribeirão do Carmo e Vila do Carmo
Dr. João Vaz Ferreira	1723	São Sebastião, São Caetano, Furquim, Sumidouro, Antônio Pereira e Guarapiranga
Dr. Antônio Duarte Raposo	1725	Comarca do Rio das Velhas
Dr. José da Fonseca Rangel	1725	Comarca de Sabará
Dr. Lourenço de Valadares Ribeiro	1727	Borda do Campo, Carijós, Itaverava, Ouro Branco, Antônio Dias de Vila Rica, Vila Rica, São Miguel do Piracicaba e Comarca do Rio das Velhas
Dr. Manoel da Rosa Coutinho	1729	São Sebastião de Mariana, Camargos, São Caetano, Inficionado, Catas Altas, Santa Bárbara e São João do Morro Grande
Dr. Manoel Freyre Batalha	1730	São José do Rio das Mortes, Prados, Carijós, Itaverava, Ouro Branco, Congonhas do Campo, Itabira do Campo, Cachoeira, Casa Branca, São Bartolomeu, Rio das Pedras, Rio Acima, Raposos, Cong. do Sabará, Sabará, Morro Grande, Santa Bárbara, São Miguel, Catas Altas, Inficionado, Camargos, São Caetano e São Sebastião
Cônego Doutor Manoel de Andrade Verneque	1730	Comarca do Rio das Mortes
Dr. Francisco Pinheiro da Fonseca	1738	Itatiaia, Itaverava, Carijós, Borda do Campo, Ouro Branco, Antônio Dias, Pilar de Vila Rica, Vila do Carmo, Guarapiranga, Sumidouro, Furquim, São Caetano, Camargos, Inficionado, Catas Altas, São Sebastião, São Miguel, Santa Bárbara, Morro Grande, Conceição do Mato Dentro, Vila do Príncipe, Vila do Caeté, Vila do Sabará, Cachoeira do Campo, Rio Acima, Prados, Pitangui, Cural del Rei, Roça Grande, Arraial Velho, Cong. do Sabará, Rio de Pedras, São Bartolomeu, Casa Branca, Itabira do Campo, Congonhas do Campo, São José,

		Pousos Altos, Baependi, Aiuruoca, Carrancas e São João del-Rei
Antônio Pereira da Cunha	1741	Toda a capitania

Fonte: RODRIGUES, Flávio Carneiro. *Cadernos Históricos do Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana, 2: Segunda coletânea das visitas pastorais do século XVIII no bispado de Mariana*. Mariana: Ed. D. Viçoso, 2004, p. 31.

Dos cinco governantes do Bispado do Rio de Janeiro na primeira metade do século XVIII, apenas dois vieram a Minas para as visitas<sup>165</sup>: Dom Frei Antônio de Guadalupe esteve na capitania mineira nos anos de 1727-1728 e Dom Frei João da Cruz, em 1743, esteve em São Caetano, Vila do Carmo, Catas Altas e Inficionado<sup>166</sup>. Os outros, como pudemos observar na Tabela 1, mandaram visitantes representantes.

Dom Sebastião Monteiro da Vide, arcebispo da Bahia, foi o criador do *Regimento do Bispado*. Três anos depois, criou as *Constituições do Bispado da Bahia* durante um sínodo diocesano. Esse documento durou 150 anos. Antes disso, a Igreja no Brasil era regida pelas *Constituições do Bispado de Lisboa*, que não eram adequadas para o funcionamento colonial<sup>167</sup>.

As *Constituições do Bispado da Bahia* seguiam as normas do Concílio de Trento publicadas em 1564, que tiveram como base reformular as punições eclesiásticas que estavam em descrédito na Europa<sup>168</sup>. De acordo com as disposições conciliares impostas naquele momento, cada reino deveria assimilar as normas do Concílio e, a partir disso, formular seus procedimentos e seu Regimento de acordo com o cotidiano das paróquias. Na colônia brasileira, a aplicação de multas e penas foi imposta para garantir o cumprimento de tais normas descritas então nas *Constituições do Bispado da Bahia*. A intenção era reformular a Igreja no Brasil, porém as adaptações e inovações foram poucas. Apenas uma especificidade maior teve tratamento mais direto, a escravidão: eram 23 números dedicados aos escravos, principalmente ao batismo, aos dias santos e ao solo sagrado após a morte<sup>169</sup>.

<sup>165</sup> Para compreender as visitas dos bispos do Rio de Janeiro, cf. RODRIGUES, Flávio Carneiro. *Cadernos Históricos do Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana... op. cit.*, p. 30-84.

<sup>166</sup> *Idem*, p. 30-80.

<sup>167</sup> SANTOS, Patrícia Ferreira dos. *A justiça eclesiástica e os mecanismos de busca de infratores: as queixas, querelas e denúncias na segunda metade do século XVIII*. *Boletim do Arquivo da Universidade de Coimbra*, v. 26, 2013, p. 139.

<sup>168</sup> *Ibidem*, p. 139.

<sup>169</sup> TORRES-LONDOÑO, Fernando. Cuestiones Teológicas en el Brasil Colonial. In: SARANYANA, Josep-Ignasi (Dir.); GRAU, C. A. (Coord.). *Teología en América Latina: Escolástica barroca, Ilustración y preparación de la Independencia (1665-1810)*. Vervuert: Iberoamericana, 2005. v. II, t. I.

As Constituições possuíam cinco livros: o primeiro tratava dos sacramentos, o segundo dos mandamentos da Igreja, o terceiro do clero, o quarto das questões ligadas à jurisdição eclesiástica e o quinto dos crimes e da Justiça Eclesiástica<sup>170</sup>. Nesse documento, o relevante para a nossa pesquisa está presente no livro quinto, nos títulos três, quatro e cinco.

Dentro do Título VIII, chamado “*Dos Visitadores, e do que a seu ofício pertence*”, existia, além das qualificações desses funcionários, um parágrafo único que demonstrava o edital e o interrogatório da visitação. Naquele parágrafo, o visitador pedia que as pessoas da comarca apresentassem os que cometeram vícios, erros, escândalos e abusos, sob pena de excomunhão maior todos os que soubessem de tais erros que eram descritos em 40 pecados e não os denunciasses. Não eram aceitos testemunhos de ódio e vingança. No edital, eram descritos os pecados de heresia; leitura de livros de hereges; os que cometiam blasfêmia; os feiticeiros; pessoas que adivinhavam, benziam ou curavam; os bígamos; o clérigo casado; os solicitantes; os que cometiam simonia; os que batiam em clérigos; os que juravam em falso; os alcoviteiros; os pais que aceitavam que seus filhos cometessem o mal; os nefastos ou que cometiam bestialidades; o crime de incesto; os amancebados; as pessoas que eram onzeneiras; e as pessoas que se deitavam antes do casamento, entre outros pecados. O pecado de feitiçaria era descrito no Regimento da seguinte forma:

Se sabem de alguma pessoa seja feiticeira, faça feitiços, ou use deles para querer bem, ou mal, para legar, ou deslegar, para saber coisas secretas, ou adivinhar, ou para outro qualquer efeito; ou invoque os Demônios, ou com eles tenha pacto expreso, ou tácito, ainda que disso não esteja infamada<sup>171</sup>.

No parágrafo seguinte, eram citados os advinhas e os benzedores: “Se alguma pessoa advinha, ou benze, ou cura com palavras, ou bênção sem nossa licença, ou de nosso Provisor, e se há alguém que vá buscar, crendo que com suas bênções pode haver saúde”<sup>172</sup>.

Portanto, a partir dessas minuciosas descrições contidas no *Regimento Eclesiástico do Bispado da Bahia*, podemos perceber de que maneira os feiticeiros, os advinhas e os benzedores eram representados na sociedade colonial brasileira. Na

---

<sup>170</sup> PIRES, Maria do Carmo. *Juízes e infratores... op. cit.*, p. 63.

<sup>171</sup> *Regimento do Auditório Eclesiástico do Arcebispo da Bahia*. Título VIII, “*Dos Visitadores, e do que a seu ofício pertence*”... *op. cit.*, p. 88.

<sup>172</sup> *Ibidem*. P.88.

verdade, tal Regimento possibilitou a formulação de representações sobre o que viria a ser um feiticeiro, constituindo um imaginário colonial que ia além das referidas descrições presentes no Regimento. Debateremos tais “imagens” mais à frente quando tratarmos mais detalhadamente de alguns casos que foram julgados pelo Juízo Eclesiástico. No entanto, vale destacarmos que, com as informações do *Regimento*, a testemunha podia denunciar o réu que acreditava se encaixar nesses crimes. Assim, dava-se início ao rito processual das visitas diocesanas, nas quais os bispos colhiam os testemunhos a partir da leitura do “regimento do auditório” e, depois dos depoimentos, formavam as devassas, em que eram investigados os acusados. Feitos os termos de culpas, recebiam suas penas. Todo o processo da devassa deveria ser encaminhado pelo escrivão da visita ao Auditório Eclesiástico no Bispado em forma de segredo<sup>173</sup>. Os réus considerados hereges tinham um “sumário de testemunhas” encaminhado para o Santo Ofício, que decidia por sua prisão e encaminhamento para Lisboa para continuação do processo. O Título V, parágrafo 903, descrevia que os ministros eclesiásticos que tivessem sido acusados de feitiçaria, sortilégios e superstições que envolvessem manifestamente a heresia ou apostasia na Fé deveriam avisar os inquisidores do Santo Ofício com todo segredo e recato, para o Tribunal dizer o que era necessário fazer, pois era a ele que pertencia o castigo desse crime<sup>174</sup>.

O Título III, intitulado “*Das feiticeiras, superstições, sortes e agouros*”, descrevia como deviam ser castigados aqueles que utilizavam arte mágica. Quem fosse capaz de “formar apparencias fantasticas, transmutações de corpos, e vozes, que se oução, sem se ver quem falla, e outras coisas, que excedem a eficácia das coisas naturais”<sup>175</sup>, era penalizado em excomunhão maior *ipso facto* independente da categoria social. A excomunhão maior *ipso facto* significava que a pessoa estava excluída do seio da Igreja, ou seja: perdia seus bens espirituais, não poderia mais participar de preces públicas, administrar ou receber sacramentos, ver os ofícios divinos, além de não poder conversar com outros fiéis e ser enterrada em sepultura religiosa<sup>176</sup>. Numa comunidade, na qual o espiritual movia o mundo, essa pena significava a expulsão do membro do

---

<sup>173</sup> SANTOS, Patrícia Ferreira dos. *A justiça eclesiástica e os mecanismos de busca de infratores... op. cit.*, p. 139.

<sup>174</sup> VIDE, Dom Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do ArceArcebispo da Bahia/feitas, e ordenadas pelo ilustríssimo e reverendíssimo D. Sebastião Monteiro da Vide*. Livro 5. Título V “Das penas dos que usão de cartas de tocar, e de palavras, ou bebidas amatorias, ou coisas semelhante”, p. 317.

<sup>175</sup> VIDE, Dom Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do ArceArcebispo da Bahia/feitas, e ordenadas pelo ilustríssimo e reverendíssimo D. Sebastião Monteiro da Vide*. Livro 5. Título III “Das feiticeiras, superstições, sortes e agouros” Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2007. p. 314.

<sup>176</sup> FEITLER, Bruno. *Nas malhas da consciência... op. cit.*, p. 233.

seio comunitário. Logo, esse indivíduo não era visto como membro da comunidade cristã; isto é, consistia como pecador, implicando o medo de toda a sociedade, o que explica por que seus vizinhos deviam acusá-lo para beneficiar todo o conjunto.

Sendo plebeu, o acusado de praticar artes mágicas tinha a pena vil praticada e o réu era posto à porta da Sé em uma penitência pública com a carocha e uma vela na missa de domingo ou algum dia santo, bem como era degredado ao lugar de preferência do juiz eclesiástico. Se caísse pela segunda vez no crime, pagaria a mesma penitência além de ser degredado para a África. No terceiro lapso, era degredado para galés o tempo que parecesse necessário segundo a culpa e as circunstâncias do crime. Caso o réu fosse considerado “nobre”, a pena vil não era aplicada e o réu não pagava a penitência em frente à Igreja com a vela e a carocha. Acusado pela primeira vez, pagava 50 cruzados, na segunda, 100 e, na terceira, 200, além de ser degredado para algum lugar da África. Se fosse clérigo, “haverá a mesma pena [nobre] com suspensão de suas Ordens, e será ultimamente privado de todos os Benefícios, e pensões que tiver, e continuando nas tais culpas serão acrescentadas as penas na forma que parecer conveniente”<sup>177</sup>.

O Título seguinte “*Que nem uma pessoa tenha pacto com o demônio, nem use de feitiçarias: e das penas em que incorrem os que o fizerem*” é descrito da seguinte forma:

Fazer pacto com o Demônio contém em si grave malícia, assim pela inimizade, que Deus no princípio do mundo por entre ele, e os homens, como também porque é fazer concerto com um inimigo de Deus. Por tanto ordenamos, e mandamos, que o que fizer pacto com o Demônio, ou o invocar para qualquer efeito que seja, ou usar de feitiçarias para o mal, ou para o bem, principalmente se o fizer com pedra de Ara, Corporais, coisas sagradas, ou bentas, a fim de legar, ou deslegar, conceber, mover, ou parir, ou para quaisquer outros efeitos bons, ou maus, incorrerá em excomunhão maior *ipso facto*<sup>178</sup>.

Todos os réus que fizerem pacto demoníaco deveriam ser excomungados, sendo expulsos da comunidade cristã. Sendo clérigo, no primeiro lapso, tinha suas ordens suspensas e era degredado pelo tempo que parecesse conveniente, além de condenado em 20 cruzados para as despesas da Justiça. No segundo lapso, eram agravadas as ditas penas de acordo com a qualidade da pessoa e sua culpa. No caso do nobre leigo, era excomungado e tinha que pagar as custas do processo, além de degredado por dois anos

---

<sup>177</sup> *Ibidem*. p.223.

<sup>178</sup> *Idem*, Livro 5. Título IV “que nem uma pessoa tenha pacto com o demônio, nem use de feitiçarias: e das penas em que incorrem os que o fizerem”, p. 314-315.

para fora do Bispado. Sendo mais vezes repreendido, eram agravadas as penas conforme a culpa. Sendo plebeu, fazia uma penitência pública na Igreja em um domingo ou dia santo, além do pagamento de dois mil réis. Não podendo pagar, a pena pecuniária seria transformada em corporal. Se reincidisse na culpa, era degredado para São Tomé ou Benguela. Os que consultassem esses feiticeiros recebiam as mesmas penas de acordo com a sua categoria social, como podemos observar a seguir:

E nas mesmas penas de excomunhão, pecuniárias e corporais respectivamente, incoreram aqueles, que consultarem feiticeiros, ou usarem de feitiçarias conhecidas por tais, e tiverem, ou lerem seus livros, ou de superstições, e advinhações, ou usarem de cartas de tocar, ou fizerem quaisquer outras coisas semelhantes a estas: e os que aprenderem, ou ensinarem pública, ou secretamente todas, ou cada uma delas<sup>179</sup>.

O Título V, “*Das penas dos que usam de cartas de tocar, e de palavras, ou bebidas amatorias, ou cousas semelhantes*”, narra os que usam da magia para fins amorosos:

Proibimos estreitamente a todos os nossos súditos, que usem de palavras, cartas de tocar, e de coisas, que afeiçoem, e alienem os homens de suas mulheres, e as mulheres de seus maridos, e de medicamentos, que tirem o juízo, ou consumam os corpos. E fazendo alguém o contrário haverá as penas impostas no título precedente, provando-se que tais coisas tiveram efeito: porque em tal caso se fica concluído, que as tais palavra, e obras procedem de algum comércio, familiaridade, e pacto com o Demônio. Porém se por outra via se mostrar, que tais palavras se dizem, e tais obras se fazem por engano, e fingimento sem algum efeito, e só a fim de ganhar dinheiro, serão os delinquentes castigados arbitrariamente com penas pecuniárias, e corporais, de modo, que semelhantes desordens se atalhem. E pelo mesmo modo serão castigados, e julgados, os que advinharem coisas secretas, e casos futuros, ainda que se faça juízo, e levantem figuras pelos movimentos do Sol, Lua, Estrelas, e quaisquer outras coisas, salvo se forem aquelas, que pendem do movimento dos Céus, e suas influências, força dos elementos, e eficacia das coisas naturais, como são bons, ou mau tempo para as sementeiras, frutos, navegações, saúde, doenças, e outros efeitos semelhantes, sem que se intrometam nos sucessos que dependem do livre alvedrio, e consequências deles: porque estas pertencem á judiciaria, condenada pelo Summos Pontífices, que supoem comércio, familiaridade, e pacto com o Demônio. E porque além destes delitos, a desordens de algum modo a eles semelhantes, como são: rezar á Lua, e ás Estrelas; fazer deprecações aos Santos com certas cerimônias para tais efeitos, e ainda bons, assentando, que saíram infalíveis, ter por certas as coisas

---

<sup>179</sup> *Ibidem.*

que se representam em sonhos; fazer observação dos dias para bons, e maus sucessos, pelas vozes, e encontro dos animais, ou pelo cantar, ou voar das aves, e outras superstições semelhantes, as quais ainda que regularmente procedam de simplicidade, sempre tem algum gênero de malícia, e fraqueza na Religião<sup>180</sup>.

Todos os que ensinavam ou usavam essas magias em forma de fingimento ou para ganhar dinheiro deveriam ser castigados com as penas pecuniárias e corporais, ficando a cargo dos ministros decidir o grau de determinadas penas. Se fosse provado que tais magias e superstições fizessem efeito, a pena recairia sobre pacto demoníaco, pois tais posturas só poderiam ocorrer em amizades com as forças demoníacas. Era função dos confessores e pregadores repreenderem esses atos, pois, segundo as leis, era muito comum a entrada de gentios e seus gentilismos nos Bispados. A pena para esses casos era a excomunhão maior e o pagamento de 20 cruzados tanto para os benzedores de gente como os de animais, livrando apenas os que tinham licença da Igreja para fazê-lo. Era obrigação do pároco ler ao menos três vezes ao ano esses títulos aos seus fregueses, para que estes não alegassem ignorância ao serem denunciados<sup>181</sup>.

O Bispado de Mariana, como destacado anteriormente, foi criado em 1745<sup>182</sup>, com a chegada do seu primeiro bispo em 1748. O funcionamento do Bispado e do Juízo Eclesiástico era pautado segundo as *Constituições do Bispado da Bahia*. O Auditório Eclesiástico do Bispado da Bahia era a segunda instância da justiça, na qual ocorriam as apelações. O Bispado de Mariana significava a primeira instância; a instância inferior era a Comarca Eclesiástica, representada pelo Vigário da Vara, que tirava devassas, dava sentenças em causas sumárias e recebia denúncias que eram enviadas ao Vigário-geral<sup>183</sup>. O Visitador realizava a busca pelos pecados públicos nas paróquias importantes dentro do sistema que fazia circular as informações da sede episcopal. Alguns Vigários da Vara eram Comissários do Santo Ofício, e tinham como auxiliares os Familiares<sup>184</sup>.

A comarca do Bispado de Mariana era responsável pelas comarcas eclesiásticas de Vila Rica, Rio das Mortes e Rio das Velhas; e a do Serro Fino, Pitangui, Campanha,

---

<sup>180</sup> *Idem*, Livro 5. Título V “das penas dos que usão de cartas de tocar, e de palavras, ou bebidas amatorias, ou coisas semelhante”, p. 315-317.

<sup>181</sup> *Ibidem*.

<sup>182</sup> A então Vila de Ribeirão do Carmo se tornou a primeira cidade para sediar a nova diocese e passou a se chamar Mariana, em honra à rainha D. Maria Ana de Áustria, esposa do então rei D. João V, sendo a única cidade mineira na colônia. TRINDADE (Cônego), Raimundo. *Arquidiocese de Mariana: subsídios para a sua história*. 2. ed. Belo. Horizonte: Imprensa Oficial, 1953. v. 1, p. 74.

<sup>183</sup> PIRES, Maria do Carmo. *Juízes e infratores... op. cit.*, p. 45.

<sup>184</sup> SANTOS, Patrícia Ferreira dos. *Carentes de Justiça... op. cit.*, p. 218.

Aiuruoca, Tamanduá, Cuieté e Comarca do Serro do Frio<sup>185</sup>. Segundo Luciano Figueiredo, as devassas eram inquirições sumárias de testemunhas feitas para a apuração de delitos que afetavam a tranquilidade pública<sup>186</sup>. Eram realizadas durante as visitas e tiveram grande grau de amplitude geográfica e cronológica (durante o século XVIII, foram visitadas 81 localidades apenas em Minas). Pela definição dada pelas *Constituições Primeiras da Bahia*, as devassas eram informações do crime geradas pela autoridade do juiz *ex-officio*. Assim, nenhum caso, mesmo sem acusadores e denunciadores, ficava impune<sup>187</sup>. Como destacaremos mais à frente, nas denúncias do Juízo Eclesiástico, as devassas podiam ser gerais ou especiais. As primeiras ocorriam durante as visitas, sendo a investigação feita de modo abrangente e até mesmo com a inexistência de infâmia ou de uma prova contra uma pessoa. As segundas, isto é, as especiais, eram inquirições sobre um delito específico, como o sacrilégio ou crime grave que pertence ao Eclesiástico, mas não se sabe quem cometeu<sup>188</sup>.

As visitas possuíam uma forma preestabelecida. Um visitador percorria o território para conhecer e vigiar os habitantes e o clero das vilas. Auxiliado pelo escrivão, seguia um trajeto predefinido. Chegando à freguesia, era feita uma procissão para a salvação das almas dos mortos, solenidade que também analisava o sacrário, os Santos Óleos, a pia Batismal, além dos altares e parâmentos. Depois, era divulgado um edital de visitas, convocando os fiéis para denúncias espontâneas ou uma chamada de testemunha. Dessa maneira, havia um interrogatório e se demonstravam os delitos<sup>189</sup>. As visitas, como vimos, possuíam dois momentos: diocesanas ou episcopais. As diocesanas (paroquiais) fiscalizavam o zelo dos templos pela paróquia. Já as episcopais, conhecidas como devassas, tinham como preocupação a obediência aos proceitos cristãos pelos paroquianos, com uma ação verticalizada, punia os delitos que iriam contra a doutrina católica e os bons costumes, devassando a vida cotidiana da população<sup>190</sup>.

No período estudado, existem dois tipos de documentos de devassa. O primeiro era a Mesa de Visita, em que eram relatados os comportamentos alheios<sup>191</sup>. Colhiam-se testemunhos e chamavam-se outras pessoas para cobrir lacunas de informações, como

---

<sup>185</sup> FIGUEIREDO, Luciano. *Peccata mundi...* *op. cit.*, p. 109-127.

<sup>186</sup> *Ibidem*.

<sup>187</sup> SOUSA, Giuliano Glória de. *Negros feiticeiros das Geraes...* *op. cit.*, p. 24.

<sup>188</sup> *Idem*, p. 26.

<sup>189</sup> *Idem*, p. 28.

<sup>190</sup> *Idem*, p. 26.

<sup>191</sup> As testemunhas não seguiam uma regra de escolha. SOUZA, Laura de Mello e. *Norma e conflito: Aspectos da história de Minas Gerais no século XVIII*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 1999.

num tribunal. Os réus também poderiam fazer suas denúncias espontâneas, e as testemunhas, na maioria das vezes, eram escolhidas a partir de um rol feito pelo pároco local, levando em conta a honestidade delas. Com os depoimentos em mãos, o escrivão fazia as pronunciações e um resumo dos casos. Esses levantamentos de culpas podiam servir para um posterior julgamento no Bispado de Mariana ou até mesmo em Portugal. Num segundo tipo de visitação, o réu comparecia à Mesa, em que poderia haver a retratação e o comprometimento de emendar-se, bem como o pagamento de uma pena perante o visitador<sup>192</sup>.

Além desse tipo de visita, a Igreja, na colônia, contava com outros dois mecanismos de manutenção da ortodoxia tridentina nas Minas. Eram elas as cartas e as visitas pastorais. As primeiras eram emitidas pelo bispo e deveriam ser lidas nas igrejas durante a missa – antes da bênção e durante os avisos. Eram feitas para lembrar aos fiéis seus deveres religiosos e morais/sociais. As visitas pastorais tinham caráter litúrgico, próprio da administração da Igreja. Os padres ou seus substitutos percorriam as Igrejas para verificar os lugares e Óleos sagrados, os Santos, os ministros; ou seja, uma verificação interna da Igreja e um acompanhamento da vida dos fregueses e do clero<sup>193</sup>.

As devassas eram procedimentos *ex officio* destinados à investigação de um delito, aplicado tanto pelo juízo eclesiástico como civil. O réu era analisado pelo visitador no local e, se fosse considerado autor de um crime grave, seu caso era encaminhado ao Juízo Eclesiástico no Bispado de Mariana para um processo<sup>194</sup> ou livramento ordinário, que era encaminhado para o vigário geral a partir da análise do

---

<sup>192</sup> Segundo Luciano Figueiredo, essas visitas, às vezes, contavam com apoio de funcionários do Santo Ofício na busca por maior área de atuação e para que os comissários pudessem verificar o andamento das assistências espirituais que o bispado promovia. Cf. FIGUEIREDO, Luciano; SOUZA, Ricardo Martins. *Segredos de Mariana... op. cit.*

<sup>193</sup> SOUSA, Giuliano Glória de. *Negros feiticeiros das Geraes... op. cit.*, p. 25-26.

<sup>194</sup> Segundo Maria do Carmo Pires, temos um tocante de 12 casos no Juízo Eclesiástico no Bispado de Mariana. Cf. PIRES, Maria do Carmo. *Juízes e infratores... op. cit.* Nem de todos os casos possuímos o processo; apenas de três. Os outros nove réus possuem apenas as sentenças. São eles: AEAM, Tribunal eclesiástico. Governos episcopais. Armário 6, prateleira 2, Livro 1029 (1748-1765) fl. 128. AEAM, Tribunal eclesiástico. Governos episcopais. Armário 6, prateleira 2, Livro 1030 (1765-1784) fl. 18. AEAM, Tribunal eclesiástico. Governos episcopais. Armário 6, prateleira 2, Livro 1030 (1765-1784) fl. 31. AEAM, Tribunal eclesiástico. Governos episcopais. Armário 6, prateleira 2, Livro 1030 (1765-1784) fl. 42v. AEAM, Tribunal eclesiástico. Governos episcopais. Armário 6, prateleira 2, Livro 1030 (1765-1784) fl. 42v-43. AEAM, Tribunal eclesiástico. Governos episcopais. Armário 6, prateleira 2, Livro 1030 (1765-1784) fl. 64v. AEAM, Tribunal eclesiástico. Governos episcopais. Armário 6, prateleira 2, Livro 1030 (1765-1784) fl. 78. AEAM, Tribunal eclesiástico. Governos episcopais. Armário 6, prateleira 2, Livro 1030 (1765-1784) fl. 82. No entanto, para Patrícia Ferreira dos Santos, são 14 casos, incluindo, então, os seguintes processos: AEAM. Seção de Escrituração da Cúria. Juízo Eclesiástico. Número do Processo 4548, AEAM. Seção de Escrituração da Cúria. Juízo Eclesiástico. Número do Processo 4457, AEAM. Seção de Escrituração da Cúria. Juízo Eclesiástico. Número do Processo 2768. Cf. SANTOS, Patrícia Ferreira dos. *Carentes de Justiça... op. cit.*, p. 250.

promotor de justiça. O caso também poderia ser encaminhado para as malhas do Santo Ofício ao ser analisado pelo Vigário geral.

O Juízo Eclesiástico apurava os crimes públicos e escandalosos, equilibrando as normas sociais aceitas e a legislação<sup>195</sup>, contando com dois foros: o contencioso, que reunia as ações cíveis e criminais contra sacerdotes e leigos sob o olhar do vigário geral, e o gracioso, que era de interesse do provisor e expedía as autorizações das capelas e emissão da licença dos padres. As denúncias feitas ao Tribunal Eclesiástico poderiam ser gerais, quando a investigação era feita de maneira abrangente, ou especiais, sobre um determinado delito, e eram feitas por qualquer pessoa, que, na maioria das vezes, não nomeava o autor do crime; quando este era citado, era necessário também nomear testemunhas. Se a denúncia tivesse autor anônimo, o promotor deveria se informar sobre o crime. Se a denúncia fosse falsa, o autor dela pagava as custas do auto<sup>196</sup>. As denúncias podiam ser oferecidas por pessoas leigas, párocos, capelão, solicitador de causas, promotor eclesiástico ou procurador da mitra<sup>197</sup>.

O escrivão da visita, assim que adentrasse novamente a sede do Bispado após a visita, deveria entregar os autos ao promotor, para que este pudesse oferecer as denúncias graves para os processos<sup>198</sup>. O Auditório Eclesiástico tinha audiências públicas no mínimo duas vezes por semana, presidido pelo vigário-geral, que recebia do porteiro os feitos a serem despachados e as sentenças da relação a serem publicadas. Após esse momento, era a vez de o promotor e os advogados falarem. As testemunhas davam seu depoimento, seguindo a ordem de importância para a fala e o máximo de dez testemunhas. Quando o réu era condenado, pagava as custas do processo; e, quando absolvido, a outra parte era responsável por isso.<sup>199</sup>

Na maioria dos processos e/ou devassas, era comum as testemunhas dizerem que “ouviram dizer” ou que “havia rumores”, referendando a fama do criminoso. Tais procedimentos reforçam o direito da tradição oral e do costume<sup>200</sup>. Nesse tipo de fonte, existe um caráter de parcialidade embutido, pois “os documentos que descrevem ações

---

<sup>195</sup> PIRES, Maria do Carmo. *Juízes e infratores... op. cit.*, p. 44.

<sup>196</sup> *Idem.* p. 51.

<sup>197</sup> SANTOS, Patrícia Ferreira dos. *Carentes de Justiça... op. cit.*, p. 16.

<sup>198</sup> *Idem.* p. 258.

<sup>199</sup> PIRES, Maria do Carmo. *Juízes e infratores... op. cit.*, p. 52-53.

<sup>200</sup> LEMOS, Carmem Silvia. *A justiça local: os juízes ordinários e as devassas da Comarca de Vila Rica (1750-1808)*. 2003. Dissertação (Mestrado)- Departamento de História, Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2003. A partir da interpretação de Carmem Silvia Lemos, é possível notarmos toda a importância desse direito oral tanto na esfera civil como na eclesiástica.

simbólicas do passado não são textos inocentes e transparentes, foram escritos por autores com diferentes intenções e estratégias”<sup>201</sup>. Partindo desse conceito, bem como da noção de como a devassa e as denúncias do Caderno do Promotor eram produzidas e escritas, preocupar-nos-emos em observar qual era o objetivo das devassas nas Minas setecentistas. As práticas mágicas foram crimes muito denunciadas nas devassas, mas pouco levadas a livramento no Juízo Eclesiástico na região do Bispado de Mariana, fatores como a consistência das provas e até o número de vezes que o réu foi denunciado deve ser levantado para análise mais profunda sobre essa diferenciação. Portanto, se as práticas mágicas foram denunciadas e processadas no Juízo Eclesiástico, ao contrário, no Juízo Civil de Ouro Preto, a escassez de denúncias é grande. Não encontramos denúncias nessa esfera, chamando a atenção pois o Estado tinha competência sobre a matéria, apenas um processo de Pai Caetano, que será estudado no próximo capítulo. Entretanto, exatamente por se tratar de excepcionalidade, o estudo do funcionamento do Juízo Civil torna-se importante para compreendermos de que maneira a justiça colonial nas Minas setecentistas julgava os casos de práticas mágicas e, desse modo, compreender como tais ações permeavam o imaginário da sociedade mineira nos setecentos. Passemos, então, a examinar a justiça civil.

#### **1.4 ASSI COMO A JUSTIÇA HE VIRTUDE [...] AOS BONS COMO PREMIOS, E AOS MÁOS COMO TEMOR DAS PENAS ASSIN DEVE FAZER O BOM REY: UMA ANÁLISE SOBRE A JUSTIÇA CIVIL**

A justiça civil era regida pelas Ordenações Filipinas. Essa lei possuía cinco livros, em que o primeiro dizia respeito à regulamentação dos ofícios e às atribuições de cargos judiciários. O segundo falava sobre a imunidade da Igreja, a ajuda do braço secular e os casos nos quais o sacerdote deveria responder, além da cavalaria. O terceiro organizava-se em 98 títulos dedicados aos dispositivos jurídicos e processuais. O penúltimo dizia respeito às relações comerciais e contratuais. O quinto e último livro é o mais importante para esta pesquisa. Possui 143 três títulos e fala sobre os códigos criminal e penal, com a caracterização das penas e dos delitos<sup>202</sup>.

---

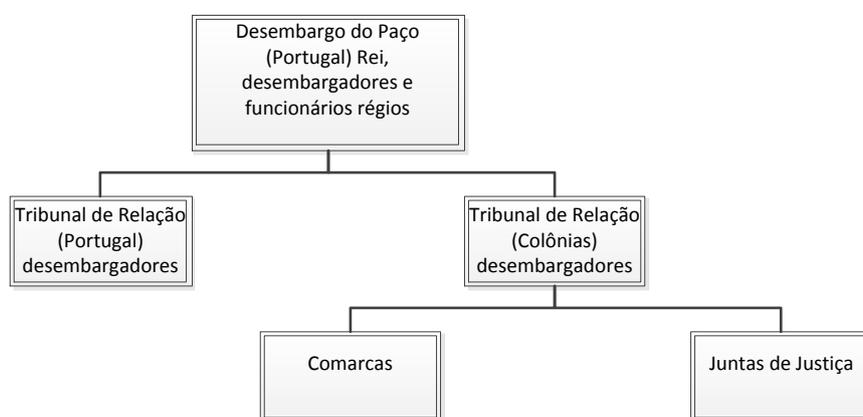
<sup>201</sup> HUNT, Lynn. História, cultura e texto. In: HUNT, Lynn (Org.). *A Nova história cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 18.

<sup>202</sup> LEMOS, Carmem Silvia. *A justiça local: os juízes ordinários e as devassas da Comarca de Vila Rica (1750-1808)...op.cit.* p. 102.

A justiça civil na região das Minas foi criada a partir de três comarcas civis em 1711, Vila Rica, com sua sede em Vila Rica do Ouro Preto; Rio das Velhas, com a sede em Vila Real do Sabará; e a Comarca do Rio das Mortes, com sede em São João del-Rei. Em 1714, foi criada a quarta, Comarca do Serro Frio, fundada a partir da Vila do Príncipe<sup>203</sup>. Dessa forma, esboçava-se uma malha administrativo-judiciária na capitania das Minas, dirigida pelas comarcas civis e eclesiásticas. Com o a criação do Bispado de Mariana, ocorreu uma crescente burocratização da justiça, na qual os juízes civis e eclesiásticos compartilhavam da administração dos delitos públicos, bem como das denúncias de sacerdotes envolvidos em desvios disciplinares e criminais. Assim, a câmara eclesiástica deveria colaborar com a manutenção da ordem social<sup>204</sup>.

Na estrutura da administração portuguesa, abaixo dos Tribunais de Relação, vinham as sedes das comarcas. Vila Rica foi criada pertencendo ao Tribunal de Relação da Bahia. Quando, em 1751, foi criado o Tribunal de Relação do Rio de Janeiro, a comarca de Vila Rica mudou de jurisdição. A seguir, produzimos um organograma (Figura 3), no qual estruturamos a hierarquia da justiça civil na administração portuguesa.

**Figura 3: Hierarquia de Justiça Civil**



Fonte: LEMOS, Carmem Silvia. *A justiça local: os juízes ordinários e as devassas da Comarca de Vila Rica (1750-1808)*. 2003. Dissertação (Mestrado)-Departamento de História, Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, 2003.<sup>205</sup>

Como podemos notar, na justiça civil do Antigo Regime português, as Comarcas e Juntas de Justiça eram as primeiras instâncias responsáveis por julgar os casos tanto na esfera colonial como na metropolitana. Vila Rica tinha o seu tribunal, pois era uma das comarcas das Minas. Os casos que recorriam à segunda instância tinham nos

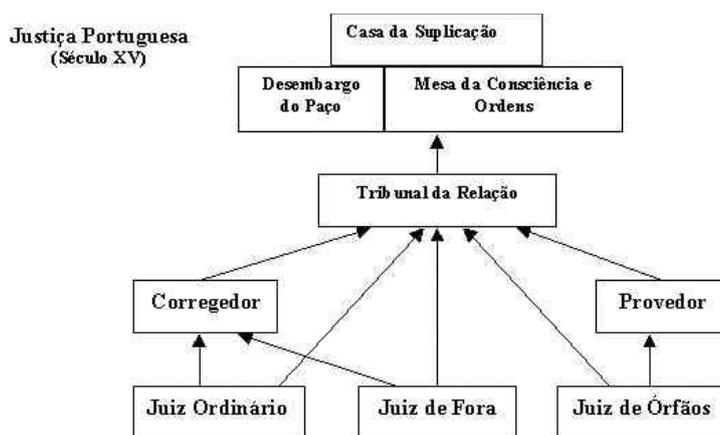
<sup>203</sup> *Idem*, p. 107.

<sup>204</sup> *Idem*, p. 116.

<sup>205</sup> LEMOS, Carmem Silvia. *A justiça local... op. cit.*

Tribunais de Relação o seu novo julgamento com avaliação dos desembargadores. No Brasil colônia, foram criados dois Tribunais: a Relação da Bahia, em 1609<sup>206</sup>, e a do Rio de Janeiro, em 1751. Ambos eram presididos pelo governador da capitania e tinham dez desembargadores, entre eles: um Chanceler, que analisava os casos e penas antes de chegar ao Desembargador; três Desembargadores de Agravos e Apelações, que analisavam os processos; um Ouvidor-Geral das causas cíveis e do crime, responsável por analisar as apelações que não pertenciam aos Desembargadores e a outras alçadas; um Juiz dos Feitos da Coroa, Fazenda e Fisco, que era responsável pelos assuntos da Fazenda; um Procurador da Coroa, Fazenda e Fisco, que serviria como Promotor de Justiça; um Provedor dos Defuntos e Resíduos, responsáveis pelos testamentos; e dois Desembargadores Extravagantes<sup>207</sup>.

**Figura 4: Organograma do funcionamento da justiça civil no Antigo Regime**



Fonte: Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/revista/Rev\\_05/evol\\_historica.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/revista/Rev_05/evol_historica.htm)>.

Acesso em: 10 jan. 2015.

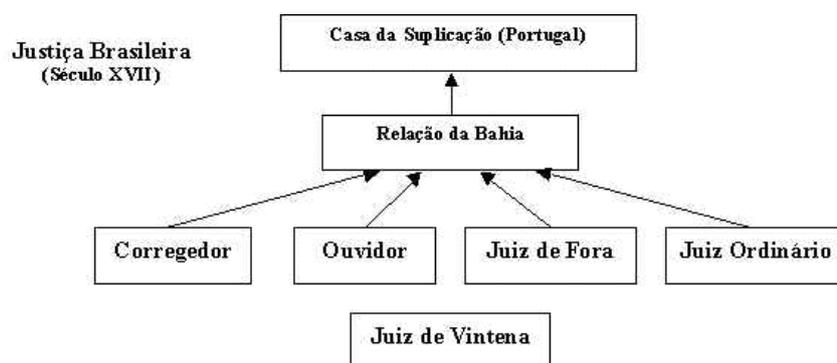
Como destacado, a justiça civil, em primeira instância, era desenvolvida pelas Câmaras. Além delas, o Juiz Ordinário, o Juiz de Fora e o Juiz de Órfãos também atuavam na primeira instância, podendo ter suas causas revistas pelo Corregedor e Provedor. Nas estruturas superiores da colônia e da metrópole, estavam os Tribunais de Relação. Acima dos Desembargadores da Relação estava a Casa da Suplicação, responsável pela última instância de justiça, que também era composta pela Mesa de Consciência e Ordens e pelo Desembargo do Paço. A última julgava as causas

<sup>206</sup> SCHWARTZ, Stuart. *Burocracia e sociedade no Brasil colonial...* op. cit., p. 41-45.

<sup>207</sup> *Ordenações Filipinas, Livro I*. Disponível em: <<http://www1.ci.uc.pt/ihti/proj/filipinas/11ind.htm>>. Acesso em: 10 jan. 2015.

criminais, principalmente, com penas capitais, além da clemência régia, enquanto a Mesa julgava os casos referentes às ordens militar e religiosa (Figura 4). Como veremos no organograma a seguir (Figura 5), na justiça colonial instalada no Brasil, todos os corregedores, ouvidores, juízes de fora e juízes ordinários estavam subordinados à Relação da Bahia e, posteriormente, também à Relação do Rio de Janeiro. Na metrópole, todas as decisões coloniais podiam ser revistas na Casa da Suplicação<sup>208</sup>.

**Figura 5: Organograma do funcionamento do civil**



Fonte: Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/revista/Rev\\_05/evol\\_historica.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/revista/Rev_05/evol_historica.htm)>.

Acesso em: 10 jan. 2015.

O Juízo Civil nas comarcas da colônia brasileira era comandado por um juiz ordinário, eleito entre os homens bons da comunidade, ou um juiz de fora, escolhido e mandado pelo Rei por um prazo de quatro anos. Em comarcas e vilas que possuíssem grande número de habitantes, deveriam atuar os dois, porém Vila Rica nunca possuiu um juiz de fora<sup>209</sup>. Os juízes ordinários serviam por um ano e suas eleições eram regulamentadas pelo Regimento das Ordenações Filipinas<sup>210</sup>. Esses juízes juravam fidelidade ao Rei e prometiam seguir o Direito Costumeiro e as leis do Reino:

As atividades do juiz ordinário eram regidas pelas Ordenações Manuelinas e Filipinas. A enumeração da diversificada gama de atribuições do cargo mostra-se suficiente para dimensionar a extensão das funções jurídico-administrativas que abarcavam seu campo de

<sup>208</sup> *Enciclopédia Verbo Luso-Brasileira*. Lisboa, Editorial Verbo, 1963. Verbetes: Casa da Suplicação, Desembargo do Paço, Mesa da Consciência e Ordens. <sup>209</sup> SCHWARTZ, Stuart. *Burocracia e sociedade no Brasil colônia... op.cit.*

<sup>209</sup> *Idem*, p. 58.

<sup>210</sup> *Ordenações Filipinas, Livro I*. Disponível em: <<http://www1.ci.uc.pt/ihti/proj/filipinas/11ind.htm>>. Acesso em: 10 jan. 2015.

atuação como presidente do Senado da Câmara: proceder contra os criminosos; participar das sessões camarárias; atuar como juízes de órfão na ausência do oficial; dar audiências em lugares sob sua jurisdição; ordenar os alcaides sobre prisões e solturas; ter alçada nos bens móveis sem apelação e agravo, em locais com mais de 200 habitantes até 1000rs, e com número menor de habitantes até 600rs, e nos bens de raiz, sem apelação e agravo, até a quantia de 400rs, dando execução das sentenças; impedir autoridades eclesiásticas de invadir jurisdição da Coroa; fiscalizar estalagens e fixar preços, fiscalizar almotacés e despachar os feitos deles provenientes até 400rs e até 6000rs com os vereadores, sem apelação e agravo; despachar os feitos crimes de escravos, cristãos e mouros até 400rs com os vereadores, sem apelação e agravo; conhecer os feitos de injúrias verbais despachando-os com os vereadores sentenças até 600rs sem apelação ou agravo; conhecer os feitos e injúrias verbais aos oficiais de justiça, pessoas de maior qualidade e suas mulheres, despachando-os por si só e dando apelação e agravo; tirar devassas gerais e especiais; participar da escolha do juiz de vintena<sup>211</sup>; conhecer ações novas dando apelação ao ouvidor nas quantias estipuladas nas Ordenações<sup>212</sup>.

As funções dos juízes ordinários estavam estabelecidas, como as dos outros funcionários da justiça, nas Ordenações Filipinas, no Livro I, Título 58: receber ações novas e recursos de decisões dos juízes, supervisionar e aplicar a justiça em sua comarca, tanto a cível como a criminal, devendo executar correições periódicas na sua comarca, além de propor nomeação de novos tabeliães, novas eleições para as Câmaras Municipais, verificar as suas rendas e a gestão realizada pelos vereadores, e receber as queixas de qualquer súdito real<sup>213</sup>.

Tinham como auxiliares tabeliães, escrivães e “oficiais menores”, que deliberavam no Senado da Câmara e seguiam os procedimentos legais do reino de Portugal, como as ordenações e leis. Esses juízes eram eleitos entre os “homens bons” e não precisavam ser letrados, pois podiam pedir a ajuda a um auxiliar letrado.

Os juízes estavam sob a intervenção dos corregedores, homens que eram nomeados pelo rei com a missão de investigar a administração da justiça nas cidades e vilas, principalmente em casos em que os próprios juízes estavam envolvidos. Segundo Stuart Schwartz<sup>214</sup>, existiam também os ouvidores, importantes membros da justiça, responsáveis por questões inerentes à administração colonial como a fiscalização dos funcionários administrativos e dos judiciais, além de revisarem crimes levados à segunda instância. Era função do ouvidor-geral dentro do Tribunal da Relação julgar

---

<sup>211</sup> São os juízes de povoações menores, com apenas 20 vizinhos.

<sup>212</sup> LEMOS, Carmem Silvia. *A justiça local... op. cit.*, p. 60.

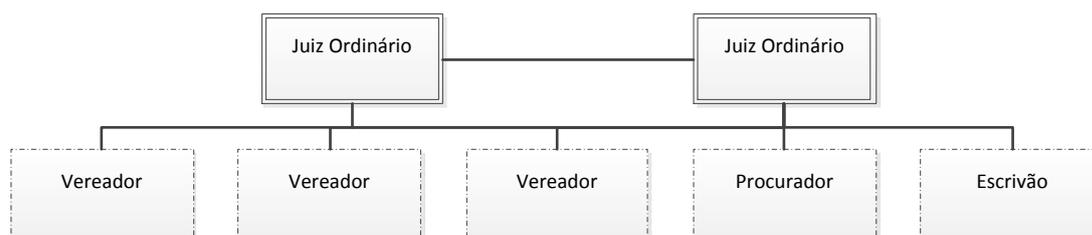
<sup>213</sup> LARA, Silvia Hunold (Org.). *Ordenações Filipinas, Livro V*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 63-67.

<sup>214</sup> SCHWARTZ, Stuart. *Burocracia e sociedade no Brasil colônia... op. cit.*

casos civis e criminais em segunda instância. Nas ações civis, esse funcionário deveria rever os casos em primeira instância – proeminentes de todas as comarcas civis da colônia – e julgar os casos sem apelação nos valores entre 15 mil réis em imóveis ou 20 mil réis em propriedade pessoal. Nas ações criminais, o próprio ouvidor-geral tinha jurisdição na capitania da Bahia ou onde residisse e, em segunda instância, sobre o resto do Brasil<sup>215</sup>. Casos com novos recursos eram encaminhados à metrópole. Em alguns casos o ouvidor acumulava as prerrogativas de corregedor.

A comarca de Vila Rica era composta por dois juízes ordinários, um escrivão para anotar os autos, um procurador e três vereadores, que formavam o Conselho da Câmara e denunciavam aos juízes casos irregulares perante as ordenações, além de recolherem as dívidas que fossem devidas ao Conselho. O organograma a seguir (Figura 6) demonstra essa hierarquia dentro da Câmara de Justiça da Comarca de Vila Rica<sup>216</sup>.

**Figura 6: Organograma do funcionamento da câmara de justiça civil da Comarca de Vila Rica**



Fonte: LEMOS, Carmem Silvia. *A justiça local... op. cit.*<sup>217</sup>

Nas Minas recém-descobertas, foram colocados quatro ouvidores, em 1714, nos distritos de Vila Rica, Sabará, Rio das Mortes e Serro Frio, além de um juiz de fora em Ribeirão do Carmo e um intendente-geral na região de mineração de diamantes<sup>218</sup>. O termo de Vila Rica, sede da comarca, estendia-se às freguesias de Congonhas do Campo, Lavras Novas, Itatiaia, Ouro Branco, Itabira do Campo, São Bartolomeu, Cachoeira do Campo, Casa Branca e Chapada.

Em relação à justiça eclesiástica, os ouvidores da comarca tinham papel importante: eram responsáveis pelas punições desse foro.

A função de corregedor juiz dos feitos da coroa, em geral, eram atribuições acumuladas pelos ouvidores das comarcas. Sob a égide do

<sup>215</sup> *Idem*, p. 71.

<sup>216</sup> *Ordenações Filipinas, Livro I*. Disponível em: <<http://www1.ci.uc.pt/ihiti/proj/filipinas/11ind.htm>>. Acesso em: 10 jan. 2015.

<sup>217</sup> LEMOS, Carmem Silvia. *A justiça local... op. cit.*

<sup>218</sup> *Ibidem*.

padroado régio ultramarino, em vigor no século XVIII, o ouvidor representava o rei, que, em virtude da *regia protectio*, deveria socorrer os seus vassallos, que para ele apelassem<sup>219</sup>.

O Juízo Eclesiástico apenas julgava as causas, pois quem procedia as sentenças, isto é, as punições físicas, era o braço secular (Juízo Civil). As sentenças, juntamente com os autos, deveriam ser entregues aos ouvidores da comarca. Apenas após a análise das sentenças, os ouvidores julgavam se a punição estava de acordo com o crime cometido pelo réu. Caso fosse concluído que a sentença estivesse de acordo com o crime, o réu era entregue à justiça civil para receber sua punição<sup>220</sup>. Por exemplo, um réu acusado de feitiçaria pelo bispo podia ter como sentença penas corporais, que deveriam ser impostas pelo bispo de acordo com a relevância da culpa. Declarado culpado e tendo sua pena sentenciada, o réu era encaminhado ao ouvidor do Juízo Civil para analisar a pena e só depois recebê-la, como a chibata por exemplo.

Os casos do Juízo Civil eram de atribuição do juiz ordinário e seguiam uma ordem predefinida pelas Ordenações Portuguesas. Primeiramente, havia um sumário, seguido pelo termo de abertura; notificação do juiz do crime com local e horário; auto do corpo de delito; assentado com o dia e o local dos testemunhos e os oficiais envolvidos; os testemunhos propriamente ditos; depois, era feita a pronúncia da sentença e o termo de data; raramente, eram feitos o termo de publicação, a conta e as vistas. Após a decisão do juiz, havia a prisão do réu e, em seguida, era possível a abertura de uma nova investigação, em que podia acontecer a defesa e serem indicadas novas provas e novos argumentos. Todo o procedimento inicial corria em segredo de justiça sem a presença do acusado. Mais de dois juízes poderiam proceder durante um ano devido à demora da devassa. Segundo Carmen Silvia Lemos<sup>221</sup>, os juízes sofriam interferência do costume local e se inseriam em um sistema de relações interpessoais.

Os juízes da terra, ordinários e de vitena e seus auxiliares, os escrivães e os tabeliães do judicial são os executores da justiça local que praticam, com suas ações, um tipo de direito e de ordenamento normativo para a manutenção da ordem no âmbito da municipalidade. Sobretudo os juízes em que se deveria prevalecer o bem comum, sustentados em testemunhas das devassas de ‘ouvir dizer’, ‘por ser público e notório’, ‘por ser voz pública’, admitiam que o direito

---

<sup>219</sup> SANTOS, Patrícia Ferreira dos. *A justiça, a mitra e a coroa*: a propósito dos intercursos entre as justiças eclesiásticas e seculares em Minas Gerais no século XVIII. Disponível em: <<http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/article/viewFile/544/387>>. Acesso: 10 set. 2014.

<sup>220</sup> *Ibidem*.

<sup>221</sup> *Ibidem*.

advindo do costume sobrevivia no cotidiano da justiça. Tal assertiva converge para as análises sobre a justiça local nas Minas setecentistas que, em expressões como ‘opinião pública do senado’ em Russel Wood, a ‘importância da palavra e da honra’ em Marco A. Silveira, economia moral do ato de julgar’ em Marco M. Aguiar ou a ‘força dos rumores’ em Luciano Figueiredo, sugerem a importância do costume para a prática judiciária na esfera da municipalidade, garantindo-lhe uma dimensão renovada no processo de compreensão da sociedade mineradora<sup>222</sup>.

Diversos delitos eram da alçada Civil, entre eles: feitiçaria, mentiras, lesa-majestade, crimes dos próprios funcionários do Civil, dos bigamos, dos casos de ataque a mulheres virgens, viúvas, freiras, órfãs e casadas, e dos alcoviteiros, entre outros muitos delitos<sup>223</sup>. Os mais comuns em Vila Rica foram os de ferimento, morte, furto, fuga da cadeia, extravio de diamantes, incêndio e delitos mistos, nessa ordem<sup>224</sup>. No Juízo Civil, a apuração de um delito poderia ocorrer por meio da devassa, que era feita por um *juiz ex officio*, e servia para castigar delinquentes e conservar o sossego público. Elas se dividiam em gerais e especiais. Estas apuravam algum delito determinado e eram feitas no início do ano por meio de interrogatórios, enquanto as devassas gerais tratavam de delitos incertos. As querelas também eram um tipo de delação, mas feitas de maneira particular de um delito em juízo com provas; nesse caso, o requerente que procedia nas devassas eram os juízes pelo seu próprio ofício. A denúncia também era uma forma de apurar delitos. A testemunha apenas contava o fato, mas não eram necessárias provas<sup>225</sup>.

A feitiçaria, por ser de foro misto, também pertencia a esse Tribunal. No livro V das Ordenações Filipinas<sup>226</sup>, o terceiro trecho define-se como “dos feiticeiros”:

Estabelecemos que toda pessoa, de qualquer qualidade e condição que, de lugar sagrado ou não sagrado, tomar pedra de ara ou corporais, ou parte de cada uma destas coisas, ou qualquer outra coisa sagrada, para fazer com ela alguma feitiçaria, morra morte natural. E isso mesmo qualquer pessoa que, em círculo ou fora dele, ou em encruzilhada, invocar espíritos diabólicos ou der a alguma pessoa a comer ou a beber qualquer coisa para querer bem ou mal a outrem, ou outrem a ele, morra por isso morte natural. Porém, nestes dois casos, primeiro que se faça execução, no-lo farão saber, para vermos a

---

<sup>222</sup> *Idem*, p. 56-57.

<sup>223</sup> LARA, Silvia Hunold (Org.). *Ordenações Filipinas, Livro V*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 63-67.

<sup>224</sup> LEMOS, Carmem Silvia. *A justiça local...* op. cit.

<sup>225</sup> SANTOS, Patrícia Ferreira dos. *Carentes de Justiça...* op. cit., p. 119.

<sup>226</sup> LARA, Silvia Hunold (Org.). *Ordenações Filipinas, Livro V...* op. cit., p. 63-67.

qualidade da pessoa e modo em que se tais coisas fizeram, e sobre isso mandarmos o que se deve fazer<sup>227</sup>.

Os adivinhadores, que utilizam varas para achar tesouro, água, cristal, espelho, espada, espádua de carneiro, metal, cabeça de homem morto ou de qualquer alimária, ou membro de homem morto para fazer o mal a outrem, ou a fazendas e animais, ou conseguir tratos torpes, deveriam ser açoitados com baraço e pregão pela vila, além de serem degredados e de fazerem o pagamento de três mil reis<sup>228</sup>.

Nas Ordenações Filipinas, não podemos deixar de destacar as diferenças punitivas para com as diversas camadas da sociedade, que variavam, também, de acordo com o sexo.

E porquanto entre a gente rústica se usam muitas abusões, assim como passarem doentes por silvão ou machieiro ou lameira virgem, e assim usam benzer com espada que matou homem ou que passe o Douro e Minho três vezes, outros cortam solas em figueira baforeira, outros cortam cobro em limiar de porta, outros têm cabeças de saudadores, encastoadas em ouro ou em prata, ou em outras coisas; outros apregoam os endemoninhados; outros levam as imagem de santos juntos da água e ali fingem que os querem lançar com ela, e tomam fiadores que se até certo tempo o dito lhes não der água ou outra coisa que podem, lançarão a dita imagem na água, outros revolvem penedos e os lançam na água para haver chuva; outros lançam joeira, outros dão a comer bolo para saberem parte de algum furto; outros têm mandrágoras em suas casas, com intenção que por elas haverão graça com senhores ou ganho em coisas que tratarem; outros passam água por cabeça de cão, por conseguir algum proveito. E porque tais abusões não devamos consentir, defendemos que a pessoa alguma não faça as ditas coisas, nem cada uma delas; e qualquer que fizer, se for peão, seja publicamente açoitado com baraço e pregão peça vila, e mais pague dois mil réis para quem o acusar. E se for escudeiro e daí para cima, seja degredado para África por dois anos; e sendo mulher da mesma qualidade, seja degredada três anos para Castro-Marim, e mais paguem quatro mil réis para quem os acusar. E estas mesmas penas haverá qualquer pessoa que disser alguma coisa do que está por vir, dando a entender que lhe foi revelado por Deus ou por algum santo, ou visão, ou em sonho, ou por qualquer maneira. Porém, isto não haverá lugar nas pessoas que, por astronomia, disserem alguma coisa segundo seus juízos e regra da dita ciência<sup>229</sup>.

Segundo Daniela Calainho<sup>230</sup>, as Ordenações Filipinas não trouxeram qualquer inovação com relação à feitiçaria como eram estabelecidas pelas Ordenações

---

<sup>227</sup> *Idem.* p. 63-67.

<sup>228</sup> *Ibidem.* p. 63-67.

<sup>229</sup> *Ibidem.* p. 63-67.

<sup>230</sup> CALAINHO, Daniela Bueno. *Metrópole das mandingas... op. cit.*, 2008.

Manuelinas. No entanto, como o processo em análise, estava em vigor, nas Filipinas, o açoite público. Como foi visto, este servia como exemplo para a sociedade local. Era essa a intenção do juiz, que pedia a acusação do réu como exemplo de outros e satisfação à Religião e a Repúblicas ofendidas.

**CAPÍTULO 2:**

***QUE É PÚBLICO E NOTÓRIO: A CORREÇÃO FRATERNA E AS DENÚNCIAS  
DE FEITIÇARIA NAS MINAS SETECENTISTAS***

## 2.1 PENSANDO A FEITIÇARIA: UM ESTUDO HISTORIOGRÁFICO

Casos de feitiçarias são fontes muito utilizadas por pesquisadores, tanto historiadores como antropólogos. A historiografia especializada preocupou-se em estudar, mediante a análise dessas fontes, a maneira pela qual ocorreu esse tipo de crime no período colonial brasileiro, bem como as práticas de feitiçaria utilizadas<sup>231</sup>. Os primeiros estudos começaram a partir da teoria das mentalidades, criada durante a Escola dos Annales.

Na França do século XX, mais precisamente na década de 20, foi criada a *Revista dos Annales* por Marc Bloch e Lucien Febvre. Essa primeira geração deu início a estudos dos modos de pensar e sentir de determinadas épocas, diferenciando-os do positivismo<sup>232</sup>. Os estudos produzidos pelos Annales começaram a problematizar as massas populacionais, ou seja, o social, não mais a política e seus grandes heróis, mostrando que esses anônimos tinham um modo de vida, pensamento, sentimentos que influíam na história como um todo e, por isso mesmo, era importante entender também essa parcela, não apenas os fatos ditados por príncipes e generais em seus feitos singulares. Outra característica desse novo pensamento foi a interdisciplinaridade, em que outras áreas das ciências sociais foram utilizadas para entender a história das massas, como a antropologia, a geografia e a linguística, entre outras.

---

<sup>231</sup> CLARK, Stuart. *Pensando com demônios: a ideia de bruxaria no princípio da Europa moderna*. São Paulo: Edusp, 2006; COHN, Norman. *Los demônios familiares de Europa*. Madrid: Alianza, 1975; DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009; GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes... op. cit.*; GINZBURG, Carlo. *Os Andarilhos do Bem: feitiçaria a cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988; GINZBURG, Carlo. *História noturna: decifrando o sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991; MANDROU, Robert. *Magistrados e feiticeiros na França do século XVII*. São Paulo: Perspectiva, 1979; MICHELET, Jules. *A Feiticeira*. Tradução Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992; THOMAS, Keith. *Religião e o Declínio da Magia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991; CALAINHO, Daniela Bueno. *Metrópole das mandingas... op. cit.*, 2008; FIGUEIREDO, Luciano. *O avesso da memória. Cotidiano e trabalho da Mulher nas Minas Gerais do século XVIII*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1993; MOTT, Luiz. Rosa Egipcíaca: Uma Santa Africana no Brasil colonial. *Revista Cadernos Ihu Ideias*, Ano 3, n. 38, 2005. Disponível em: <www.unisinos.br/ihu>; MOTT, Luiz. O Calundu Angola de Luzia Pinta: Sabará, 1739. *Revista do Instituto de Arte e Cultura*, Ouro Preto, 1994; MOTT, Luiz. Da capela ao calundu: religião e vida privada no Brasil. In: SOUZA, Laura de Mello e. *A vida privada no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 155-220; SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz. op. cit.*; VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados, moral, sexualidade e inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

<sup>232</sup> O Positivismo levava em consideração os fatos singulares, principalmente os relacionados à política e aos eventos militares, na busca da verdade dos fatos; ou seja, uma história dos grandes homens, que tentava ser científica por não levar em consideração os documentos forjados, dizendo que esses não produziam uma história verdadeira, pois eram falsos, além de uma não associação com as demais ciências humanas.

A história das mentalidades é considerada uma herdeira dessa concepção de pensamento dos Annales, que surgiu na década de 1970 na França, depois de várias mudanças dentro da própria Revista. Para Ronaldo Vainfas, em *História das mentalidades e História cultural*<sup>233</sup>, essa herança não pode ser percebida como exatamente igual, pois na primeira fase houve grande tendência de síntese, algo que foi criticado e não seguido pela geração de 1970.

Foi a partir dos estudos sobre a História das mentalidades que muitos historiadores começaram a estudar o fenômeno da bruxaria, principalmente na Europa moderna e em suas colônias no além-mar. Em *Magistrados e feiticeiros na França do século XVII*<sup>234</sup>, Robert Mandrou analisou os processos de feitiçaria na França, destacando a maneira pela qual ocorreu o término da mentalidade de caça às bruxas. Segundo Mandrou, no século XVII, a crise da mentalidade satânica começou a gerar grandes casos escandalosos, como os de Aix, Loudun e Louviers. Com a aparente vitória do diabo nesses casos de conventos, instaurou-se a tomada de consciência decisiva para a cessação da caça às bruxas. As mudanças levaram mais de um século para ocorrer na jurisprudência. Essa lenta revisão reflete a estabilidade das estruturas mentais. Na França, aquele século foi tempo de uma desestruturação, o prazo para a elite intelectual admitir que a demonologia tradicional continha muitos erros com uma instrução de provas errôneas.

Os estudos de Robert Mandrou, como outros que destacaremos a seguir, surgiram a partir do estudo da mentalidade e tinham como objetivo a investigação da psicologia coletiva de um grupo social preciso. No caso de *Magistrados e feiticeiros na França do século XVII*<sup>235</sup>, a investigação recaiu sobre o mundo da magistratura, especialmente dos parlamentares, no processo de averiguação da mudança de mentalidade no que diz respeito à feitiçaria na França. O progresso científico foi o principal atuante nessa tomada de consciência, pois colocou em questão os modos de pensar e de sentir as estruturas mentais, tornando os feiticeiros figuras falsas, isto é, inverossímeis.

O abandono da feitiçaria ocorreu juntamente com o recuo de Satã; por conseguinte, um recuo do medo, assunto de pesquisa do historiador francês Jean

---

<sup>233</sup> VAINFAS, Ronaldo. História das mentalidades e história cultural. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Org.). *Domínios da História: Ensaios de Teoria e Metodologia*. Rio de Janeiro: Elsevier, 1997. p. 129.

<sup>234</sup> MANDROU, Robert. *Magistrados e feiticeiros na França do século XVII... op. cit.*

<sup>235</sup> *Ibidem.*

Delemeau em *Medo no Ocidente*<sup>236</sup>. Em consonância com Mandrou, Delemeau afirmou que a tomada de consciência foi lenta, pois precisou ultrapassar obstáculos, reinterpretar a Bíblia e renovar as provas médicas; ou seja, ocorreu um progresso da racionalidade na França do século XVII.

Em sua pesquisa, Jean Delemeau evidenciou uma dualidade entre a cultura popular e a cultura dirigente, mostrando que há diferentes formas de interpretação ligadas à feitiçaria. A leitura de obras antigas aumentou a distância entre o entendimento da elite e o da massa no que concerne à feitiçaria. Dessa forma, a Inquisição tornou-se uma autodefesa da ética dominante, servindo a ela como “bode expiatório” contra as práticas coletivas. Sendo assim, a missão dos inquisidores era encontrar o inimigo, isto é, os agentes de Satã, e destruí-los. Segundo Delemeau, foi a partir de 1650, que começou a calmaria. Satã foi dominado, os acontecimentos políticos na Europa se estabilizaram, o fim do mundo não chegou, o turco tornou-se um inimigo desacreditado e a Igreja e o Estado passaram a ter um melhor controle da situação<sup>237</sup>.

Carlo Ginzburg, a partir da micro-história, analisou diversos processos contra feiticeiros e feiticeiras, levando em consideração a ideia de que havia uma circularidade entre os conhecimentos eruditos e populares. Em *Os andarilhos do bem*<sup>238</sup>, o autor analisa processos do final do século XVI ao início do XVII, nos quais relata três fases das crenças relatadas pelos *Benandanti*. Numa primeira fase, os inquisidores tinham relativa indiferença a esses cultos e, em um segundo momento, percebemos uma notoriedade destes na sociedade. Já na terceira fase, foram identificados como praticantes de rituais demoníacos.

No ano de 1971, Keith Thomas lançou *Religião e declínio da magia*<sup>239</sup>, em que notamos como os regimentos de crenças, principalmente os relacionados à magia, estavam inseridos na sociedade inglesa puritana do século XVI ao XVIII e qual era a função social dessas crenças quando relacionadas aos padrões morais aceitos. Os ingleses acreditavam que tanto a magia como a astrologia eram fontes importantes de explicação para os problemas daquela sociedade, tais como a fome, a miséria, a mortalidade de crianças e animais e, ainda, as brigas entre vizinhos. Um importante movimento notado nesse livro seria a comparação dessas crenças com a dos feiticeiros da África no século XX. Essa linha de pesquisa demonstra que Thomas se aproximava

---

<sup>236</sup> DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

<sup>237</sup> *Ibidem*.

<sup>238</sup> GINZBURG, Carlo. *Os Andarilhos do Bem... op. cit.*

<sup>239</sup> THOMAS, Keith. *Religião e o Declínio da Magia... op. cit.*

da antropologia de Evans-Pritchard, antropólogo que analisa a crença em feitiçaria entre os Azande (um povo da África central). Ambos os autores partilham em seus estudos do uso da antropologia histórica, além de Thomas utilizar em seu estudo os usos da função social da crença da feitiçaria para adequar às “morais aceitas”, algo citado anteriormente por Evans Pritchard em seu estudo<sup>240</sup>.

Mas se havia uma concepção social acerca da magia, a própria configuração dos processos também contribuiu para o refinamento de noções como as que envolvem o sabá, ou seja, as reuniões feitas pelos feiticeiros. Segundo Carlo Ginzburg, a partir do estereótipo<sup>241</sup>, foram criadas fábulas, lendas e mitos, que revelavam muito dos conflitos e confluências entre a cultura folclórica e a tradição erudita ou, conforme Ginzburg, da circularidade entre os níveis culturais.

Para Laura de Melo e Souza, o sabá vem do universo mental dos inquisidores e da elite, e formou um aspecto fictício no meio popular de entender a bruxa. Não há menção a esse tipo de ritual no Brasil colônia, mas, durante os processos, quando havia a confissão de pacto com o demônio, logo procuravam indícios dessa prática. Assim, os diversos discursos formavam estereótipos das bruxas e do próprio sabá. Entretanto, isso não era resultado exclusivo da própria Inquisição, mas envolveria forte base cultural popular<sup>242</sup>.

Segundo Robert Mandrou e Keith Thomas<sup>243</sup>, o diabo estaria presente tanto nas literaturas jurídica e teológica como na tradição oral. Na visão dos autores em questão, a temática era uma invenção dos demonólogos<sup>244</sup>. Thomas defende ainda que o malefício foi criado pelas elites, o que possibilitou o surgimento da noção de sabá. Para Muchembled<sup>245</sup>, as perseguições tornavam-se fortes quanto mais ativos os funcionários eram. A perspectiva também é indicada por Jean Delumeau, para quem as perseguições

---

<sup>240</sup> EVANS-PRITCHARD, E. E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Tradução Eduardo Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2005.

<sup>241</sup> “Bruxas e feiticeiros reuniam-se à noite, geralmente em lugares solitários, no campo ou na montanha. Às vezes, chegavam voando, depois de ter untado o corpo com unguentos, montando bastões ou cabos de vassoura; em outras ocasiões, apareciam em garupas de animais ou então transformados eles próprios em bichos. Os que vinham pela primeira vez deviam renunciar à fé cristã, profanar os sacramentos e render homenagem ao diabo, presente sob a forma humana ou (mais frequentemente) como animal ou semianimal. Seguiam-se banquetes, danças, orgias sexuais. Antes de voltar para casa, bruxas e feiticeiros recebiam unguentos maléficos, produzidos com gorduras de crianças e outros ingredientes.” Cf. GINZBURG, Carlo. *História noturna... op. cit.*, p. 9.

<sup>242</sup> SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz... op. cit.*

<sup>243</sup> MANDROU, Robert. *Magistrados e feiticeiros na França do século XVII... op. cit.* e THOMAS, Keith. *Religião e o Declínio da Magia... op. cit.*

<sup>244</sup> Demonologia: a ciência do outro. Tratados referentes à perseguição de bruxas, sermões católicos e pregações protestantes. Toda produção epistolar e tratadística voltada para a descrição das bruxas e seus rituais. Cf. CALAINHO, Daniela Bueno. *Metrópole das mandingas... op. cit.*

<sup>245</sup> MUCHEMBLED, Robert. *Uma história do Diabo... op. cit.*

eram uma autodefesa da ética dominante contra a cultura popular<sup>246</sup>. Já Jules Michelet afirma que o sabá representava uma forma de luta do campesinato contra a opressão<sup>247</sup>. Enfim, o sabá se apresenta como construção mística complexa e multifacetada de várias culturas<sup>248</sup>.

A historiografia brasileira tomou conhecimento dessa temática com a Nova História durante a década de 1980, quando a noção de mentalidades estava entrando em colapso na França e surgindo a História cultural. Em *O Diabo na Terra da Santa Cruz*<sup>249</sup>, Laura de Mello e Souza utiliza a História das mentalidades como opção teórico-metodológica e analisa os casos julgados como feitiçaria no Brasil colonial, distinguindo as identidades individuais e coletivas dos condenados. Inspirada em Sérgio Buarque de Holanda, a historiadora apresenta uma visão do europeu em relação à colonização americana, o imaginário que se tinha das novas terras, acreditando-se ter encontrado o Éden, onde os nativos deveriam ser trazidos para a boa nova. Mais tarde, demonizariam os índios. Com o passar do tempo e a vinda de novos colonos portugueses e escravos africanos, o Brasil começou a ser visto como um purgatório das almas, como a própria autora afirma. Por meio das visitas, autos de fé e devassas eclesiásticas, Souza desenha a história de cada indivíduo processado. Souza demonstra que as religiosidades populares sincréticas não podiam distinguir ou separar os elementos de cada cultura individualmente<sup>250</sup>. Em *Inferno atlântico. Demonologia e colonização, século XVI-XVIII*<sup>251</sup>, a mesma autora leva em consideração o imaginário demonológico no mundo e em relação ao Brasil no Antigo Regime.

Ronaldo Vainfas segue uma linha similar à de Souza. Em *Trópicos dos pecados*<sup>252</sup>, o autor analisa, a partir de processos inquisitoriais, como ocorriam os desvios morais, Ou seja, por que os colonos eram processados quando não seguiam as normas da Igreja Católica em relação à sexualidade e, a partir disso, como era a moral no Brasil colonial. Os processos pesquisados tratam de réus acusados de bigamia, concubinato, fornicação e sodomia, além de feitiçeiros. Luiz Mott, além de livros relacionados a desvios morais na colônia, apresenta-nos Rosa Egípcíaca, uma prostituta, feitiçeira e santa, que, nas Minas, começou a ter possessões. Com a ajuda de um padre

---

<sup>246</sup> DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente...* op. cit.

<sup>247</sup> MICHELET, Jules. *A Feitiçeira...* op. cit.

<sup>248</sup> SOUZA, Laura de Mello. *Inferno Atlântico...* op. cit.

<sup>249</sup> SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz...* op. cit.

<sup>250</sup> HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. 6. ed., 2. reimp. São Paulo: Brasiliense, 2002.

<sup>251</sup> SOUZA, Laura de Mello. *Inferno Atlântico...* op. cit.

<sup>252</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados, moral, sexualidade e inquisição no Brasil...* op. cit.

exorcista, fugiu para o Rio de Janeiro, onde, com o auxílio do clero, criou um convento para abrigar mulheres desamparadas. A partir desse momento, Madre Rosa começou a fazer milagres e escreveu um livro conhecido como *Sagrada Teologia do Amor de Deus brilhante das Almas Peregrinas*. Com o tempo, Madre Rosa se indispôs com o clero carioca e foi presa nos cárceres portugueses da Inquisição<sup>253</sup>. Em *O calundu angola de Luzia Pinta*<sup>254</sup>, Luzia foi processada por fazer calundus. Na Sabará do século XVIII, fazia curas com ervas e se vestia de anjo. Além de Mott, Laura de Mello e Souza analisou o processo de Luzia Pinta. Ambos os autores viram nessa negra um produto sincrético que derivava de um encontro entre as culturas africana, indígena e europeia. Souza vê no caso de Luzia uma espécie de “protocandomblé”. Com o passar do tempo, deixou de lado essa interpretação e declarou que esses ritos eram derivados de um universo simbólico *bantu*. Diferente de Souza, Mott afirma que a matriz era da África Central, vinda de um sacerdote chamado *Xingula*, além do sincretismo com o catolicismo.

Em *O avesso da memória*<sup>255</sup>, Luciano Figueiredo faz um levantamento acerca do universo religioso mineiro colonial e do controle da sexualidade dos moradores. Com relação ao feitiço, o autor demonstra duas formas. O primeiro deu-se por meio dos batuques, que poderiam ou não incluir os calundus. O segundo modo era a interpretação desses rituais e feitiços como escravidão. Os senhores de escravos tinham medo de quem possuía a fama de feiticeiro e, pedindo auxílio à Igreja, tentavam coibir as práticas de feitiço realizadas pelos negros e cativos.

Na historiografia brasileira recente relacionada à feitiçaria, temos diversos autores<sup>256</sup>, a maioria dos estudos foi influenciada por pesquisas vindas de Portugal,

---

<sup>253</sup> A respeito dos trabalhos de Mott acerca das formas religiosas na colônia e sobre feitiçarias, ver ainda: MOTT, Luiz. *Da capela ao calundu... op. cit.*; MOTT, Luiz. Feiticeiros de angola na América portuguesa vítimas da inquisição. *Revista Pós Ciências Sociais*, São Luís/MA, v. 5, n. 9/10 jan./dez. 2008; MOTT, Luiz. Acontunda: Raízes setecentistas do sincretismo religioso afro brasileiro. *Revista do Museu Paulista*, v. 31, p. 124-147, 1986; MOTT, Luiz. De escravas à senhoras. *Diário Oficial de São Paulo*, Leitura. 7 ago. 1988. Disponível em: <<http://www.ub.edu/afroamerica/EAV2/mott.pdf>>. Acesso em: 30 nov. 2014.

<sup>254</sup> MOTT, Luiz. *O Calundu Angola de Luzia Pinta... op. cit.*

<sup>255</sup> FIGUEIREDO, Luciano. *O avesso da memória... op. cit.*

<sup>256</sup> FIGUEIREDO, Luciano Raposo de Almeida. Peccata mundi: a “pequena inquisição” mineira e as devassas episcopais. In: RESENDE, Maria Efigênia Lage de; VILLALTA, Luiz Carlos (orgs.). *As Minas setecentistas*. Belo Horizonte: autêntica, 2007. v.2, p. 109-128; SOUZA, Laura de Mello e. As devassas eclesiásticas da Arquidiocese de Mariana: fonte primária para a história das mentalidades. In: *Norma e conflito: aspectos da história de Minas no século XVIII*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999, p. 19-29 (publicado originalmente nos Anais do Museu Paulista, tomo XXXIII, São Paulo, p. 65-73, 1984). 28 CALAINHO, Daniela Buono. *Agentes da fé: familiares da Inquisição portuguesa no Brasil Colonial*. Bauru, SP: Edusc, 2006; FEITLER, Bruno. Poder episcopal e ação inquisitorial no Brasil. In: VAINFAS, Ronaldo; FEITLER, Bruno; Lima, Lana Lage da Gama (orgs.). *A inquisição em xeque: teses, controvérsias e estudos de caso*. Rio de Janeiro: Editora UERJ, 2006, p. 33-45; RODRIGUES, Aldair

principalmente dos estudos de José Pedro Paiva<sup>257</sup>, que demonstram uma certa brandura em relação a “caça as bruxas” na metrópole que pode ser estendida a sociedade colonial. Para o autor português, a menor repressão metropolitana para casos de feitiçaria e superstição tem relação com a filosofia Tomista, a ausência de crises da Igreja em Portugal, além da atenção voltada para os cristãos novos e o caráter evangelizador pós Trento que focou em ensinar a doutrina para as culturas populares, e criando uma maior medo em relação ao Diabo, dificultando a confissão de um pacto demoníaco e uma possível setença na fogueira.

Para os nossos estudos, focamos em analisar autores que tiveram principalmente as devassas como fonte de pesquisa, e a relação dos negros e mestiços com a feitiçaria. Daniela Calainho, na qual analisa o sincretismo entre ritos africanos e católicos tanto na metrópole como na colônia, levando em consideração a difusão das bolsas de mandingas<sup>258</sup>. Vanicléia Santos, em *As bolsas de mandingas no espaço Atlântico: século XVIII*<sup>259</sup>, analisa as bolsas de mandingas, identificando nelas uma recriação dos costumes africanos no cativo. A autora afirma que as mandingas se associaram ao catolicismo, gerando, assim, novas formas de bolsas de mandinga na sociedade atlântica<sup>260</sup>.

Sobre as denúncias tanto das devassas como dos Cadernos do Promotor, Giuliano Glória de Sousa, em sua dissertação, faz um levantamento das denúncias a partir da criação do Bispado de Mariana (1748), fazendo uma reflexão sobre os acusados de “cor” e principalmente os seus ritos nas Minas setecentistas, que eram considerados feitiçarias, elucidando assim a religiosidade africana nas minas setecentistas e os seus envolvidos perante a análise das denúncias<sup>261</sup>.

Segundo André Nogueira, no século XVIII, os principais acusados de feitiçaria eram os negros e seus descendentes, sendo essas denúncias feitas, na maioria das vezes,

---

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

<sup>257</sup> PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição num país sem «caça às bruxas» (1600-1774)*. Lisboa: Notícias Editorial, 1997.

<sup>258</sup> CALAINHO, Daniela Bueno. *Metrópole das mandingas... op. cit.*

<sup>259</sup> SANTOS, Vanicléia Silva. *As bolsas de mandinga no espaço Atlântico: Século XVIII*. 2008. Tese (Doutorado)-Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

<sup>260</sup> Entre os processos de Mariana, encontramos algumas referências a bolsas de mandinga, como o caso de Antonio Pereira Gomes, que envolvia patuás diabólicos. AEAM, Devassas eclesiásticas, Prateleira Z, 1763-1764 fls. 49v, 50.

<sup>261</sup> SOUSA, Giuliano Glória de. *Negros feiteiros das Geraes: práticas mágicas e cultos africanos em Minas Gerais, 1748-1800*. 2012. Dissertação (Mestrado)-Universidade Federal de São João del-Rei, São João del-Rei, 2012.

por brancos portugueses. Assim, segundo Nogueira, podemos ver três formas do porquê das denúncias e dos desvios referentes ao crime de feitiçaria. Em primeiro lugar, o crime se apresentava como uma resistência à escravidão, o que levou os senhores de escravos a exagerarem nas culpas de seus cativos por temerem uma rebelião ou agitação na ordem social<sup>262</sup>. Em segundo lugar, os feiticeiros praticavam seus rituais como uma forma de ter uma fonte de renda. Por fim, haveria uma associação com a prostituição, na qual as feiticeiras faziam fórmulas mágicas ou cartas de tocar<sup>263</sup> para atrair seus clientes<sup>264</sup>. No entanto, como veremos, as práticas mágicas nem sempre estiveram ligadas com a arte do mal. Existia, também, o curandeirismo, que promovia o fim de alguns feitiços. A feitiçaria não estava ligada a apenas uma camada social, não eram apenas negros ou seus descendentes que a praticavam, brancos também contribuíram em diversas práticas. Os negros e seus descendentes, como veremos, foram os mais denunciados, e tiveram seus processos com penas mais graves. O nosso trabalho se torna importante para evidenciar as práticas mágicas de acordo com as características dos réus. Além de demonstrarmos os processos nas três instâncias judiciais, civil, eclesiástico e inquisitorial, com suas diversas e semelhanças.

A feitiçaria tem grande importância dentro das denúncias, visitas e processos da colônia, principalmente nas Minas Gerais, com uma alta taxa de denúncias nos diferentes tribunais, demonstrando que o medo pelo desconhecido gerava o medo social e uma posterior denúncia nas minas setecentista. Com o padroado em vigor, tanto a Igreja como a justiça civil partilhavam de punições aos seus réus e acusados. A punição pública se tornou significativa ferramenta tanto para corrigir o infrator como para causar temor social, desencorajando outros de cometerem os mesmos erros. Porém, a feitiçaria deve ser encarada como uma forma de resistência cultural e política, pois, ao mesmo tempo em que o réu poderia ser punido, ele também se tornava um elemento importante na sociedade. Em um primeiro momento, o feiticeiro se tornava um conhecedor das artes do mal, mas também da cura, por isso a ele recorriam quando os males não eram vencidos perante a religião. Nos casos dos feiticeiros escravos, estes recebiam enorme

---

<sup>262</sup> NOGUEIRA, André. E se diz do dito negro que é feiticeiro e curador: a união entre o natural e o sobrenatural na saúde e na doença das gerais do século XVIII. *Outros Tempos*, v. 3, p. 60-75. Disponível em: <[www.outrostempos.uema.br](http://www.outrostempos.uema.br)>. Acesso em: 21 out. 2014.

<sup>263</sup> “Magia ibérica que se fazia por meio de um objeto gravado com o nome da pessoa amada e/ou outras palavras, o qual, encostado na pessoa, seria capaz de segui-la”. In: VAINFAS, Ronaldo. *Moralidades Brasileiras*. In: SOUZA, Laura de Mello e; NOVAIS Fernando (Org.). *História da Vida privada na América Portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. v. 1, p. 250.

<sup>264</sup> SOUZA, Laura de Mello. As devassas eclesiásticas da Arquidiocese de Mariana. Fonte primária para a história das mentalidades. *Anais do Museu Paulista*, São Paulo, n. 23, p. 71-72.

respeito social formado pelo temor da sociedade. Por conhecerem as artes do mal, alguns recebiam tratamento diferenciado de seus senhores. Todavia, a partir disso, esses feiticeiros representavam uma ameaça às hegemonias política, religiosa e da medicina, que começava a tomar corpo nesse período. Assim, criou-se uma rede que tentava coibir esses feiticeiros, a partir da correção fraterna, do medo do castigo divino pronunciado durante as missas. As visitas eclesiásticas, assim como da justiça civil e da inquisitorial, em cada uma de suas intâncias, provocavam as denúncias e as prisões desses feiticeiros, que deveriam ser extirpados da sociedade, que tinha o medo do convívio, mas recorriam a eles com frequência.

## **2.2 SE TEU IRMÃO PECAR: A CORREÇÃO FRATERNA, O MEDO DA DANAÇÃO E A DENÚNCIA**

Em 1551, foi criada a Arquidiocese da Bahia, separando, assim, o Brasil da jurisdição da Arquidiocese do Funchal, que voltou a ser um bispado pertencente a Lisboa. A criação na Bahia significava a grande importância das terras além-mar para a Igreja e principalmente para o rei<sup>265</sup>. O soberano, a partir do Padroado, era Grão-Mestre da Ordem de Cristo. Assim, tinha direito de receber os dízimos eclesiásticos recolhidos dos fiéis, porém deveria prover as igrejas e dioceses que eram criadas no novo mundo<sup>266</sup>.

O sistema do Padroado teve início em Portugal a partir da expulsão dos mouros. Com o padroado régio, era possível ao rei habilitar e propor a criação de novas dioceses, escolher os bispos para apresentar ao Papa e receber a confirmação. Em contrapartida, existia o beneplácito, quando o monarca deveria aprovar previamente as normas determinadas pela Santa Sé em relação ao reino. Em 1456, o infante D. Henrique obteve da Ordem de Cristo um segundo padroado por suas atividades na costa da África, podendo, assim, ministrar sobre as terras recém-descobertas como na metrópole. Esses dois padroados foram reunidos durante o governo de D. João II. Dessa forma, a própria Ordem de Cristo passou a ser administrada pelo monarca<sup>267</sup>.

---

<sup>265</sup> FEITLER, Bruno. *Nas malhas da consciência: Igreja e Inquisição no Brasil: Nordeste 1640-1750*. São Paulo: Alameda/Phoebus, 2007. p. 23.

<sup>266</sup> SANTOS, Patrícia Ferreira dos. A justiça eclesiástica e os mecanismos de busca de infratores: as queixas, querelas e denúncias na segunda metade do século XVIII. *Boletim do Arquivo da Universidade de Coimbra*, v. 26, p. 138, 2013.

<sup>267</sup> VAINFAS, Ronaldo (Dir.). *Dicionário do Brasil colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000. p. 466.

Durante a colônia, eram feitas políticas de ocupação envoltas pelo aparelho eclesiástico disciplinador: os padres deveriam praticar a doutrinação das gentes, para que partilhassem dos princípios cristãos, e o rei teria que fornecer a justiça aos seus vassallos e a defesa da fé cristã. Durante a colonização, o processo de disciplinamento social foi fundamental tanto para a Igreja, ao conhecer o seu rebanho, como para a Coroa, para a fiscalização de sua comunidade. Nos púlpitos, os párocos deveriam mostrar as condutas e fiscalizar as consciências dos fiéis, e, nas visitas, buscar por pecados públicos<sup>268</sup>.

A virtude era sempre uma característica pedida pelos oficiais de justiça. O bispo deveria demonstrar ao seu rebanho sua boa conduta moral, para que pudesse exercer sua autoridade sobre a população, que, por sua vez, deveria manter a moralidade à frente de qualquer desvio, seja sexual ou social. O vício deveria ser banido da sociedade, a fim de que não tivessem castigos divinos para aquela sociedade.

Os bispos, por meio de seus juizes eclesiásticos, propagavam a mensagem religiosa, estimulando as virtudes e demonstrando os modelos. Esse era o trabalho pastoral desenvolvido naquela sociedade. Por isso, era importante que esses senhores servissem de modelo à sociedade, algo que as Constituições do Bispado da Bahia sempre procuravam: homens com virtudes, méritos e letras<sup>269</sup>.

Nos Regimentos e nas normas, o modelo de virtudes deveria ser desempenhado pelos bispos e funcionários eclesiásticos como modelo para a vida dos fiéis em sociedade, a norma nem sempre era seguida, estudos demonstram padres que tem filhos, participam de brigas, entre outros maus comportamentos<sup>270</sup>. Para que a sociedade fosse formada por pessoas boas e com virtudes, procurava-se extirpar os vícios, buscado com modelos e regras. A fim de que isso acontecesse, havia duas formas de funcionamento: entre os vivos, a justiça eclesiástica motivava a aplicação de penas espirituais, pecuniárias e corporais; quando se morria, havia três caminhos que a alma poderia seguir: o purgatório, o inferno e o céu; o medo de a alma ser encaminhada aos dois primeiros fazia com que ainda em vida as pessoas adquirissem bons comportamentos, a

---

<sup>268</sup> SANTOS, Patrícia Ferreira dos. *A justiça eclesiástica e os mecanismos de busca de infratores...* op. cit., p. 139.

<sup>269</sup> SANTOS, Patrícia Ferreira dos. *Carentes de Justiça: juizes seculares e eclesiásticos na “Confusão de Latrocínios” das Minas Setecentistas*. 2001. Tese (Doutorado)-Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001, p. 83.

<sup>270</sup> CABRAS, Alessio. *Os anjos querem ser homens: um estudo sobre laicização de padres no Brasil*. Dissertação de mestrado em Sociologia, USP, 1983. MENDONÇA, Pollyanna Gouveia. *Sacrílegas Famílias: conjugalidades clericais no bispado do Maranhão no século XVIII*. Dissertação de mestrado em História, UFF, 2007.

fim de que após a morte pudessem ter um lugar ao céu. Quando um parente morria, era comum que seus próximos fizessem doações e pagamentos de missas em seu nome, para, assim, diminuir o tempo no purgatório. Essa concepção de purgatório se desenvolveu rapidamente no Ocidente, onde existia um julgamento individual e particular após a morte, com penas e extirpação do pecado. A partir dessa ideia, o medo forneceu a maior crença e sua difusão<sup>271</sup>.

Pelas almas dos defuntos, para que mais cedo se vejam livres das penas temporais, que no Purgatório padecem em satisfação de seus pecados, e aos que já gozão de Deus se lhes acrescente a glória accidental. Por tanto exortamos muito a todos os nossos súditos, que em seus testamentos, e últimas vontades se lembrem não só de mandarem dizer Missas, e fazer os Ofícios costumados, mas além disso os mais, que cada um puder, conforme sua devoção, e possibilidade<sup>272</sup>.

A virtude e o combate ao vício muito influenciaram as práticas da justiça do século XVIII, principalmente em relação à conduta moral dessas características pelos juízes seculares e eclesiásticos perante seus fiéis, que seguiam o exemplo e reconheciam a autoridade dos superiores. O livro *Decisiones*<sup>273</sup>, do arcebispo de Lisboa Dom Manuel Themudo da Fonseca, demonstrava as qualidades e virtudes morais desses juízes. O maior exemplo de virtudes, segundo o monge beneditino frei Joaquim de Santa Clara no Sermão do Santíssimo Coração de Jesus em 1790, era Cristo, o Divino Mestre, que se ofereceu em sacrifício para a humanidade decaída. Tornando-se um Juiz Indulgente, que mais instruía que condenava e como o Supremo Legislador, pregava que toda lei deveria recair sobre a caridade, e não sobre a condenação, demonstrando que perante a culpa humana havia a grandeza do amor divino.<sup>274</sup>

A partir dos púlpitos, os bispos e padres deveriam pregar o medo aos vícios tanto para as penas terrestres como para as *post mortem*, a eterna condenação. A partir da difusão de sermões durante as estações das missas, fornecia-se a mensagem religiosa tridentina, a busca pelos pecadores públicos, conhecida como correção fraterna. Dentro de uma tradição principalmente judaica, pregava-se que a comunidade devia condenar e

---

<sup>271</sup> SANTOS, Patrícia Ferreira dos. *Carentes de Justiça... op. cit.*, p. 78.

<sup>272</sup> VIDE, Dom Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do ArceArcebispado da Bahia/feitas, e ordenadas pelo ilustríssimo e reverendíssimo D. Sebastião Monteiro da Vide*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2007. Livro IV, Título L *Dos officios, que se hão de fazer pelos defuntos*, 834. p. 293.

<sup>273</sup> SANTOS, Patrícia Ferreira dos. *Carentes de Justiça... op. cit.*, p. 80.

<sup>274</sup> *Idem*, p. 82.

denunciar os comportamentos reprováveis, os vícios sociais. Esse ensinamento pode ser visto nas cartas de São Paulo Apóstolo na Bíblia<sup>275</sup>.

Se o teu irmão pecar, vai corrigi-lo a sós. Se ele te ouvir, ganhaste o teu irmão. Se não te ouvir, porém, toma contigo mais uma ou duas pessoas, para que toda questão seja decidida pela palavra de duas ou três testemunhas. Caso não lhes der ouvido, dizei-o à Igreja. Se nem mesmo à Igreja der ouvido, trata-o como gentio ou o publicano. Em verdade vos digo: tudo quanto ligardes na terra será ligado no céu e tudo quanto desligardes na terra será desligado no céu<sup>276</sup>.

A correção fraterna demonstra que os fiéis deviam seguir os passos de Paulo, que imitava Cristo, e assim imitava Deus, e esse era o caminho que deveriam seguir, como Deus, sem vícios e pecados, apenas com as virtudes. A ovelha que saísse do caminho do rebanho deveria ser corrigida. Então, em um primeiro momento, de maneira pessoal e de forma fraterna, era feita a admoestação, de um fiel para outro, como dito na carta de um irmão para com o outro. Persistindo no seu erro, deveria ser comunicado à Igreja esse erro para que fosse, em uma primeira tentativa, admoestado paternalmente. Se persistisse, punido de forma mais severa segundo as normas da religião, para que o desviante voltasse ao rumo das virtudes e se emendasse de seus pecados. Ou seja, quando algum pecador se tornasse famoso ou descoberto, deveria ser, primeiramente, avisado por um fiel de que aquilo não condizia com a religião. Posteriormente, seria denunciado à Igreja, pois suas práticas não eram condizentes com a norma católica. No primeiro lapso, era admoestado de forma paternal e, num segundo lapso, recebia penas mais severas. Como vimos, os fiéis e os sacerdotes, ou seja, a comunidade era responsável pela salvação uns dos outros e de uma forma que todos se tornavam responsáveis por aquele meio<sup>277</sup>.

O medo da danação era o medo da população. Além da morte, o purgatório e o inferno estiveram presentes em sermões dos padres nos púlpitos. Ambos tinham naturezas diferentes. Era muito difícil alguém ir para o inferno direto, mas o purgatório era o destino mais comum entre as almas pecadoras. O inferno era o destino das almas com pecados mortais, algo muito difícil perante todos os auxílios de perdão de Deus dentro da paróquia. O purgatório já era uma transição. Era possível ter esperanças, ao

---

<sup>275</sup> *Ibidem*, p. 83.

<sup>276</sup> BÍBLIA de Jerusalém. Edição portuguesa. Tradução dos originais da Sociedade Bíblica de Jerusalém. 7. impr. São Paulo: Paulus, 2011. Mt 18: 15-18.

<sup>277</sup> SANTOS, Patrícia Ferreira dos. *Carentes de Justiça... op. cit.*, p. 80-85.

pagar suas penas ao estar perante Deus. O homem justo não devia temer a ira de Deus, ao contrário do pecador, que sempre era lembrado durante os sermões das penas existentes no purgatório como também das penas terrestres: os fenômenos naturais, como trovões, tempestades e pestes, como outros. A partir do medo gerado tanto pelos padres quanto pela própria sociedade com suas intempéries climáticas e os sofrimentos humanos, ou devido ao próprio medo do desconhecido gerado pela descrição do inferno, do purgatório e da morte, a população passou, cada vez mais, a acreditar que o pecado só traria o mal e o sofrimento. Esse discurso moralizante falava que quem não fosse um bom cristão, seguindo as normas da Igreja, sofreria com penas terrestres e *post mortem* para a alma pecadora. Com esse medo gerado, um vizinho delatava o outro com medo de ser punido também<sup>278</sup>.

O pecado, em uma primeira instância, era visto como de alçada do foro íntimo, pois cada pecado pertence ao seu eu interior. Ao pecar, o fiel deve pedir perdão, pois o que está em jogo é sua salvação eterna. Isso ocorria com a confissão, em que o sacerdote julgava os pecados do seu fiel no foro íntimo e absolvía a partir da penitência. Como podemos perceber, tudo ocorre de forma secreta. Mas quando o pecado se torna público, ou seja, do conhecimento de outros fiéis, a salvação se torna algo coletivo, e não mais do eu. Assim, a salvação da comunidade corre riscos. O mau exemplo, quando não punido, gerava o pecado alheio. O pecado público tinha que gerar uma penitência também pública, para servir de exemplo e extirpar o pecado, o mal daquela sociedade. Quando o pecador público não confessava o seu pecado, ele gerava um perigo à salvação eterna de todos da sociedade e principalmente dos que sabiam sobre aquele pecado, por isso a intervenção pública da Igreja era permitida nesses casos. A partir da denúncia do pecador público, a Igreja devia convencer esse fiel a fazer uma penitência pública mesmo não sendo de sua vontade. Todo esse processo acontecia com testemunhas e possivelmente por meio do Tribunal. Todavia, quando aceito o erro, o réu não precisava ir ao Tribunal desde que seu pecado não fosse considerado grave, pagando apenas uma multa ou uma penitência pública<sup>279</sup>.

---

<sup>278</sup> GROSSI, Ramon Fernandes. *O Medo na Capitania do ouro*. Relações de poder e imaginário sobrenatural – século XVIII. 1999. Dissertação (Mestrado)-Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1999.

<sup>279</sup> CARVALHO, Joaquim Ramos de. A Jurisdição Episcopal sobre Leigos em matéria de pecados públicos: as visitas pastorais e o comportamento moral das populações portuguesas de Antigo Regime. *Revista Portuguesa de História*, Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra/Instituto de História Econômica e Social, Tomo XXIV, p. 133-134, 1990.

A partir do medo gerado, os fiéis denunciavam o próximo. A correção fraterna era utilizada nas Constituições do Arcebispado de Lisboa, que recomendavam que seus súditos deveriam observar os erros do seu próximo, como Cristo disse no Evangelho, sendo emendados por seus irmãos ou pela Igreja. Durante as missas, eram lidos os pecados e todos eram avisados da importância da denúncia sob a pena de excomunhão. Os párocos deveriam se atentar para casos de vinganças, para não acusar inocentes<sup>280</sup>.

Nesse contexto, a voz pública, como o ouvir dizer, ganhava grande peso dentro da denúncia e da testemunha. Era legítimo que um irmão denunciasse o próximo por ter ouvido de terceiros que ele cometia tratos contra o dogma religioso, como a feitiçaria, não sendo necessária a prova física para se criar uma denúncia ou até participar do processo. Essa força da voz pública legitimava a força da prova testemunhal, principalmente quando, além do ouvir dizer, o denunciado tinha uma fama pública em relação à sociedade. Assim sendo, podemos perceber a importância da tradição em relação a uma sociedade, na qual o ouvir dizer era tão significativo na justiça. Dessa forma, como era costume denunciar o irmão pecador, isso era feito pela testemunha mesmo que tenha sido apenas ouvido o relato do acontecido. Como acontecia com a fama do acusado, a testemunha também precisava ter uma fama de bom cristão e que apenas alertava a sociedade para o mal, e não por vingança.

A correção fraterna estimulou a geração de informações aos eclesiásticos, seja por meio das visitas ou das queixas. A partir do medo do pecado do próximo e dos castigos divinos, o fiel denunciava seu irmão para que este pudesse pagar e se emendar do erro cometido antes de sua morte, não gerando danos à sociedade ou sua excomunhão por não ter comunicado à Igreja sobre o pecado. O medo dessa excomunhão gerava mais e mais denúncias, pois quem era excomungado se tornava alheio à sociedade. Quando o fiel era declarado publicamente excomungado, apenas saíria desse *status* quando pedisse formalmente o perdão. Eram, desse modo, expedidos os Mandados de Absolvição, e o pároco da freguesia poderia absolver o réu em um dia de grande concurso de pessoas. Em algumas ocasiões, o réu era levado para cumprir

---

<sup>280</sup> CONSTITUIÇÕES Sinodais do Arcebispado de Lisboa, novamente feitas no sínodo diocesano, que celebrou na Sé Metropolitana de Lisboa o Ilustríssimo e Reverendíssimo Senhor Dom Rodrigo da Cunha, Arcebispo da mesma cidade, do Conselho de Estado de Sua Majestade em os 30 dias de maio de 1640. Concordadas com o Sagrado Concílio Tridentino, com o Direito Canônico, com as Constituições Antigas, e com Extravagantes primeiras, e segundas deste Arcebispado. Ano: 1656. Acabadas de imprimir e publicadas por ordem dos muito Revdos. Srs. Deão, & Cabido da Santa Sé de Lisboa, Sede Vacante, no ano de 1656. Em Lisboa: com todas as licenças necessárias. Na oficina de Paulo Craesbeeck. Taxado em oitocentos réis em papel. Livro V, Tít. XVIII. In. SANTOS, Patrícia Ferreira dos. *Carentes de Justiça... op. cit.*p.66.

penitência pública enquanto aguardava a sentença do vigário geral, que poderia ser absolvição, ou, então, ele seria aliviado por se constatar algum excesso do vigário geral<sup>281</sup>.

A excomunhão foi uma pena muito utilizada pelos Tribunais Eclesiásticos. A alteração em relação a esse poder também foi muito regulamentada, chegando às reformas pombalinas com alto teor restritivo<sup>282</sup>. A excomunhão de desviantes dos modelos morais impostos pela Igreja era o primeiro tipo de pena espiritual. No direito canônico, esse tipo de pena era considerado medicinal, em que a pessoa se tornava excluída do sacramento da comunhão, um dos sacramentos mais importantes por tornar a pessoa mais próxima a Deus e com a limpeza dos pecados. Dessa maneira, o fiel se transformava um diferente da Igreja, não podendo frequentar os cultos, tornando-se um pagão, excluindo esse irmão de toda a sociedade. Nos efeitos jurídicos, a excomunhão apenas poderia ser imposta por um tempo sem prazo definido, mas suspensa quando o fiel notasse e pagasse as suas culpas. Na própria Bíblia, no trecho da correção fraterna, Paulo demonstra que o indivíduo que vai contra os preceitos religiosos deve ser extirpado do seio da comunidade. Ou seja, para se tornar um alheio à sociedade, a excomunhão era a principal forma, pois, sem a comunhão, o indivíduo não pertence à sociedade católica. Durante a colônia, o fiel deixava de participar dos ritos sociais e se tornava um ser que não deveria conviver com o próximo. Assim, excomunhão se tornou uma forma de defender a comunidade daqueles que tentavam subverter os fundamentos da ordem social católica.

Quando ocorre uma efetiva excomunhão esta pode ser caracterizada por diversas manifestações. Em seu caráter público ela pode ser *latae* ou *ferendae sententiae*. Onde no primeiro caso se incorre na censura simplesmente pelo fato de se cometer a ação e no segundo se depois de uma admoestação infrutuosa é infringida a excomunhão em virtude de uma sentença jurídica ou uma disposição penal. A excomunhão contraída *ipso facto* por causa de um delito oculto está inerente certa insegurança. Obriga sem dúvida no foro externo, está dispensado de ater-se aos efeitos penais infamantes durante todo o tempo que permaneça oculto o fato delituoso. Somente a excomunhão imposta por sentença *latae sententiae*, comprovada tem plenos efeitos penais<sup>283</sup>.

---

<sup>281</sup> SANTOS, Patrícia Ferreira dos. *Carentes de Justiça... op. cit.*, p. 254.

<sup>282</sup> *Idem*, p. 86.

<sup>283</sup> MACIEL, Aline Prado. Discurso normativo – discurso imaginário: o cotidiano da justiça na vila de Curitiba, entre os anos de 1740 e 1790. *Atas da V Jornada Setecentista*. Curitiba, 26-28 de novembro de 2003, p. 107. Disponível em: <<http://www.humanas.ufpr.br/departamentos/dehis/cedope/index.htm>>. Acesso em: 21 ago. 2014.

Nos efeitos jurídicos, o excomungado não podia participar do culto divino, ou seja, a missa, e comungar. Durante a missa, os excomungados não deviam estar presentes nas igrejas. Os párocos e sacerdotes deviam fazê-los sair. Não saindo, deviam pedir a ajuda do braço secular para fazer essa obrigação. Continuando na missa os excomungados, os párocos deviam parar a celebração e fazerem um auto com testemunhas, remetendo ao Vigário Geral, que procederia contra os culpados nas penas do direito. A excomunhão era uma pena que podia recair sobre um indivíduo ou sobre toda uma comunidade que participara de um pecado. O término da pena e a volta ao seio da igreja só ocorriam quando o indivíduo pedia perdão e assumia suas culpas perante a Igreja<sup>284</sup>.

Numa sociedade como a colônia portuguesa, os laços de sociabilidade eram a base dos negócios e interesses. A excomunhão da principal atividade de relação e a falta de realizações de ligações, como o compadrio, tornavam a vida do indivíduo muito mais complicada. Nas *Constituições do Bispado da Bahia*, no Título XLVIII *Dos excomungados, que devem ser evitados*, fica claro esse afastamento da sociedade perante o excomungado. Os párocos, pessoas eclesiásticas e todos os súditos deviam evitar os excomungados declarados, não se comunicando com eles nas coisas divinas e humanas. Os que não cumprissem tal ordem incorriam em excomunhão menor. Se a comunicação acontecesse durante os sacramentos divinos, como a missa, era um pecado mortal e também de excomunhão menor<sup>285</sup>.

Após um ano excomungado do rito católico sem poder comungar, o réu que não pedisse perdão por seus pecados publicamente seria perseguido como herege e entregue ao Santo Ofício pelas autoridades, pois quem não seguia a comunhão católica era considerado herege por não partilhar das concepções da Igreja e de Deus.

A visita ocorria como em Portugal. Um bispo ou um visitador delegado por ele percorria as freguesias e paróquias da diocese. Um edital, contendo os pecados a serem

---

<sup>284</sup> VIDE, Dom Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do ArceArcebispado da Bahia/feitas, e ordenadas pelo ilustríssimo e reverendíssimo D. Sebastião Monteiro da Vide*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2007. Livro III, Título XXXV *do que podem, e devem fazer os parochos quando nas suas igrejas ao tempo da missa, e officios divinos estiverem pessoas excommungadas, ou nomeadamente interdictas*. Parágrafo 602-604, p. 227-228.

<sup>285</sup> VIDE, Dom Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do ArceArcebispado da Bahia/feitas, e ordenadas pelo ilustríssimo e reverendíssimo D. Sebastião Monteiro da Vide*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2007. Livro V, Título XLVIII *dos excomungados, que devem ser evitados*. Parágrafo. 1101, p. 376.

denunciados e a instalação da visita, era lido pelo pároco à população durante a missa. Quando chegava à vila, começava uma cerimônia solene feita pelo visitador, com a celebração da missa, uma procissão e a absolvição dos defuntos. Durante a primeira parte da visita, a espiritual, o visitador analisava a Igreja, a pia batismal, as imagens, as relíquias, os livros e os óleos santos entre os objetos envolvidos no culto. Depois disso, ocorria a parte temporal e, a partir do rol dos confessados, escolhiam-se os paroquianos que eram interrogados pelo visitador sem a presença do pároco. Era uma tentativa de cobrir o maior território da paróquia, convocando pessoas de todas as partes. Era lido o edital, em que as pessoas falavam sobre os pecadores públicos. A partir desse afunilamento, eram convocadas as testemunhas sobre os casos denunciados e, só depois desse momento, os próprios denunciados eram convocados e suas acusações apontadas. Se aceitassem a acusação, assinavam um termo de confissão e pagavam uma multa. Se negassem, tinham que provar sua inocência. Nos delitos graves, suas penas poderiam ser ir para prisão ou degredo. Nesses casos, deveriam ser processados de forma formal no Auditório Eclesiástico. Se o visitador achasse necessário, era possível prender o acusado no aljube eclesiástico até seu julgamento. As devassas gerais, como podemos ver, têm um aspecto jurídico do *ex officio*, pois não contam com uma queixa e nem a notícia ocorrida. Elas apenas contam com a sua instalação e, a partir das denúncias, os pecados públicos eram descritos pela população local<sup>286</sup>.

A diferenciação entre o juiz do foro interno, o pároco e o juiz do foro externo, o visitador, acontecia no afastamento do primeiro de sua paróquia durante o interrogatório sobre os pecados públicos. Isso era necessário para afastar denúncias de privilégios ou mesmo a quebra do sigilo da confissão. A partir do interrogatório aleatório de fiéis da sociedade, têm-se os denunciados conhecidos na comunidade, pois apenas o que é público se pode denunciar, o que é privado pertencia ao confessor e sua liberação à penitência; ou seja, os pecados do foro interno eram descritos e ouvidos pelo confessor, que dava a pena<sup>287</sup>.

O Concílio de Trento ajudou no fortalecimento das visitas e das punições dos pecados públicos das seguintes formas: o reforço da autoridade episcopal, a insistência da visita como meio de exercício da jurisdição episcopal e a tentativa de reformular as penas coercivas da Igreja que estavam em descrédito naquele momento. Assim, o

---

<sup>286</sup> CARVALHO, Joaquim Ramos de. *A Jurisdição Episcopal sobre Leigos em matéria de pecados públicos... op.cit.*, p. 126-128.

<sup>287</sup> *Idem*, p. 134.

espírito tridentino de moralização e correção da população ganhou mais força. Os bispos tiveram maiores direitos sobre a jurisdição dos corpos da Igreja. Dessa forma, os bispos ou seus visitantes deviam pôr fim às heresias, manter os bons costumes e colocar a população a serviço de Deus para manter a doutrina santa e ortodoxa da Igreja Católica<sup>288</sup>.

As visitas permitiam que se criasse um mecanismo normalizador do comportamento moral da população. Sobre os casos de pecados públicos, os Juízos Eclesiásticos tinham jurisdição contra os leigos. Em casos de foros mistos, os Juízos Seculares também poderiam agir. Nas penas temporais, os bispos tinham auxílio do braço secular, porém as penas de degredo e prisão deveriam acontecer após três admoestações e apenas após ouvir o acusado no termo de admoestação<sup>289</sup>.

Nos casos de foro misto, como públicos adúlteros, barregueiros, concubinários, alcoviteiros, incestuosos, feiticeiros, benzedeiros, sacrílegos, blasfemos, perjuros, onzeneiros, simoníacos e os que faziam jogos, a jurisdição era definida entre Juízo Eclesiástico ou Civil pela citação em alguns dos dois foros, pois a prevenção significaria uma não duplicação dos procedimentos. Assim, apenas um foro podia proceder contra o réu por aquele crime<sup>290</sup>.

### **2.3 ALÉM-MAR: A REDE DE INFORMAÇÕES ENTRE A COLÔNIA E A METRÓPOLE**

Os procedimentos de recolher informações sobre a comunidade ocorriam antes mesmo das visitas na própria missa. Durante a celebração eucarística, o pároco deveria falar sobre os avisos de interesses gerais, como notícias e deliberações da Coroa e da mitra diocesana, como leituras de cartas pastorais, deliberações das visitas episcopais e indulgências. O anúncio de perdas com valores superiores a um marco de prata também ocorria nesse momento. Deveriam ser lidos por três vezes durante dias de grandes circulações ou festa. Isto é, eram feitas três admoestações canônicas<sup>291</sup>.

Na queixa, não era necessário que o denunciante conhecesse o autor dos delitos, que poderiam ser de furtos, danos ao patrimônio, como: extravio de escravos, danos a

---

<sup>288</sup> *Idem*, p. 135.

<sup>289</sup> *Idem*, p. 143.

<sup>290</sup> *Idem*, p. 142.

<sup>291</sup> SANTOS, Patrícia Ferreira dos. *A justiça eclesial e os mecanismos de busca de infratores... op. cit.*, p. 147.

casas, roças, hortas, animais, ataques à pessoa física, incêndio e danos físicos aos bens materiais. Ou seja, se alguém tivesse alguma queixa sobre alguns desses delitos, não precisava conhecer o autor do ato para pedir o procedimento. O réu era um anônimo. Durante as missas, os párocos faziam o aviso da perda durante três missas com grande circulação e enfaticamente aos fiéis que soubessem algo sobre esses fatos para que denunciassem. Se não aparecesse ninguém denunciando algum acusado ou alguma coisa sobre o corrido, o queixoso recebia uma certidão paroquial atestando que o procedimento foi cumprido. Com o documento em mãos, o queixoso procurava o vigário geral, que expediria uma carta de excomunhão geral, dirigida a todos que soubessem sobre o fato e não o denunciassem. Essa carta era lida e afixada na igreja da comunidade onde aconteceu o delito. Então, o processo poderia seguir para a cúria episcopal. Já o processo sumário de queixa se iniciava na justiça eclesiástica<sup>292</sup>.

As querelas eram diferentes das queixas. Essas últimas aconteciam quando não se conhecia o suspeito do delito de perdas ou danos. E não sabendo nenhuma notícia sobre o ocorrido, era gerado um processo sumário. Nas querelas, o réu era conhecido e apontado pela parte ofendida. Em forma de petição, a querela era oferecida ao vigário geral, nomeando testemunhas e um fiador eclesiástico ou pessoa abonada para as custas dos procedimentos<sup>293</sup>.

No Título 117 do livro cinco das Ordenações Filipinas, são destacados os casos que deveriam receber querelas: pessoas que eram cristãs e depois começaram a fazer ritos judeus ou mouros, ou outras seitas, como feiticeiro, sorteiro<sup>294</sup>, adivinhador, blasfemo, que cometeu lesa-majestade, ladrões que mataram outrem, que dormiu com mulher de ordem como freiras, pessoas que cometeram incesto, forçou a mulher a pratos torpes, sodomita, alcoviteiro, falsário, que incendiou pães ou vinhas, ladrão de mais de cem réis, que feriu pai ou mãe, fez assuada, quebrou cadeia, invadiu cidades cercadas, sendo o carcereiro no momento de fugas, pessoas que casavam ou dormiam com mulheres que eram criadas daquele com quem vivia, fez moedas falsas, disse testemunho falso, bígamo, infiel que dormiu com cristã ou cristão, barregueiro casado, barregã de homem cortesão, barregueiro cortesão, barregã de homem cortesão, que era manceba de clérigo ou outro religioso, rufião que não cumpriu seu degredo, que ajudou a fugir cativos, que arrancou arma da corte ou em procissão, em igreja, que desobedeceu

---

<sup>292</sup> *Idem*, p. 151.

<sup>293</sup> SANTOS, Patrícia Ferreira dos. *Carentes de Justiça... op. cit.*, p. 299.

<sup>294</sup> Quem lança sorte ou tira sorte e adivinhações.

a justiça, fez cárcere privado, colheu fugitivo. E devia se receber querelas de pessoas feridas que dissessem ser de propósito<sup>295</sup>.

Nas querelas feitas por inimizades provadas, teria o querelante que pagar as custas e a querela ser anulada. Inimigo só poderia querelar em casos de falsidade de sinal da justiça, apostasia da Santa Fé, traição ou culpa por escritura, testemunho e moeda falsa. Alcaides e meirinhos não poderiam querelar em favor de amigos. Nos casos da querela, o julgador deveria receber apenas casos que ocorreram em sua jurisdição. Em caso de não conhecer o quereloso, deveria ouvir uma testemunha que o conhecesse. Assim, os tabeliões e escrivães deveriam registrar as querelas como descritas pelas pessoas sem mudar uma palavra<sup>296</sup>.

O vigário geral deveria ser rápido em relação aos casos em que não houvesse mais partes do que o promotor. Isso ocorria quando o querelante desistia da causa, porém esta não deveria terminar sem um julgamento e, desse modo, prosseguir a ação na justiça eclesiástica<sup>297</sup>.

A querela se iniciava com o juramento do quereloso aos Santos Evangelhos, jurando dar querela sem ódio, dolo ou malícia; jurando se fosse o caso que não encontrou fiador eclesiástico ou leigo e por isso assinava a fiança. Depois, nomeavam-se as testemunhas, com nomes, sobrenomes, alcunhas e misteres que usavam e moradia. A parte e o juiz assinavam a querela se o quereloso fosse alcaide ou meirinho. Em relação aos outros querelosos, se fosse o caso, deveria dar fiança, se fosse por perdas ou danos, satisfação e emenda das culpas, e a fiança equivaleria a 20 mil réis ao menos. Se o juiz aceitasse fiador que não tinha fazenda suficiente, seria de responsabilidade do próprio arcar com as custas. No caso de a parte ser clérigo ou beneficiado, deveria ter um fiador leigo. Não deveriam ser aceitas querelas de condenados por crime ou cível, que houvesse sentença de condenação, presos que estivessem condenados em degredo para sempre e casos de feitos com artigos de suborno ou falsidade. Após essas condições, as querelas poderiam ser aceitas ou não. Em casos de querelas perfeitas, com testemunhas, fiança e juramento, o réu não poderia ser preso antes das investigações.

---

<sup>295</sup> LARA, Sílvia Hunold (Org.). *Ordenações Filipinas, Livro V, Título 117 em que casos devem receber querelas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 383-385.

<sup>296</sup> *Ibidem*. p. 383-385

<sup>297</sup> SANTOS, Patrícia Ferreira dos. *Carentes de Justiça... op. cit.*, p. 301.

Em casos de querelas simples, quando se dizia algo sem afirmar com juramento, nem dar as três testemunhas pedidas e a fiança, equivalia-se esse caso a uma denúncia<sup>298</sup>.

As denúncias tinham como grande característica a alimentação dos processos naquele sistema de evangelização, pois, como vimos, o medo dos castigos impostos a uma sociedade por Deus pelos pecados públicos e os afastamentos da comunidade perante uma excomunhão, deixando de participar dos ritos católicos e do convívio social, fizeram com que os irmãos, a partir da correção fraterna, denunciassem os próximos. A denúncia também era uma forma de denunciar o próximo antes de ser denunciado, gerando, assim, créditos. Nem todas as denúncias foram levadas ao livramento ordinário, porém eram geradas a todo momento, fosse por pessoas leigas, por solicitadores de causas, pelo procurador da Mitra ou mesmo pelo promotor eclesiástico e mediante a confissão<sup>299</sup> por meio do pároco<sup>300</sup>.

Os sermões dos párocos, os editos de visitas, os públicos excomungados e as cartas de excomunhão geral auxiliavam a provocar esses medos na comunidade, gerando a culpa pelos pecados e pela possível ira de Deus. Esse temor auxiliava no estímulo da obediência e da denúncia. As denúncias poderiam ser geradas a partir desse medo pelos leigos. Na maioria dos casos, as denúncias eram provocadas pela justiça, na pessoa do Promotor, partindo de denúncias do próprio, vindas também das vigarias das varas, a primeira instância de vários casos, por queixas, pelos róis de culpas das devassas gerais das visitas. Nos casos de algumas querelas, quando o querelante desistia da acusação, era também o promotor que assumia e a oferecia em forma de denúncia, para que, dessa maneira, nenhum crime ou possível pecado ficasse sem investigação e penalização<sup>301</sup>.

A denúncia poderia ocorrer em dois formatos: o *ex officio*, quando o juiz inquiria o delito nos casos em que as devassas tivessem lugar, sem nomear os delinquentes; ou em um segundo caso, quando se denunciava certo crime e com as pessoas que o cometeram. Essas denúncias gerais ou especiais poderiam ser feitas por qualquer pessoa. Em todos os casos em que poderia acusar e querelar, era preciso nomear os denunciados e as testemunhas que tiveram notícia do crime, declarando seus nomes, ofícios, qualidades e jurando sua amizade. Se fosse um leigo, o prenunciador da

---

<sup>298</sup> LARA, Sílvia Hunold (Org.). *Ordenações Filipinas. Livro V, título 117 em que casos devem receber querelas... op. cit.*

<sup>299</sup> PAIVA, José Pedro. *Baluartes da Fé e da disciplina... op. cit.*, p. 116.

<sup>300</sup> SANTOS, Patrícia Ferreira dos. *Carentes de Justiça... op. cit.*, p. 257.

<sup>301</sup> *Idem*, p. 257-258.

denúncia deveria dar fiança de pessoa eclesiástica da jurisdição do caso ou de um secular abonado<sup>302</sup>.

Nos casos em que o promotor assumia a causa por desistência do denunciante ou por uma informação de um leigo que não queria abrir uma denúncia, o promotor deveria se informar do denunciante e das testemunhas, para que apenas após isso assumisse a causa na forma do estilo e em segredo de justiça. Nos casos de denúncias com malícia, esta deveria ser anulada e o denunciador condenado a pagar as custas ou o dobro do valor do auto. Nos casos de denúncias desses tipos vindas em nome do promotor, este também pagaria pelos custos juntamente com o meirinho, por isso era necessária a verificação de denunciante e testemunhas<sup>303</sup>.

Após gerar a denúncia, o promotor ficava responsável por levar ao Tribunal os suspeitos ou culpados dos delitos, abrindo, assim, um processo em que o agente pedia ao vigário geral a condenação do réu pelo delito denunciado e sua penalidade. Nos casos da primeira instância da vigaria da vara, o vigário da vara era responsável pelo julgamento da denúncia apresentada. O procurado de causas era um importante agente da justiça nos casos de denúncias, pois realizava o trabalho de procurá-las e levá-las ao promotor<sup>304</sup>.

Algumas denúncias eram procedentes da Devassa Geral da Visita, gerada pelas visitas pastorais. Como autora do caso no Juízo Eclesiástico, era comum aparecer a justiça, pois o réu já havia sido implicado na devassa geral da visita em sua freguesia. Essa transposição de informação era gerada pelo Escrivão da Visita, que, ao voltar à sede do Bispado após a visita, deveria entregar os autos para o promotor, devendo este oferecer as denúncias<sup>305</sup>.

A devassa ou as inquirições eram informações dos delitos oferecidas por um juiz *ex officio*, para que, não havendo acusador, os delitos não ficassem sem punição. Nos casos das devassas gerais constituídas pelas visitas, estas ocorriam em relação aos crimes graves que pertenciam ao Eclesiástico, mas não possuíam quem o cometeu. As especiais eram relacionadas com certas pessoas e seus crimes<sup>306</sup>.

---

<sup>302</sup> LARA, Silvia Hunold (Org.). *Ordenações Filipinas, Livro V, Título XXXVIII da denúncia judicial*. Parágrafo 1050-1051. São Paulo, Companhia das Letras, 1999, p. 360-361.

<sup>303</sup> *Idem*, Parágrafo 1053-1055, p. 361-362.

<sup>304</sup> SANTOS, Patrícia Ferreira dos. *Carentes de Justiça... op. cit.*, p. 263-264.

<sup>305</sup> *Idem*, p. 270.

<sup>306</sup> VIDE, Dom Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispo da Bahia/feitas, e ordenadas pelo ilustríssimo e reverendíssimo D. Sebastião Monteiro da Vide... op. cit.* Livro V, título XXXIX das devassas. Parágrafo 1056. p. 362.

A devassa geral devia ser retirada pelo Vigário Geral em casos que não se sabia ao certo quem cometeu o delito. Em 30 dias, a devassa deveria estar concluída. Eram necessárias 30 testemunhas, que deveriam ser analisadas pelos ministros em seu verdadeiro depoimento, sem ódio ou vingança. Após algumas testemunhas de créditos e sem suspeita, que eram perguntadas de forma geral<sup>307</sup>, começavam a informar detalhes e pessoas por ouvir dizer, rumores ou indícios. Ao citar alguém em particular, poderia o juiz começar as perguntas particulares em relação àquela pessoa, perguntando sobre a sua fama, as suas qualidades, além de questionar se era inimiga de tal pessoa<sup>308</sup>.

Com o sistema do Padroado vigente também na colônia, a justiça eclesiástica estava condicionada à autoridade da Coroa e da Mitra. Sua jurisdição era sancionada pelos cânones da Igreja e regulada pelas leis do rei. Assim, quando se tocava na penalidade física, era o braço secular que deveria fazê-lo, levando em consideração as restrições de seus juízes e do próprio rei<sup>309</sup>.

A partir das devassas geradas nas visitas pastorais, motivadas pelas denúncias de pecados públicos por medo da excomunhão, tinha-se acesso aos acusados de cometerem um dos 40 pecados do “edital e interrogatórios da visitação”. Nem todos os pecados descritos nesse edital eram somente da alçada da justiça eclesiástica, como os casos de foro misto, como a feitiçaria, por exemplo, que poderia ser julgada pelo Eclesiástico, pelo Civil e até mesmo pelo Inquisitorial. As visitas geravam diversas denúncias, até mesmo casos que deveriam ser encaminhados ao Santo Ofício, como a heresia, a bigamia, a sodomia, a solicitação e o pacto demoníaco<sup>310</sup>.

Segundo Bruno Feitler, o sistema legislativo não era sempre excludente, mas muitas vezes cumulativo. Sendo assim, quando era criada uma nova lei, a anterior não caducava, tornando-se, então, auxiliar em processos, principalmente quando os tribunais eram diferentes, como nos casos das legislações civis, eclesiásticas e inquisitoriais. Dessa maneira, os diversos tribunais tinham jurisdições sobre os mesmos crimes. Na prática, segundo o autor, muitos daqueles casos, que tinham alçada mista e que envolviam a Inquisição, eram abandonados pelos outros tribunais em favor do inquisitório, casos esses que envolvessem a heresia principalmente. Ou seja, em casos

---

<sup>307</sup> As perguntas geradas de forma geral às testemunhas são: se sabem por que estão testemunhando, se sabem de fama, vista ou indícios ou as circunstâncias do tempo, lugar e qualidade dos indícios. Cf. *Idem*, Parágrafo 1059, p. 363.

<sup>308</sup> *Idem*, Parágrafo 1060-1061, p. 363-364.

<sup>309</sup> SANTOS, Patrícia Ferreira dos. *A justiça eclesiástica e os mecanismos de busca de infratores... op. cit.*, p. 156.

<sup>310</sup> FEITLER, Bruno. *Nas malhas da consciência... op. cit.*, p. 160.

de feitiçaria, as denúncias deveriam ser levadas para a Inquisição mesmo não havendo prova de sua heresia<sup>311</sup>. Nos casos de heresia, os bispos gozaram da jurisdição até o ano de 1536. Foi apenas com a criação da Inquisição portuguesa que veio a mudança, segundo Paiva, levando a uma efetiva hegemonia do julgamento desses casos em 1580<sup>312</sup>. Lucas de Andrade, em sua obra, ao ressaltar que “na visita geral se deve fazer um prelado no seu bispado apontadas as cousas por que deve perguntar e o que devem os párocos preparar para a visita”<sup>313</sup> demonstra que os casos de heresia deveriam ser encaminhados ao Santo Ofício, levando aos inquisidores e não guardando nota nos livros das visitas<sup>314</sup>; porém, essas normas não tinham uma certa uniformidade<sup>315</sup>.

Na perspectiva de Paiva, a alteração do poder entre o Eclesiástico e o Inquisitorial nas matérias de heresia aconteceu de forma gradual. Quando se tinha conhecimento dela, os bispos remetiam à Inquisição os casos de heresias maiores, como judaísmo, islamismo e protestantismo, e das menores, como feitiçaria, blasfêmias e bigamia. Fatores contribuíram para essa mudança, como a pressão régia, a própria hegemonia que a Inquisição começou a adquirir e a aceitação dos prelados dessa superioridade – principalmente após o Breve *Cum audiamus*, de 1561 –, o próprio ambiente gerado pela Inquisição nos casos de repreensão e censura, e o reconhecimento dos melhores meios do Santo Ofício para erradicar as heresias. O direito nunca retirou dos bispos a condenação em matérias de heresia, apenas nos casos de solicitação no ano de 1608. Mas a consolidação do costume, principalmente nos anos 80 do século XVI, da Inquisição, fez com que os bispos tivessem maior domínio nessa matéria durante os séculos seguintes. A boa relação entre a esfera episcopal e a inquisitorial devia, de acordo com Paiva, compartilhar a mesma matriz ideológica<sup>316</sup>:

Pode dizer-se que, por norma, houve uma convergência tácita de interesses entre as duas instâncias, assente numa comunhão ideológica de fundo, decorrente de uma visão global do mundo, da sociedade, da religião e do tempo, na qual a preservação da ortodoxia da fé católica, tal como definida pela autoridade da Igreja, era um pilar essencial. Postura que tinha evidentes implicações nos planos do disciplinamento das populações, do reforço da autoridade e

---

<sup>311</sup> *Idem*, p. 161.

<sup>312</sup> PAIVA, José Pedro. *Baluartes da Fé e da disciplina... op. cit.*, p. 322.

<sup>313</sup> ANDRADE, Lucas de. *Visita geral que deve fazer hum prelado no seu bispado: apontadas as cousas por que deve perguntar, e o que devem os parochos preparar para a visita*. Lisboa: Oficina de João da Costa, 1673. Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Seção de Obras Raras. 218, 4, 17.

<sup>314</sup> *Ibidem*.

<sup>315</sup> FEITLER, Bruno. *Nas malhas da consciência... op. cit.*, p. 168.

<sup>316</sup> PAIVA, José Pedro. *Baluartes da Fé e da disciplina... op. cit.*, p. 140.

integridade da Igreja portuguesa e até de afirmação e consolidação da monarquia<sup>317</sup>.

A coerção territorial da monarquia portuguesa e sua influência sobre a Igreja, principalmente na época de D. Henrique como inquisidor-geral (1539-1580), determinando linhas gerais de domínio de cada uma das esferas de justiça e o cruzamento de carreiras em ambas as jurisdições, forneceram o conhecimento necessário para se saber de que Tribunal era cada matéria. Esses dois aspectos contribuíram para a cooperação entre ambos os Juízos. Em relação às carreiras, podemos notar que as elites eclesiásticas e políticas possuíam formação muito próxima vinda da Universidade de Coimbra ou de Évora<sup>318</sup>.

A contribuição dos bispos era de extrema importância para a Inquisição, principalmente antes da criação da malha de familiares e comissários, pois esses agentes estavam em proximidade com as informações do território e da população. Padres, párocos e vigários disseminavam seus sermões e editos, e veiculavam e ouviam as notícias das heresias, passando para os bispos e posteriormente para a Inquisição, assim como nas visitas pastorais, em que os visitantes tomavam notícias de hereges e encaminhavam ao Santo Ofício. Como as denúncias, os presos também eram remetidos pelos eclesiásticos ao Santo Ofício, com prévia autorização deste, além dos seus processos que já haviam se iniciado nos Auditórios Eclesiásticos. Em contrapartida, os juízes inquisitoriais precisavam dos votos dos prelados para desembargar os processos de seus súditos. Com o distanciamento do bispo dos Tribunais, eles faziam o “voto colegial” por meio de procuração aos próprios inquisidores<sup>319</sup>.

Sendo assim, a cooperação entre Juízo Eclesiástico e Inquisitorial era importante para punir hereges, e ela estava explícita na legislação eclesiástica, tanto nas Constituições Primeiras do Bispado da Bahia como no Regimento do Auditório Eclesiástico, que definiam que a esfera eclesiástica deveria encaminhar ao Santo Ofício em Lisboa os casos suspeitos de heresias e pertencentes a esse foro. Os oito primeiros pontos e o 15º do edital da visita eram delitos passíveis de irem para a Inquisição, deveriam ser analisados e, se possuíssem um caráter herético ou de gravidade, deveriam ser encaminhados<sup>320</sup>.

---

<sup>317</sup> *Idem*. P. 140

<sup>318</sup> *Idem*, p. 302-309.

<sup>319</sup> *Ibidem*. p. 302-309.

<sup>320</sup> FEITLER, Bruno. *Nas malhas da consciência... op. cit.*, p. 159-170.

Antes da divisão do Bispado do Rio de Janeiro em cinco partes, essa sede diocesana era responsável por toda a leitura de casos de heresia. Com a criação dos Bispados de Mariana e de São Paulo e com a descentralização do poder, além da criação de novos comissários nas sedes das novas dioceses, a comunicação com Lisboa se tornou mais livre, sem a interferência do Rio de Janeiro<sup>321</sup>.

As vigarias da vara contribuíram para que delitos cometidos na sua alçada em que não existissem comissários fossem repassados aos superiores, os bispos, e, assim, para a Inquisição. Esse era o principal canal para se passarem as informações ao Rio de Janeiro de regiões distantes como as Minas. A partir de 1745, houve também esse tipo de transmissão, mas, perante o seu bispo superior, as visitas pastorais também contribuíram para a malha inquisitorial, além do fato de alguns funcionários da justiça eclesiástica também serem agentes inquisitoriais<sup>322</sup>.

Foi em razão desse sistema, que levava o poder episcopal ao interior do território, que os auditórios eclesiásticos desempenharam um papel tão relevante para que as denúncias das localidades mais periféricas dos Bispados chegassem ao Santo Ofício. Muitas vezes elas seguiam para Lisboa em forma de sumário de testemunhas, porque os autos contra os acusados já tinham sido constituídos no próprio auditório eclesiástico. Tais práticas foram disciplinadas principalmente pela legislação eclesiástica do Arcebispado da Bahia, que deixava muito claro o tom geral de cooperação da esfera episcopal com o Tribunal da Fé. Irradiava-se, assim, a noção de que a vigilância pela ortodoxia da fé católica era da responsabilidade de todo aparato eclesiástico. E a população, por seu turno, respondia fazendo delações aos oficiais do juízo eclesiástico<sup>323</sup>.

Os casos considerados de alçada do Juízo Inquisitorial deveriam ser encaminhados a Lisboa. O principal requisito desses casos era a suspeita de pacto demoníaco. Entretanto, como veremos, alguns casos julgados no Eclesiástico com suspeita de pacto foram anulados antes de serem encaminhados. E algumas denúncias e sumários de culpas foram encaminhados e recusados pelos inquisidores. Esses casos foram encontrados já no último quarto do século XVIII, quando em Portugal o despotismo esclarecido começava a se manifestar no “bom governo”<sup>324</sup>. O governo de D. José I e do seu ministro Marquês de Pombal modificou a política utilizada por

---

<sup>321</sup> RODRIGUES, Aldair Rodrigues. *Igreja e Inquisição no Brasil: agentes, carreiras e mecanismos de promoção social – século XVIII*. São Paulo: Alameda, 2014, p. 320.

<sup>322</sup> *Idem*, p. 339.

<sup>323</sup> *Ibidem*.

<sup>324</sup> BOBBIO, Norberto. *Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna*. 2. ed. Tradução Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense. 1986. p. 345.

governos anteriores com as ideias do despotismo esclarecido. Em relação à Inquisição, o governo utilizou o Tribunal como um instrumento do Estado para as políticas de reforma, instituindo o novo Regimento em 1774<sup>325</sup>. Possivelmente, a recusa de casos de feitiçaria no Tribunal do Santo Ofício ocorreu pelas ideias do despotismo esclarecido e pelas reformas do ministro Pombal. O Regimento de 1774, nascido desse pensamento, já demonstrava a feitiçaria como um crime de enganador, não sendo possível modificar as ações da natureza e a providência divina. Alguns casos<sup>326</sup> demonstram que essa modificação no pensamento inquisitorial é anterior ao Regimento de 1774. Pessoas foram julgadas por acreditarem nas maldições divinas e irem contra a “luz do século”. A análise de casos proeminente do governo de Pombal são interessantes para entendermos esse momento, o que modificou a Inquisição e o modo de julgar, principalmente réus de feitiçaria, que deixaram de ser réus de práticas mágicas e passaram a enganadores. A modificação de pensamento que afetou o Tribunal pode não ter ocorrido tão bem no Bispado de Mariana, pois as denúncias continuavam a ser encaminhadas como crimes de feitiçaria até a primeira década do século XIX.

## **2.4 OS DENUNCIADOS E PROCESSADOS EM MATÉRIA DE FEITIÇARIA NAS MINAS COLONIAIS**

Com as perseguições geradas por padres, párocos, visitantes, comissários, familiares, juízes civis e até mesmo a população que denunciava suspeitos de crimes por medo do pecado, destacavam-se crimes, como: heresia; leitura de livros de hereges; os que cometiam blasfêmia; os feiticeiros; pessoas que adivinhavam, benziam ou curavam; os bígamos; clérigo casado; os solicitantes; os que cometiam simonia; os que batiam em clérigos; os que juravam em falso; dos alcoviteiros; pais que aceitavam que seus filhos cometessem o mal; os nefastos ou que cometiam bestialidades; o crime de incesto; os amancebados; pessoas que eram onzeneiras; pessoas que se deitavam antes do casamento no caso do Bispado<sup>327</sup>, de feitiçaria, mentiras, lesa-majestade, dos crimes dos

---

<sup>325</sup> NOVISKY, Anita. *A Inquisição*. São Paulo: Brasiliense, 1982. p. 147.

<sup>326</sup> JÁCOME, A. C.; CAVALCANTI, Carlos A. M. *Razão intolerante em uma fé iluminada: Imaginário Prometeico na Inquisição Moderna*. In: Simpósio Internacional de Estudos Inquisitoriais: História e Historiografia, 2011, Salvador – BA. Simpósio Internacional de Estudos Inquisitoriais: História e Historiografia. Feira de Santana: Editora da Universidade Estadual de Feira de Santana, 2011.

<sup>327</sup> VIDE, Dom Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do ArceBispado da Bahia / feitas, e ordenadas pelo ilustríssimo e reverendíssimo D. Sebastião Monteiro da Vide*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2007.

próprios funcionários do Civil, dos bigamos, dos casos de ataque a mulheres virgens, viúvas, freiras, órfãs, casadas, dos alcoviteiros, entres outros muitos delitos; ferimento, morte, furto, fuga da cadeia, extravio de diamantes, incêndio, delitos mistos, heresias, blasfêmias, feitiçarias, sacrilégio, perjúrio, usura, bigamia, solicitação, sodomia, proposição herética, entre outros crimes no caso do Juízo Civil<sup>328</sup>, e no caso do Juízo Inquisitorial casos que iriam contra a doutrina católica, como a feitiçaria com pacto demoníaco, heresia, a blasfêmia, a sodomia, o sigilismo e o crime de solicitação<sup>329</sup>. Como podemos ver, muitos casos pertenciam a todas as alçadas, sendo encaminhados pela primeira reportagem, entre Civil e Eclesiástico ou pela gravidade, no caso da Inquisição.

Como veremos, a feitiçaria foi um dos crimes com maiores números de casos reportados ao Santo Ofício. O levantamento dos casos reportados ao Santo Ofício nos *Cadernos do Promotor* (CP) foi feito por Maria Leônia Chaves de Resende e Rafael José de Sousa<sup>330</sup> além dos processos e a *Documentação Dispersa*<sup>331</sup>. Esse ainda é um trabalho necessário a ser feito nas devassas do Arquivo Eclesiástico de Mariana. Temos partes do todo, mas um inventário completo ainda não foi produzido, podendo se tornar um trabalho riquíssimo com informações relevantes e base para inúmeras novas pesquisas. Como veremos, nos CP, as denúncias de feitiçaria ou adivinhação são as mais recorrentes. É importante salientar que as denúncias descritas por Resende e Sousa na Tabela 2 são de 1700-1820, período maior que o estudado por nós<sup>332</sup>. Para nossa pesquisa, foram coletados apenas os casos após a criação e chegada do bispo no Bispado de Mariana em 1748. Então, das 175 denúncias apresentadas a seguir, estudamos 117 casos após 1748. Os outros 58 ocorreram antes desse período. Nas documentações dispersas, o levantamento é do mesmo período<sup>333</sup>. A feitiçaria não é o crime mais denunciado. A blasfêmia e a proposição herética têm 193 denunciados,

---

<sup>328</sup> LARA, Silvia Hunold (Org.). *Ordenações Filipinas, Livro V*. São Paulo, Companhia das Letras, 1999, p. 63-67.

<sup>329</sup> Regimento da Inquisição de 1640. In: SIQUEIRA, Sônia Aparecida (Ed). *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Ano 157, n. 392, p. 693-884, jul./set. 1996.

<sup>330</sup> RESENDE, Maria Leônia Chaves de. Minas Gerais *sub examine*: inventário das denúncias nos Cadernos do Promotor da Inquisição de Lisboa (século XVIII). In: FURTADO, Junia Ferreira; RESENDE, Maria Leônia Chaves de (Org.). *Travessias inquisitoriais das Minas Gerais aos cárceres do Santo Ofício*: diálogos e trânsitos religiosos no império luso-brasileiro (sécs. XVI XVIII). Belo Horizonte: Fino Traço, 2013. v. 1, p. 415-476.

<sup>331</sup> RESENDE Maria Leônia Chaves de; SOUSA, Rafael José. *Em nome do Santo Ofício: cartografia da inquisição nas Minas Gerais*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015.

<sup>332</sup> *Idem*. p. 23- 90.

<sup>333</sup> *Idem*. p. 91-198.

enquanto a feitiçaria, 119 casos. No período por nós estudado, analisaremos 96 casos da documentação dispersa sobre feitiçaria, pois os outros 23 foram anteriores à data da chegada do bispo em Mariana (1748) ou não possuem definição de data.

**Tabela 2: Denúncias dos Cadernos do Promotor e da Documentação Dispersa**

<b>Motivo da Denúncia</b>	<b>CP</b>	<b>DD</b>	<b>Quantidade</b>
<b>Por heresia e apostasia (Título I)</b>	04	27	31
<b>Por ser cismático (Título VIII)</b>	02	00	02
<b>Por blasfêmia e proposição herética (Título XII)</b>	78	193	266
<b>Por desacato à imagem ou ao santíssimo sacramento (Título XIII)</b>	36	17	53
<b>Por feitiçaria ou adivinhação (Título XIV)</b>	175	119	294
<b>Por bigamia (Título XV)</b>	29	31	60
<b>Por ouvir confissão (Título XVII)</b>	03	01	04
<b>Por solicitação (Título XVIII)</b>	01	34	35
<b>Por perturbar o ministério do Santo Ofício (Título XXI)</b>	17	07	24
<b>Por testemunha falsa (Título XXIV)</b>	02	01	03
<b>Por sodomia (Título XXV)</b>	06	33	39
<b>Possuir livros proibidos (Título XIX)</b>	00	75	75
<b>Dos que revelam sigilo da confissão</b>	00	25	25
<b>Sem informação</b>	07	03	10
<b>Outros</b>	24	39	63
<b>Total</b>	384	605	989

Fonte: RESENDE, Maria Leônia Chaves de. *Minas Gerais sub examine: inventário das denúncias nos Cadernos do Promotor da Inquisição de Lisboa (século XVIII)... op. cit.* RESENDE Maria Leônia Chaves de; SOUSA, Rafael José. *Em nome do Santo Ofício: cartografia da inquisição nas Minas Gerais... op. cit.*

Em questões de práticas mágicas, como a feitiçaria, a cura, o calundu, a bênção, os batuques, as adivinhações, as cartas de tocar, os patuás e as bolsas de mandinga, e o mais procurado pelas autoridades inquisitoriais, o pacto demoníaco, temos diversos casos de denúncias geradas tanto pelos visitantes das vilas como por denúncias feitas diretamente ao Bispado de Mariana ou aos promotores, familiares e comissários que as enviavam ao Tribunal da Inquisição em Lisboa. Os números de processos foram

menores, mas demonstram a importância de extirpar esse tipo de comportamento da capitania mineira na segunda metade dos setecentos. A partir desse universo mágico, podemos reconstruir as práticas consideradas mais graves, com os processos, e as mais recorrentes, com o maior número de denúncias.

Para tal trabalho, foram significativas as fontes geradas pelas devassas<sup>334</sup>, pelos livros de sentenças<sup>335</sup> e pelos processos do Juízo Eclesiástico<sup>336</sup>, todos pertencentes ao Bispado de Mariana, além dos Cadernos do Promotor<sup>337</sup>, as denúncias vindas da documentação dispersa<sup>338</sup> e os processos da Torre do Tombo<sup>339</sup> em Lisboa, e a devassa civil, auto 9470 do 1º Ofício do ano de 1791, do Arquivo da Casa do Pilar em Ouro Preto<sup>340</sup>. Com esse levantamento, foi possível formar um relevante inventário com os dados dos delitos e dos infratores – com novas descobertas, os dados estão sempre em movimento – nos casos de práticas mágicas nas Minas setecentistas.

---

<sup>334</sup> Devassas 1721-1735 [1721]; Z-2 [1727-1764]; 1731, 1º [1731]; 1776-1788 [1746-1793]; Z-3 [1747-1748]; 748 [1748]; Z4 [1748-1749]; 1748-1750 [1748-1750]; 1742-1794 [1749-1794]; 1750-1753 [1750-1753]; 1752-1760 [1752-1760]; Z6 [1753]; Z-7 [1754]; 1754 [1754]; Z-8 [1756-1757]; Z-5 [1756-1757]; Z9 [1759-1760]; Z11 [1763-1764]; Z10 [1764-1765]; 1764-1769 [1764-1769]; Z-12 [1777-1778], Z-13 [1800-1801]; 1800-1801 [1800-1801]; 1800-1801 (1800-1801); Z-14 (jul. 1802); 1821 (jul. 1821-set. 1823).

<sup>335</sup> AEAM, Tribunal Eclesiástico. Governos episcopais. Armário 6, prateleira 2, Livro 1029 (1748-1765) fl. 128. AEAM, Tribunal Eclesiástico. Governos episcopais. Armário 6, prateleira 2, Livro 1030 (1765-1784) fl. 18. AEAM, Tribunal Eclesiástico. Governos episcopais. Armário 6, prateleira 2, Livro 1030 (1765-1784) fl. 31-31v. AEAM, Tribunal Eclesiástico. Governos episcopais. Armário 6, prateleira 2, Livro 1030 (1765-1784) fl. 42v-43. AEAM, Tribunal Eclesiástico. Governos episcopais. Armário 6, prateleira 2, Livro 1030 (1765-1784) fl. 64v. AEAM, Tribunal Eclesiástico. Governos episcopais. Armário 6, prateleira 2, Livro 1030 (1765-1784) fl. 78. AEAM, Tribunal Eclesiástico. Governos episcopais. Armário 6, prateleira 2, Livro 1030 (1765-1784) fl. 82. AEAM, Tribunal Eclesiástico. Governos episcopais. Armário 6, prateleira 2, Livro 1030 (1765-1784) fl. 128. AEAM, Tribunal Eclesiástico. Governos episcopais. Armário 6, prateleira 2, Livro 1031 (1784-1830).

<sup>336</sup> AEAM. Seção de Escrituração da Cúria. Juízo Eclesiástico. Número do Processo 4548. AEAM. Seção de Escrituração da Cúria. Juízo Eclesiástico. Número do Processo 4457. AEAM. Seção de Escrituração da Cúria. Juízo Eclesiástico. Número do Processo 2768.

<sup>337</sup> ANTT, IL, Cadernos do Promotor, Livros 281, 284, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 312, 313, 818, 315, 316, 317, 318, 319, 322 e 324. Essas denúncias estão disponíveis em RESENDE, Maria Leônia Chaves de. *Minas Gerais sub examine: inventário das denúncias nos Cadernos do Promotor da Inquisição de Lisboa (século XVIII)*. op. cit.

<sup>338</sup> IANTT, Inquisição de Lisboa, documentação dispersa, caixas: 1276/13551; 1581/13932; 1585/14183; 1588/14338; 1590/14472; 1591/14539; 1591/14584; 1591/14584; 1591/14584; 1591/14584; 1591/14584; 1591/1458; 1593/14639; 1594/14721; 1595/14760; 1595/14763; 1595/14795; 1595/14796; 1595/14800; 1595/14809; 1595/14811; 1595/ 14836; 1596/ 14887; 1596/14903; 1600/15014; 1600/15042; 1604/15136; 1604/15138; 1605/15178; 1605/15200; 1612/15533; 1612/15551; 1615/15823; 1616/15843; 1618/15987; 1618/15989; 1624/16393; 1625/16441; 1628/16660; 1628/16698; 1629/16734; 1630/16807; 1630/16813; 1630/16814; 1630/ 16829; 1635/16954; 1636/16985; 1640/17095; 1641/17219; 1641/17230; 1641/17238; 1644/17587; 13496; 14723. Denúncias disponíveis em: RESENDE Maria Leônia Chaves de; SOUSA, Rafael José. *Em nome do Santo Ofício: cartografia da inquisição nas Minas Gerais...* op. cit.

<sup>339</sup> IANTT, Inquisição de Lisboa, processo n° 13378.; n° 05630.; n° 11163.; n° 00252.; n° 02141.; n° 6682.; n° 11853. e n° 16954. Processos disponíveis em: RESENDE Maria Leônia Chaves de; SOUSA, Rafael José. *Em nome do Santo Ofício: cartografia da inquisição nas Minas Gerais...* op. cit.

<sup>340</sup> Arquivo Casa do Pilar, Auto 9470, 1º ofício, ano 1791.

A perseguição por crimes de práticas mágicas difere em cada um dos Juízos. Cada esfera tem sua forma de receber as denúncias e processá-las como vimos no primeiro capítulo. É a partir dessa movimentação que deve ser compreendido esse sistema jurídico, com suas diversidades e semelhanças. Como veremos, o número de denúncias é muito parecido nos casos do Juízo Eclesiástico do que no Inquisitorial, gerado, principalmente, pelas visitas periódicas e pela documentação dispersa, além dos cadernos do promotor. A partir dessa diferenciação, é importante notar quais práticas eram mais denunciadas em cada Juízo, qual o crime era mais processado em cada instância, onde ocorreram, qual o número de denunciados e processados em cada Juízo, quem eram estes, eram homens ou mulheres, em sua maioria, negros, brancos, mulatos, crioulos ou pardos, nascidos nas Américas, na Europa ou na África. A partir dessas respostas, poderemos formar um perfil social e demográfico dos acusados e processados de feitiçaria tanto em quesito de Juízo como em relação ao todo.

Nas Tabelas 3, 4, 5, 6, 7, 9, 10, 11, 12 e 13, poderemos notar a quantidade de denúncias e processos de acordo com a variação regional e o número de envolvidos. Já nas Tabelas 8 e 14, descrevemos os praticantes em relação ao gênero, cor, condição jurídica, procedência e estado civil. Como podemos perceber, os Regimentos colocam as diversas práticas como feitiçaria, sortilégio, adivinhação e pacto demoníaco, mas nas denúncias e processos encontramos outros termos que vinham seguidos da denúncia de feitiçaria, por isso optamos por seguir os termos das denúncias e processos como curas e bênção, feitiçaria, batuques e folgedos, adivinhação, bolsas, patuás e cartas, calundu, pacto com demônio e superstições, que são as terminologias utilizadas pelos denunciadores. É importante salientar que todas essas práticas mágicas são consideradas feitiçarias, mas possuem características diversas e é isso que queremos diferenciar, demonstrando as diversas práticas mágicas. Um mesmo réu pode ser denunciado por superstição (recorrer a feiticeiro) e cura, porém apenas uma das práticas aparece em sua denuncia, e é esse termo que definiu a criação das tabelas.

Os casos de feitiçaria são os diferentes tipos de feitiço para o mal, como o assassinato de uma pessoa. A cura e bênção são os feitiços que provocavam a melhora de uma moléstia. Na adivinhação o feiticeiro descobria objetos perdidos por exemplo. As superstições são pessoas que recorrem à feiticeiros sem ser feiticeiros. As bolsas, patuás e cartas eram objetos ou amuletos para a proteção ou para conseguir mulheres. Existiam batuques que não tinha a presença de feiticeiros, são os batuques e folgedos, enquanto o calundu era um pratica com batuque e feitiço. Os crimes que eram a busca

da inquisição são o pacto demoníaco, quando o feiticeiro participa de ritos com o demônio.

O número de denúncias é muito grande. Nos livros de devassas, foram encontrados 206 casos de práticas mágicas em Minas Gerais, enquanto que, nos Cadernos dos Promotores, foram encontrados 117 casos com 113 pessoas envolvidas, sendo que quatro réus foram denunciados duas vezes. Ou seja, os mesmos réus com as mesmas denúncias aparecem descritos nos Cadernos, sendo acusados por denunciante diferentes. É fundamental também notarmos que, em algumas denúncias, vêm arrolados dois acusados, mas o mesmo acusado se torna réu em uma nova denúncia<sup>341</sup>. Na documentação dispersa,<sup>342</sup> foram encontradas 95 denúncias e 93 denunciados, pois duas pessoas foram denunciadas duas vezes pelo mesmo crime, isto é, tiveram duas denúncias seguidas com denunciante diferentes<sup>343</sup>. Vale ressaltar que uma denúncia tem uma diferença: foram denunciados alguns presos de forma conjunta na prática de patuá, gerando apenas uma denúncia, por isso contabilizamos apenas como uma denúncia com um denunciado<sup>344</sup>. Portanto, para as tabelas a seguir, focamos nas denúncias, mesmo que o mesmo réu fosse denunciado mais de uma vez, por isso os resultados estão com o total de denúncias encontradas, a retirada de pessoas denunciadas mais de uma vez, ocorreu apenas nas tabelas sobre os réus e suas características. No total, temos a seguinte tabela de denúncias para as Minas setecentistas:

---

<sup>341</sup> RESENDE, Maria Leônia Chaves de. *Minas Gerais sub examine: inventário das denúncias nos Cadernos do Promotor da Inquisição de Lisboa (século XVIII)... op. cit.*

<sup>342</sup> RESENDE Maria Leônia Chaves de; SOUSA, Rafael José. *Em nome do Santo Ofício: cartografia da inquisição nas Minas Gerais... op. cit.*

<sup>343</sup> ANTT, il, documentação dispersa, pt/tt/tso-il/028/cx. 1591/14584-m00031-m00033.

<sup>344</sup> ANTT, il, documentação dispersa, pt/tt/tso-il/028/cx.cx 1591/14584-m0061

**Tabela 3: Denúncias de práticas mágicas nas Minas setecentistas, 1748-1821**

Delitos/comarca	Vila Rica		Rio das Velhas		Rio das Mortes		Serro Frio		Sem definição		Total	
	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%
<b>Cura e bênção</b>	36	24,3	29	20,4	37	43,5	11	28,2	0	0,0	113	27,0
<b>Feitiçaria</b>	37	25	65	45,8	20	23,5	17	43,6	1	25,0	140	33,5
<b>Batuques e folguedos</b>	9	6,1	5	3,5	5	5,9	7	18,0	0	0,0	26	6,2
<b>Adivinhação</b>	11	7,4	8	5,6	7	8,3	0	0,0	0	0,0	26	6,2
<b>Bolsas, patuás e cartas</b>	13	8,8	10	7,0	6	7,0	1	2,6	2	50,0	32	7,6
<b>Calundu</b>	10	6,8	11	7,7	1	1,2	1	2,6	0	0,0	23	5,5
<b>Pacto com o demônio</b>	11	7,4	5	3,5	3	3,5	2	5,1	0	0,0	21	4,5
<b>Superstições</b>	21	14,2	9	6,3	6	7,0	0	0,0	1	25,0	37	8,9
<b>TOTAL</b>	148	100	142	100	85	100	39	100	4	100	418	100

Fontes: AEAM, Devassas 1721-1735 [1721]; Z-2 [1727-1764]; 1731, 1º [1731]; 1776-1788 [1746-1793]; Z-3 [1747-1748]; 748 [1748]; Z4 [1748-1749]; 1748-1750 [1748-1750]; 1742-1794 [1749-1794]; 1750-1753 [1750-1753]; 1752-1760 [1752-1760]; Z6 [1753]; Z-7 [1754]; 1754 [1754]; Z-8 [1756-1757]; Z-5 [1756-1757]; Z9 [1759-1760]; Z11 [1763-1764]; Z10 [1764-1765]; 1764-1769 [1764-1769]; Z-12 [1777-1778], Z-13 [1800-1801]; 1800-1801 [1800-1801]; 1800-1801 (1800-1801); Z-14 (jul. 1802); 1821 (jul. 1821-set. 1823). ANTT, IL, Cadernos do Promotor, Livros 281, 284, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 312, 313, 818, 315, 316, 317, 318, 319, 322 e 324. ANTT, Inquisição de Lisboa, documentação dispersa, caixas: 1276/13551; 1581/13932; 1585/14183; 1588/14338; 1590/14472; 1591/14539; 1591/14584; 1591/14584; 1591/14584; 1591/14584; 1591/1458; 1593/14639; 1594/14721; 1595/14760; 1595/14763; 1595/14795; 1595/14796; 1595/14800; 1595/14809; 1595/14811; 1595/ 14836; 1596/ 14887; 1596/14903; 1600/15014; 1600/15042; 1604/15136; 1604/15138; 1605/15178; 1605/15200; 1612/15533; 1612/15551; 1615/15823; 1616/15843; 1618/15987; 1618/15989; 1624/16393; 1625/16441; 1628/16660; 1628/16698; 1629/16734; 1630/16807; 1630/16813; 1630/16814; 1630/ 16829; 1635/16954; 1636/16985; 1640/17095; 1641/17219; 1641/17230; 1641/17238; 1644/17587; 13496; 14723.

Do total de 418 números de casos de práticas mágicas como cura, bênção, feitiçaria, batuques e folguedos, adivinhação, bolsas e patuás e cartas de tocar, calundus, pacto com o demônio e superstições, 414 possuem localidade, outras quatro denúncias não informam o local, sendo uma de feitiçaria, duas de bolsas, patuás e cartas e uma de superstição. A grande maioria, 140 (33,5%), cometeu o crime de feitiçaria, seguida por cura e bênção, com 113 (27,0%) casos. Nos casos do total com localidade, foram 113 (27,3%), como podemos ver a seguir.

**Tabela 4: Denúncias de práticas mágicas nas Minas setecentistas com localidades, 1748-1821**

Delitos/comarca	Vila Rica		Rio das Velhas		Rio das Mortes		Serro Frio		Total	
	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%
<b>Cura e bênção</b>	36	24,3	29	20,4	37	43,5	11	28,2	113	27,3
<b>Feitiçaria</b>	37	25	65	45,8	20	23,5	17	43,6	139	33,6
<b>Batuques e folguedos</b>	9	6,1	5	3,5	5	5,9	7	18,0	26	6,3
<b>Adivinhação</b>	11	7,4	8	5,6	7	8,3	0	0,0	26	6,3
<b>Bolsas, patuás e cartas</b>	13	8,8	10	7,0	6	7,0	1	2,6	30	7,3
<b>Calundu</b>	10	6,8	11	7,7	1	1,2	1	2,6	23	5,6
<b>Pacto com o demônio</b>	11	7,4	5	3,5	3	3,5	2	5,1	21	5,1
<b>Superstições</b>	21	14,2	9	6,3	6	7,0	0	0,0	36	8,7
<b>TOTAL</b>	148	100	142	100	84	100	39	100	414	100

Fontes: AEAM, Devassas 1721-1735 [1721]; Z-2 [1727-1764]; 1731, 1º [1731]; 1776-1788 [1746-1793]; Z-3 [1747-1748]; 748 [1748]; Z4 [1748-1749]; 1748-1750 [1748-1750]; 1742-1794 [1749-1794]; 1750-1753 [1750-1753]; 1752-1760 [1752-1760]; Z6 [1753]; Z-7 [1754]; 1754 [1754]; Z-8 [1756-1757]; Z-5 [1756-1757]; Z9 [1759-1760]; Z11 [1763-1764]; Z10 [1764-1765]; 1764-1769 [1764-1769]; Z-12 [1777-1778], Z-13 [1800-1801]; 1800-1801 [1800-1801]; 1800-1801 (1800-1801); Z-14 (jul. 1802); 1821 (jul. 1821-set. 1823). ANTT, IL, Cadernos do Promotor, Livros 281, 284, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 312, 313, 818, 315, 316, 317, 318, 319, 322 e 324. ANTT, Inquisição de Lisboa, documentação dispersa, caixas: 1276/13551; 1581/13932; 1585/14183; 1588/14338; 1590/14472; 1591/14539; 1591/14584; 1591/14584; 1591/14584; 1591/14584; 1591/14584; 1593/14639; 1594/14721; 1595/14760; 1595/14763; 1595/14795; 1595/14796; 1595/14800; 1595/14809; 1595/14811; 1595/ 14836; 1596/ 14887; 1596/14903; 1600/15014; 1600/15042; 1604/15136; 1604/15138; 1605/15178; 1605/15200; 1612/15533; 1612/15551; 1615/15823; 1616/15843; 1618/15987; 1618/15989; 1624/16393; 1625/16441; 1628/16660; 1628/16698; 1629/16734; 1630/16807; 1630/16813; 1630/16814; 1630/ 16829; 1635/16954; 1636/16985; 1640/17095; 1641/17219; 1641/17230; 1641/17238; 1644/17587; 13496; 14723.

Nas Minas setecentistas, como podemos perceber, o grande número de denúncias é de feitiçaria (33,5%) e cura e bênção (27,0%), e está concentrado, em sua maioria, nas Comarcas de Vila Rica, 148 (35,7%), e Rio das Velhas, 142 (34,3%). A primeira tem, entre suas vilas, a cidade de Mariana, sede do Bispado. A Comarca do Rio das Mortes possui 84 (20,3%) denúncias e o Serro Frio 39 (9,4%). Segundo Aldair Carlos Rodrigues<sup>345</sup>, essa também era a sequência para a quantidade de comissários inquisitoriais por comarca: Vila Rica possuía 13, Rio das Velhas cinco, Rio das Mortes três e o Serro Frio um. A partir desses dados, podemos compreender que Vila Rica era a região mais investigada tanto pelo Bispado como pela Inquisição.

<sup>345</sup> RODRIGUES, Aldair Carlos. Formação e atuação da rede de comissários do Santo Ofício em Minas colonial. *Revista Brasileira de História*, v. 29, 2009, p. 147.

A cura e a bênção foram alguns dos crimes de práticas mágicas mais cometidos no Bispado de Mariana. Curadores e benzedores eram pertencentes às diversas camadas sociais e de cores variadas. Alguns ritos, como a cura pela palavra, eram muitos comparados a práticas pertencentes ao rito europeu. A vinda dessas práticas e da medicina europeia, para a colônia, se misturou a práticas indígenas e negras. Na Europa, as moléstias, muitas vezes, eram vistas como castigo divino ou ação de algum feiticeiro. Essa força destrutiva e má era interpretada em partes da África como causadora das moléstias e do rompimento do equilíbrio do indivíduo com seus ancestrais. Na América do Sul, os feiticeiros xamãs também podiam causar mortes e doenças com a ajuda de espíritos malfeitores. Era comum a bênção de pessoas, bichos e objetos.<sup>346</sup>

Casos como o do negro Miguel e o da Maria Cardoso, preta forra, representam alguns dos casos de curas e bênção nas Minas. O negro curava com um ferro ovado, com água ardente, ervas, utilizando a língua mina. Já a negra utilizava uma pedra redonda, traçando várias cruces e linhas no corpo do doente<sup>347</sup>. Utilizar objetos como ferro, pedra, água, bastão, bonecos, búzios, além das palavras, era muito comum em tais práticas. As denúncias de cura e bênção eram mais comuns, principalmente entre as devassas do que entre os processados.

O negro Antônio “Careta” usava três panelas novas que ferviam sem fogo para praticar feitiços para o mal. Como era sabido na região do Serro Frio que ele havia matado alguns negros com essas práticas, foi preso durante a visita de aplicação dos termos de culpa no arraial de Tapanhuacanga em junho de 1753<sup>348</sup>. O medo provocado por esse tipo de escravo feiticeiro muitas vezes era denunciado pelos seus senhores. Assim, casos como o do preto mina Ângelo, que foi acusado de matar vários escravos com uma bebida, do escravo Lourenço, do cativo Pedro, da Joana Mina e da cativa Jerônima foram delatados como acusados de matar diversos escravos de seus senhores, como muito bem mostra Giuliano Sousa em sua dissertação<sup>349</sup>.

A vingança era outro motivador para se denunciarem os casos de feitiçaria, como o de Mateus Gomes da Cunha, que acusou a preta forra Tereza Dias de

---

<sup>346</sup> SOUSA, Giuliano Glória de. *Negros feiticeiros das Geraes: práticas mágicas e cultos africanos em Minas Gerais, 1748-1800*. 2012. Dissertação (Mestrado)-Universidade Federal de São João del-Rei, São João del-Rei, 2012. p. 47.

<sup>347</sup> ANTT, IL, Caderno 121, Livro 313 [1750-1760], folio 0461-0462, doc. 200. ANTT, IL, Caderno 126, Livro 316 [1751-1768], folio 0905-0906, doc. 413.

<sup>348</sup> AEAM, Devassas Z-4 [1748-1749], fl. 7v e 11. AEAM, Devassas 1750-1753, fl. 79v e 100.

<sup>349</sup> SOUSA, Giuliano Glória de. *Negros feiticeiros das Geraes: práticas mágicas e cultos africanos em Minas Gerais, 1748-1800... op. cit.*, p. 67-69.

amaldiçoar seus bens em Vila Rica do Ouro Preto em 1760<sup>350</sup>. No caso do pardo Manoel Borges, que acusou sua sogra de ter chamado um negro para lhe fazer mal. Enquanto o negro pronunciava rezar para a curar de sua doença, também dizia outras não perceptíveis, o que provocou sequelas que o impossibilitavam de trabalhar no ofício de carpinteiro. A sua sogra foi pronunciada em primeiro lapso por persuadir a filha a ter tratos torpes com outros homens<sup>351</sup>. Esse tipo de denúncia por vingança deveria ter um cuidado todo especial como demonstrado pelas Constituições:

E depondo as testemunhas de fama, e ouvida, lhes perguntaram se ouviram o que testemunharam a muitas, ou poucas pessoas, e de que qualidade eram, e se a fama nasceu de pessoas graves honestas, e sem suspeita, ou pelo contrário de ver, ou de mau nome, ou inimigas do denunciado; e se a fama é constante, ou se mente um rumor vão, de que se deve fazer pouco caso; por cuja causa é justo, que quanto for possível se trabalho por averiguar sua fama se prova na forma, que o direito ordena<sup>352</sup>.

Em relação aos outros crimes, temos em sequência: superstições, com 37 (8,9%) casos, sendo um sem localidade. Bolsas, cartas e patuás vêm logo em seguida, com seus 32 (7,6%) casos; dois sem localidade. Batuques e folguedos e adivinhações tiveram cada um 26 (6,2%) denunciados durante esse período. Calundu é o penúltimo com 23 (5,5%) delatados. E com o menor número de apontados, estão os praticantes de pacto com o demônio, com 21 (4,5%) indivíduos. Assim, as duas práticas mais utilizadas nas Minas setecentistas foram a cura e a bênção, além da própria feitiçaria, como também demonstrado por Sousa<sup>353</sup> nas Minas e por Laura de Mello<sup>354</sup> na colônia brasileira. Sousa mostra, em seu trabalho, que a maioria das curas mágicas e “supersticiosas” era praticada por negros e mestiços, enquanto a cura com palavras e ervas era muito variante, incluindo muitos portugueses<sup>355</sup>.

A feitiçaria foi a primeira colocada entre as categorias citadas nas denúncias. Um pequeno rumor já bastava para denunciar alguém de feitiçaria. Um importante dado citado por Sousa é que os indivíduos de cor correspondem a uma média de 74%, tanto

---

<sup>350</sup> ANTT, IL, Caderno 124, Livro 818 [1740-1761], folio 1045-1046, doc. 507.

<sup>351</sup> AEAM, devassas Z-12 [1777-1778], fl. 22, 23.

<sup>352</sup> VIDE, Dom Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispo da Bahia / feitas, e ordenadas pelo ilustríssimo e reverendíssimo D. Sebastião Monteiro da Vide*. Brasília: Senado Federal, Conselho editorial, 2007. Livro V, Título XXXIX, 1061. P. 363-364.

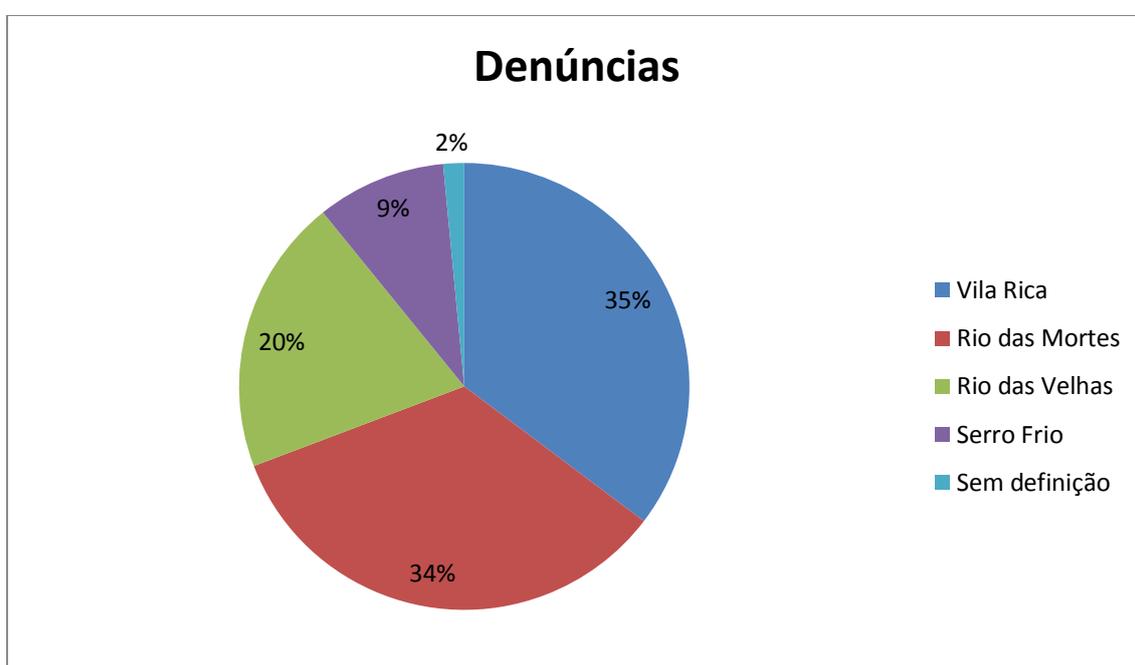
<sup>353</sup> SOUSA, Giuliano Glória de. *Negros feiteiros das Geraes: práticas mágicas e cultos africanos em Minas Gerais, 1748-1800... op. cit.*, p. 101.

<sup>354</sup> SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz... op. cit.*

<sup>355</sup> *Idem.*

nos cadernos do promotor como nas devassas eclesiásticas, de acusados de curas, bênção e feitiçaria<sup>356</sup>. A maioria de negros e mestiços foi acusada de feitiçaria, levando mais à frente a ideia de que o imaginário colonial era de o feitiçeiro ser negro, enquanto brancos eram acusados de cura e bênção com palavras. Ou seja, aqueles que ajudam e não os que fazem o mal. Lembrando que os curandeiros e benzedores não deixavam de ser considerados feitiçeiros nos Regimentos do Arcebispado. Mas na concepção colonial, o feitiço era o mal enquanto a cura e bênção era o remediar desse mal.

**Gráfico 1: Denúncias de práticas mágicas nas Minas setecentistas, 1748-1821 (por comarca)**



Fontes: AEAM, Devassas 1721-1735 [1721]; Z-2 [1727-1764]; 1731, 1º [1731]; 1776-1788 [1746-1793]; Z-3 [1747-1748]; 748 [1748]; Z4 [1748-1749]; 1748-1750 [1748-1750]; 1742-1794 [1749-1794]; 1750-1753 [1750-1753]; 1752-1760 [1752-1760]; Z6 [1753]; Z-7 [1754]; 1754 [1754]; Z-8 [1756-1757]; Z-5 [1756-1757]; Z9 [1759-1760]; Z11 [1763-1764]; Z10 [1764-1765]; 1764-1769 [1764-1769]; Z-12 [1777-1778], Z-13 [1800-1801]; 1800-1801 [1800-1801]; 1800-1801 (1800-1801); Z-14 (jul. 1802); 1821 (jul. 1821-set. 1823). ANTT, IL, Cadernos do Promotor, Livros 281, 284, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 312, 313, 818, 315, 316, 317, 318, 319, 322 e 324. ANTT, Inquisição de Lisboa, documentação dispersa, caixas: 1276/13551; 1581/13932; 1585/14183; 1588/14338; 1590/14472; 1591/14539; 1591/14584; 1591/14584; 1591/14584; 1591/14584; 1591/1458; 1593/14639; 1594/14721; 1595/14760; 1595/14763; 1595/14795; 1595/14796; 1595/14800; 1595/14809; 1595/14811; 1595/ 14836; 1596/ 14887; 1596/14903; 1600/15014; 1600/15042; 1604/15136; 1604/15138; 1605/15178; 1605/15200; 1612/15533; 1612/15551; 1615/15823; 1616/15843; 1618/15987; 1618/15989; 1624/16393; 1625/16441; 1628/16660; 1628/16698; 1629/16734; 1630/16807; 1630/16813; 1630/16814; 1630/ 16829; 1635/16954; 1636/16985; 1640/17095; 1641/17219; 1641/17230; 1641/17238; 1644/17587; 13496; 14723.

<sup>356</sup> SOUSA, Giulliano Glória de. *Negros feitiçeiros das Geraes: práticas mágicas e cultos africanos em Minas Gerais, 1748-1800... op.cit.*, p. 109.

O maior índice de denúncias ocorreu na Comarca de Vila Rica, que tinha em sua localidade o Bispado de Mariana. Sessenta e três casos das devassas, 59 do caderno do promotor e 26 das denúncias da documentação dispersa correspondem a essa localidade no total de 148 casos. Seguida de perto com seus 148 casos, está a Comarca de Rio das Velhas, com 57, 35 e 51 casos, respectivamente, nas devassas, no caderno do promotor e nas denúncias dispersas. A comarca de Rio das Mortes tem 85 denunciados, sendo 50 vindos das visitas, 21 do caderno do promotor e 14 casos das denúncias dispersas. Na Comarca do Serro Frio, é interessante notar que quase todos os denunciados são gerados pelas visitas, 36, apenas dois são pegos pelo caderno do promotor e um caso é encontrado nas denúncias dispersas. As devassas geradas pelas visitas em cada região, instrumento muito utilizado naquele período, foram as grandes fomentadoras de réus nessa malha imposta pela Igreja.

**Tabela 5: Práticas mágicas em Minas Gerais nos livros de devassas, 1748-1821**

Delitos/comarca	Vila Rica		Rio das Velhas		Rio das Mortes		Serro Frio		Total	
	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%
<b>Cura e bênção</b>	24	38,1	19	33,3	33	66,0	11	30,6	87	42,2
<b>Feitiçaria</b>	16	25,4	23	40,4	10	20,0	16	44,4	65	31,6
<b>Batuques e folguedos</b>	8	12,7	5	8,8	4	8,0	7	19,4	24	11,7
<b>Adivinhação</b>	1	1,6	4	7,0	1	2,0	0	0,0	6	2,9
<b>Bolsas, patuás e cartas</b>	5	7,9	2	3,5	2	4,0	1	2,8	10	4,9
<b>Calundu</b>	4	6,3	1	1,8	0	0,0	0	0,0	5	2,4
<b>Pacto com o demônio</b>	5	7,9	3	5,3	0	0,0	1	2,8	9	4,4
<b>Superstições</b>	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0
<b>TOTAL</b>	63	100,0	57	100,0	50	100,0	36	100,0	206	100

Fontes: AEAM, Devassas 1721-1735 [1721]; Z-2 [1727-1764]; 1731, 1º [1731]; 1776-1788 [1746-1793]; Z-3 [1747-1748]; 748 [1748]; Z4 [1748-1749]; 1748-1750 [1748-1750]; 1742-1794 [1749-1794]; 1750-1753 [1750-1753]; 1752-1760 [1752-1760]; Z6 [1753]; Z-7 [1754]; 1754 [1754]; Z-8 [1756-1757]; Z-5 [1756-1757]; Z9 [1759-1760]; Z11 [1763-1764]; Z10 [1764-1765]; 1764-1769 [1764-1769]; Z-12 [1777-1778], Z-13 [1800-1801]; 1800-1801 [1800-1801]; 1800-1801 (1800-1801); Z-14 (jul. 1802); 1821 (jul. 1821-set. 1823).

A maioria dos casos continuou sendo de cura e bênção, 87. Mas há uma inversão quando tratamos dos cadernos do promotor, em que 30 pessoas são acusadas de feitiçaria e 26 de superstições, cura e bênção ficam apenas em terceiro com 23 denunciados, 14 são acusados de adivinhação, nove de calundu, sete de bolsas, patuás e

cartas de tocar e seis de pacto demoníaco. Isso demonstra que a grande importância e busca do Tribunal Inquisitorial eram mesmo os promotores de feitiçaria, curas e bênçãos. Os acusados de curas e bênçãos tinham maior fama na sociedade, pois eram frequentemente acionados à cura de doenças e animais. E os feiticeiros representavam, em alguns casos, a ajuda quando negros apareciam doentes ou os próprios senhores, porém também representavam a ligação com o mal, o que gerava o medo, que podia ser vingado pela ira de Deus na comunidade.

**Tabela 6: Práticas mágicas em Minas Gerais nos cadernos dos promotores, 1748-1821**

Delitos/comarca	Vila Rica		Rio das Velhas		Rio das Mortes		Serro Frio		Total	
	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%
<b>Cura e bênção</b>	12	20,3	7	20,0	4	19,0	0	0,0	23	19,6
<b>Feitiçaria</b>	11	18,6	11	31,5	8	38,1	0	0,0	30	25,6
<b>Batuques e folguedos</b>	1	1,7	0	0,0	1	4,8	0	0,0	2	1,7
<b>Adivinhação</b>	9	15,2	3	8,6	2	9,5	0	0,0	14	12,0
<b>Bolsas, patuás e cartas</b>	5	8,5	1	2,8	1	4,8	0	0,0	7	6,0
<b>Calundu</b>	3	5,1	5	14,3	0	0,0	1	50,0	9	7,7
<b>Pacto com o demônio</b>	2	3,4	1	2,8	2	9,5	1	50,0	6	5,1
<b>Superstições</b>	16	27,1	7	20,0	3	14,3	0	0,0	26	22,2
<b>TOTAL</b>	59	100,0	35	100,0	21	100,0	2	100,0	117	100,0

Fontes: ANTT, IL, Cadernos do Promotor, Livros 281, 284, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 312, 313, 818, 315, 316, 317, 318, 319, 322 e 324.

As superstições não foram encontradas entre as devassas, mas nos cadernos do promotor são a terceira maior ocorrência, e a segunda, junto com adivinhação, na documentação dispersa. Os acusados de superstições nos cadernos eram pessoas que recorriam a adivinhadores, feiticeiros e curadores. No Juízo Eclesiástico, provavelmente, os que recorriam eram acusados pelos crimes que estavam pedindo ajuda. Isto é, pedindo ajuda para um adivinhador, era denunciado como adivinhador. Constatamos casos, como o do escravo angola Francisco, que foi acusado de superstição por fazer exercícios diabólicos durante a noite em locais desertos<sup>357</sup>. A maioria dos casos de superstições ocorreu na busca da cura, ou seja o denunciado utilizou do trabalho de um feiticeiro para se curar, mas não praticou a cura como feiticeiro, apenas

<sup>357</sup> ANTT, IL, Caderno 121, Livro 313 [1750-1760], folio 0143, doc. 74.

como um adepto. Luiza Francisco de Macedo buscava a cura de seu marido e acusou a negra Agostinha Roiz Pinto de feitiçaria e curas, fazendo benzeduras diabólicas<sup>358</sup>.

Um dos casos mais interessantes foi o do comissário do Santo Ofício Manoel da Rocha Mendonça, que foi denunciado pela prática de superstição em 1762, pois recorreu a Vicente, um escravo mina de Hilário Gomes de Andrade, que era alferes no arraial da Conceição de Santa Bárbara. O escravo tentou adivinhar o furto de ouro na sua propriedade, além disso, fazia vários conjuros, sobre uma poça de água e aplicava um bastão ao ouvido de quem perguntava<sup>359</sup>. O negro foi denunciado pelo próprio comissário por fazer tais adivinhações. Em 1777, José Antunes Machado, morador de Brumado, confessou que contratou um negro para curar um escravo moleque que se queixava de malefícios<sup>360</sup>. Ana Rodrigues, em Congonhas, também recorreu ao negro Antônio Congo, pagando-lhe para adivinhar as criaturas e a moléstia de sua irmã que estava de cama há alguns anos<sup>361</sup>. Como podemos perceber, quando alguém era acometido por algum feitiço, recorria à Igreja em um primeiro momento em busca de sua cura e também de algum médico “curandeiro”. Porém, quando isso não ocorria, buscava-se um feiticeiro para praticar um contrafeitiço, sendo esses feiticeiros conhecidos também por curadores. Em sua grande maioria, os fazedores do mal eram homens de “cor”, levando alguns curandeiros negros a também serem chamados de feiticeiros, diferente dos brancos, que eram considerados, na verdade, os curadores do mal na maioria. Mas essas linhas entre em qual prática a pessoa era denunciada eram muito tênues, demonstrando que a cor influenciava sobre a denúncia<sup>362</sup>.

Podemos perceber que os casos de superstições são de pessoas que recorreram a algum tipo de prática mágica para melhorar suas vidas, como o casal Francisco Xavier de Barros Alvim, capitão, e sua mulher, Felizarda Souto Maior, que recorreram a alguns curadores, Antônio e Inácio, para descobrir o que matou os seus 50 escravos. Os adivinhadores recorreram a búzios e a uma bacia de água na cidade de Mariana em 1765<sup>363</sup>. Já Manoel Coelho de Souza foi acusado de recorrer ao negro curador Joaquim para adivinhar feitiços enterrados dentro de sua casa. O negro se utilizou de uma galinha preta. Com o sangue, esfregou os cabelos para alcançar saúde. O preto angola

---

<sup>358</sup> ANTT, IL, Caderno 121, Livro 313 [1750-1760], folio 0145-0146, doc. 75.

<sup>359</sup> ANTT, IL, Caderno 126, Livro 316 [1751-1768], folio 0171-0172, doc. 80-81.

<sup>360</sup> IANTT, Inquisição de Lisboa, processo n° 14818.

<sup>361</sup> IANTT, Inquisição de Lisboa, processo n° 14722.

<sup>362</sup> SOUSA, Giulliano Glória de. *Negros feiticeiros das Geraes: práticas mágicas e cultos africanos em Minas Gerais, 1748-1800... op. cit.*, p. 68.

<sup>363</sup> ANTT, IL, Caderno 128, Livro 317 [1757-1767], folio 0677-0678, doc. 416.

Domingos, escravo de Manoel, também foi acusado por dizer que em sua terra via negros falando de dentro do corpo com uma voz dizendo que era a alma de outro e que também no Brasil via curas praticadas também na África<sup>364</sup>.

As conquistas amorosas também eram sempre uma forma de recorrer às práticas mágicas. Segundo Souza, cartas de tocar, orações e sortilégios, como feitiços amorosos e sexuais, eram muito comuns na colônia durante o século XVIII<sup>365</sup>. É importante salientar que essas práticas tiveram origem na Europa, como cartas de tocar, cédulas e papéis para se conquistarem amores e relações sexuais, e foram trazidas pelos reinóis que popularizaram as práticas entre negros e índios<sup>366</sup>. Josefa Maria Soares, parda forra, foi denunciada por sua escrava, a parda Albina Maria Soares, por ter uma caveira enterrada à sua porta para fazer pós e mandar aos seus amásios em sua comida, além de enterrar orações molhadas em vinho durante o dia de São João para os homens a quererem bem em Mariana no ano de 1774<sup>367</sup>. Caetana Maria de Oliveira fez superstições para que seu marido não tivesse outras mulheres, utilizando a imagem de Santo Antônio em Mariana no ano de 1762.

Durante o ano de 1775, em Congonhas do Sabará, ocorreu uma série de denúncias. Mônica Maria de Jesus junto com seu genro Henrique Brandão foram acusados de cooperar e acreditar em superstições, pois mantinham negros benzedores e com fama de feiticeiros em sua casa, principalmente para tratar seu cunhado Manoel Lopes dos Santos, os negros foram acusado de benção enquanto Mônica e Henrique foram acusados de superstições. Os negros eram tratados com toda grandeza, especialmente um escravo curador de Manoel Lopes dos Santos, vindo de Paraopeba. João Coelho também foi denunciado, pois participou de uma procissão com um negro chamado Antônio Angola, morador da casa de Mônica, portando uma caldeirinha com cozimentos com raízes e rabo de macaco, distribuindo à população para que ficasse livre de feitiços e com fortuna, além de pedirem esmolos para o calundu. Durante o caminho, o negro, que também foi denunciado, utilizava uma camisa e um penacho nos ombros e na cabeça, com penas de todas as aves e pele de onça. Dizia-se, em todos os cantos, que

---

<sup>364</sup> ANTT, IL, Caderno 129, Livro 318 [1765-1777], folio 0282-0283, doc. 135.

<sup>365</sup> SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz... op. cit.*, p. 514.

<sup>366</sup> SOUSA, Giulliano Glória de. *Negros feiticeiros das Geraes: práticas mágicas e cultos africanos em Minas Gerais, 1748-1800... op. cit.*, p. 86.

<sup>367</sup> ANTT, IL, Caderno 129, Livro 318 [1765-1777], folio 0278-0279, doc. 133.

os feitiços praticados eram de Maria de Ceyta, inimiga mortal de Mônica, porém ela nunca foi investigada<sup>368</sup>.

O calundu foi uma prática muito denunciada na malha episcopal. Negros e mestiços, com suas experiências africanas, desenvolviam essa cerimônia. A utilização de dar de comer como oferenda às divindades, as danças e batuques, os bonecos, além da utilização de objetos de origem animal ou vegetal, como raízes e plantas, serviam para descobrir feitiços e curar, todo esse emaranhado de diversas práticas era denunciado como calundu, e não como cura ou feitiço pelos denunciadores. Segundo Laura de Mello e Souza, foi nas Minas Gerais que o calundu apareceu de forma mais generalizada, devido ao grande número de escravos e seus descendentes, o que fazia com que estes fugissem dos males da escravidão a partir de seus valores místicos, tornando-se uma resistência<sup>369</sup>. Os calundus, geralmente, ocorriam em casas com reuniões de negros que faziam danças e batuques, além de curas e adivinhações. Alguns donos de escravos permitiam esses ajuntamentos nos terreiros, sendo perseguidos também pelos bispos. A palavra calundu é de origem *banto*, ou seja, de origem da África centro-ocidental, e se acredita que foi associada pelos colonizadores para definir as cerimônias africanas com características diversas, como as que mencionamos<sup>370</sup>.

Existem nove casos de calundu na documentação dispersa. As pretas forras Cristina Ferreira, Antônia e Guiomar foram denunciadas junto com o preto forro Francisco Barreto pelo crime de calundu em Conceição do Rio das Pedras em 1750. Durante os ritos do calundu, os quatro recebiam Deus e as três pessoas das Santíssima Trindade, junto com a Virgem Maria, para brincar, e adoravam a imagem de Deus em formato de pau<sup>371</sup>.

---

<sup>368</sup> ANTT, IL, Caderno 129, Livro 318 [1765-1777], folio 0524-0557, doc. 247-263.

<sup>369</sup> SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz... op. cit.*, p. 351.

<sup>370</sup> VAINFAS, Ronaldo (Dir.). *Dicionário do Brasil colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000, p. 88.

<sup>371</sup> ANTT, il, documentação dispersa pt/tt/tso-il/ 028/1585/14183-m0001-n0006.

**Tabela 7: Práticas mágicas em Minas Gerais nas denúncias da documentação dispersa, 1748-1821**

Delitos/comarca	Vila Rica		Rio das Velhas		Rio das Mortes		Serro Frio		Sem localidade		Total	
	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%
<b>Cura e bênção</b>	0	0,0	3	5,9	1	7,1	0	0,0	0	0,0	4	4,1
<b>Feitiçaria</b>	10	38,5	32	62,7	1	7,1	1	100	1	25,0	45	46,9
<b>Batuques e folguedos</b>	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0
<b>Adivinhação</b>	1	3,8	1	2,0	4	28,6	0	0,0	0	0,0	6	6,2
<b>Bolsas, patuás e cartas</b>	3	11,5	7	13,7	3	21,4	0	0,0	2	50,0	15	15,6
<b>Calundu</b>	3	11,5	5	9,8	1	7,1	0	0,0	0	0,0	9	9,4
<b>Pacto com o demônio</b>	4	15,4	1	2,0	1	7,1	0	0,0	0	0,0	6	6,2
<b>Superstições</b>	5	19,2	2	3,9	3	21,4	0	0,0	1	25,0	11	11,4
<b>Total</b>	26	100	51	100	14	100	1	100	4	100	96	100

Fontes: ANTT, Inquirição de Lisboa, documentação dispersa, caixas: 1276/13551; 1581/13932; 1585/14183; 1588/14338; 1590/14472; 1591/14539; 1591/14584; 1591/14584; 1591/14584; 1591/14584; 1591/14584; 1591/14584; 1593/14639; 1594/14721; 1595/14760; 1595/14763; 1595/14795; 1595/14796; 1595/14800; 1595/14809; 1595/14811; 1595/14836; 1596/14887; 1596/14903; 1600/15014; 1600/15042; 1604/15136; 1604/15138; 1605/15178; 1605/15200; 1612/15533; 1612/15551; 1615/15823; 1616/15843; 1618/15987; 1618/15989; 1624/16393; 1625/16441; 1628/16660; 1628/16698; 1629/16734; 1630/16807; 1630/16813; 1630/16814; 1630/16829; 1635/16954; 1636/16985; 1640/17095; 1641/17219; 1641/17230; 1641/17238; 1644/17587; 13496; 14723.

Diversas denúncias, 26 no total, que lembram o calundu, foram descritas como batuques e folguedos, demonstrando a maleabilidade da forma de denunciar e das possíveis novas conjunturas criadas pelos denunciados para escaparem do crime de feitiçaria. A maioria, 24, foi registrada no Bispado e apenas duas foram para os cadernos do promotor. O ajuntamento de negros com suas danças com fim de divertimento ocorria principalmente nas casas de alcove. Em outros casos, as denúncias aparecem com fim de rituais religiosos. Em 1753, a preta Maria Gonçalves Vieira foi denunciada pelo vigário da vara Ignácio Correa de Sá e pelo vigário Filipe Simões de Paiva por juntar em sua casa pessoas para fazer batuques e danças com o fim de invocar o demônio em Santo Antônio da Casa Branca<sup>372</sup>. Rosa<sup>373</sup>, uma preta coartada, foi denunciada em Nossa Senhora da Conceição dos Prados em 1759 também

<sup>372</sup> ANTT, IL, Caderno 115, Livro 307 [1747-1755], folio 0590-0610, doc. 250-264.

<sup>373</sup> ANTT, IL, Caderno 121, Livro 313 [1750-1760], folio 0469-0486, doc. 203-211.

por suas danças. Ela realizava cerimônias numa encruzilhada com ossos de defuntos em papéis e uma pedra de ara<sup>374</sup>.

A magia também servia para afastar o medo de uma sociedade, em que qualquer erro provocava a ira de Deus e seus castigos. A utilização de bolsas de mandingas e patuás servia para fazer a proteção do corpo contra balas e espadas, por exemplo, ou qualquer outro tipo de mal. A carta de tocar tinha um viés mais amoroso e era praticada para se terem encontros amorosos.

Segundo Vanicléia Santos, as bolsas de mandingas começaram a aparecer em processos em Lisboa contra povos da Guiné que foram levados ao Reino. “Animistas” e islamitas usavam amuletos para sua proteção. Já em Portugal, começaram a utilização de elementos católicos, como a pedra de ara, hóstias consagradas e imagens de santos. Quando chegaram ao Brasil, a crença começou a ser combinada aos conhecimentos dos escravos bantos, com suas crenças no poder dos espíritos, e à cultura indígena, com ervas e plantas. A partir desse momento, o amuleto ganhou mais poder com novos objetos e a crença dos poderes mágicos dos espíritos<sup>375</sup>.

O termo mandinga vem do talismã utilizado pelo Islã, que servia para proteger o corpo dos males do cotidiano, principalmente das guerras na busca de cativos. Eles eram fabricados em formato de bolsinhas com couro ou metais e era comum conter em seu interior orações do Alcorão escritas em árabe. Sua produção era feita por sacerdotes mulçumanos, conhecidos como bexerins e marabus, e distribuída ou vendida em toda a Costa da Guiné. Eram pendurados no pescoço ou pregados nas roupas. Quanto mais se tinha, mais protegido o corpo ficava. Por isso, o termo mandinga se refere ao povo Mandê, habitante do antigo reino de Mali<sup>376</sup>.

Quando chegaram ao Brasil, as bolsas de mandingas ou patuás foram acrescidas de outros conhecimentos africanos e também indígenas. Por isso, a bolsa foi considerada, por Laura de Mello<sup>377</sup> e Vanicléia Silva, como o “produto do mundo atlântico da escravidão, da colonização”<sup>378</sup>; ou seja, tornou-se a típica forma de feitiçaria colonial,

---

<sup>374</sup> *Pedra D'Ara é a pedra sobre o altar na qual se colocam as relíquias dos Santos.*

<sup>375</sup> SANTOS, Vanicléia Silva. *As bolsas de mandinga no espaço Atlântico: Século XVIII*. 2008. Tese (Doutorado)-Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

<sup>376</sup> *Idem*, p. 92-93.

<sup>377</sup> SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz... op. cit.*

<sup>378</sup> SANTOS, Vanicléia Silva. *As bolsas de mandinga no espaço Atlântico... op. cit.*, p. 210.

primeiramente, por sua popularidade e pela extensão do seu uso. De norte a sul, indivíduos das mais diversas camadas sociais – é verdade que quase sempre homens – trouxeram-na consigo. E aqui já está o segundo motivo: não era privativa de uma única fração da sociedade, apesar de muito usada por escravos. Em terceiro lugar, as bolsas são talvez a mais sincrética de todas as práticas mágicas e de feitiçaria conhecida entre nós: são a resolução específica de hábitos culturais europeus, africanos e indígenas; congregam a tradição europeia dos amuletos com o fetichismo ameríndio e os costumes das populações da África. Por fim, elas são tipicamente setecentistas. Não há menção ao porte de bolsas no decorrer da Primeira e da Segunda Visitações.<sup>379</sup>

Nas Minas setecentistas, a utilização dessa prática era comum entre todos, e não apenas entre negros e mestiços. Em 1772, Jacinto, escravo do Capitão Pedro Lopes Machado, teve um sumário aberto contra ele por fazer cartas conhecidas como patuás<sup>380</sup>. As denúncias de bolsas e cartas são poucas. Elas correspondem apenas a 5% do total, ou seja, 17, e apenas um sumário de culpas. Podemos imaginar que o número baixo de processos e denúncias pode ser comprovado pela normalidade da utilização de tal método na colônia. Negros, como José Courano, Josefa Catu, João Brabo e Pedro Moçambique, foram acusados de serem mestres mandingueiros que fabricavam patuás<sup>381</sup>.

A carta era utilizada para conseguir tratos ilícitos ou o amor. No processo de Joaquim Mateus, veremos que o branco foi processado por pacto, mas por fabricar uma carta de tocar a São Cipriano para conseguir tratos com mulheres<sup>382</sup>, como também no caso de Luiz Pinheiro de São João del-Rei que confessou a um amigo que utilizou uma carta de tocar para deflorar uma negra<sup>383</sup>. A carta também era utilizada para se conseguirem bens materiais e proteção, como Antônio da Costa Guimarães, um capitão pardo que trazia consigo uma carta de tocar com a oração de São Marcos. Para conseguir a proteção, daria sua alma a três cavaleiros fortes e, para guardá-la, oferecia-a às sete pedras fundamentais, das quais as citadas são Barrabás, Satanás, Mamã e Lúcifer. Assim, ninguém poderia desmanchar. Essa denúncia foi feita em Mariana no ano de 1776<sup>384</sup>.

---

<sup>379</sup> SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz... op. cit.*, p. 279-280.

<sup>380</sup> IANTT, Inquisição de Lisboa, processo n° 05630.

<sup>381</sup> ANTT, IL, Caderno 113, Livro 305 [1742-1754], folio 0135-0137, doc. 34.

<sup>382</sup> AEAM. Seção de Escrituração da Cúria. Juízo Eclesiástico. Número do Processo 4548.

<sup>383</sup> AEAM, Devassas Z-4 [1748-1749]. fl. 11-11v

<sup>384</sup> ANTT, IL, Caderno 129, Livro 318 [1765-1777], folio 0720-0633, doc. 320.

Tabela 8: Perfil dos denunciados por práticas mágicas em Minas Gerais, 1748-1821<sup>385</sup>

Características	Devassa		Caderno		Dispersa		Total	
	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%
<b>SEXO</b>								
<b>Homem</b>	137	68,8	76	67,3	66	70,2	279	68,7
<b>Mulher</b>	62	31,2	37	32,7	28	29,8	127	31,3
<b>TOTAL</b>	<b>199</b>	<b>100,0</b>	<b>113</b>	<b>100,0</b>	<b>94</b>	<b>100,0</b>	<b>406</b>	<b>100,0</b>
<b>COR<sup>386</sup></b>								
<b>Negro</b>	75	37,7	58	51,3	28	29,8	161	39,6
<b>Crioulo</b>	10	5,0	3	2,6	5	5,3	18	4,4
<b>Pardo</b>	12	6,0	9	8,0	4	4,2	25	6,1
<b>Mulato</b>	2	1,0	2	1,8	4	4,2	8	2,0
<b>Cabra</b>	1	0,5	0	0,0	1	1,0	2	0,5
<b>Carijó</b>	1	0,5	1	0,9	1	1,0	3	0,7
<b>Branco</b>	6	3,0	2	1,8	1	1,0	9	2,2
<b>Sem definição</b>	92	46,2	38	33,6	50	53,2	180	44,3
<b>TOTAL</b>	<b>199</b>	<b>100</b>	<b>113</b>	<b>100,0</b>	<b>94</b>	<b>100,0</b>	<b>406</b>	<b>100,0</b>
<b>CONDIÇÃO JURÍDICA</b>								
<b>Escravo</b>	38	19,1	23	20,3	18	19,1	79	19,4
<b>Forro</b>	45	22,6	28	24,8	6	6,4	79	19,4
<b>Coartado</b>	1	0,5	1	0,9	1	1,0	3	0,7
<b>Livre</b>	6	3,0	0	0,0	0	0,0	6	1,5
<b>Sem definição</b>	109	54,8	61	54,0	69	73,4	239	58,9
<b>TOTAL</b>	<b>199</b>	<b>100,0</b>	<b>113</b>	<b>100,0</b>	<b>94</b>	<b>100,0</b>	<b>406</b>	<b>100,0</b>
<b>PROCEDÊNCIA</b>								
<b>Brasil</b>	27	13,6	0	0,0	0	0,0	27	6,6
<b>África</b>	35	17,6	27	23,9	4	4,3	66	16,3
<b>Europa</b>	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0
<b>Sem definição</b>	137	86,9	86	76,1	90	95,7	313	77,1
<b>TOTAL</b>	<b>199</b>	<b>100,0</b>	<b>113</b>	<b>100,0</b>	<b>94</b>	<b>100,0</b>	<b>406</b>	<b>100,0</b>
<b>ESTADO CIVIL</b>								
<b>Solteiro</b>	2	1,0	1	0,9	0	0,0	3	0,7
<b>Casado</b>	21	10,6	6	5,3	7	7,4	34	8,4
<b>Viúvo</b>	3	1,5	1	0,9	0	0,0	4	1,0
<b>Sem definição</b>	173	86,9	105	92,9	87	92,6	365	89,9
<b>TOTAL</b>	<b>199</b>	<b>100,0</b>	<b>113</b>	<b>100,0</b>	<b>94</b>	<b>100,0</b>	<b>406</b>	<b>100,0</b>

<sup>385</sup> É preciso ressaltar que retiramos os casos que são citados duas vezes nas denúncias, contando apenas uma vez o réu.

<sup>386</sup> As concepções de cor são muito voláteis nessas denúncias. Seguimos as definições colocadas na denúncia. Mas um mestiço pode ser um índio, por exemplo. Para outras informações, conferir RESENDE, Maria Leônia Chaves de. *Gentios brasílicos: índios coloniais em Minas Gerais setecentista*. 2003. Tese (Doutorado)-Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2003.

Fontes: AEAM, Devassas 1721-1735 [1721]; Z-2 [1727-1764]; 1731, 1º [1731]; 1776-1788 [1746-1793]; Z-3 [1747-1748]; 748 [1748]; Z4 [1748-1749]; 1748-1750 [1748-1750]; 1742-1794 [1749-1794]; 1750-1753 [1750-1753]; 1752-1760 [1752-1760]; Z6 [1753]; Z-7 [1754]; 1754 [1754]; Z-8 [1756-1757]; Z-5 [1756-1757]; Z9 [1759-1760]; Z11 [1763-1764]; Z10 [1764-1765]; 1764-1769 [1764-1769]; Z-12 [1777-1778], Z-13 [1800-1801]; 1800-1801 [1800-1801]; 1800-1801 (1800-1801); Z-14 (jul. 1802); 1821 (jul. 1821-set. 1823). ANTT, IL, Cadernos do Promotor, Livros 281, 284, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 312, 313, 818, 315, 316, 317, 318, 319, 322 e 324. IANTT, Inquisição de Lisboa, documentação dispersa, caixas: 1276/13551; 1581/13932; 1585/14183; 1588/14338; 1590/14472; 1591/14539; 1591/14584; 1591/14584; 1591/14584; 1591/14584; 1591/1458; 1593/14639; 1594/14721; 1595/14760; 1595/14763; 1595/14795; 1595/14796; 1595/14800; 1595/14809; 1595/14811; 1595/ 14836; 1596/ 14887; 1596/14903; 1600/15014; 1600/15042; 1604/15136; 1604/15138; 1605/15178; 1605/15200; 1612/15533; 1612/15551; 1615/15823; 1616/15843; 1618/15987; 1618/15989; 1624/16393; 1625/16441; 1628/16660; 1628/16698; 1629/16734; 1630/16807; 1630/16813; 1630/16814; 1630/ 16829; 1635/16954; 1636/16985; 1640/17095; 1641/17219; 1641/17230; 1641/17238; 1644/17587; 13496; 14723.

Os negros e seus descendentes foram muito denunciados pela prática de calundu e batuques. Na verdade, eles foram os grandes denunciados como um todo nos casos de práticas mágicas. Assim, no total, 212 (52,2%) eram de negros, mulatos, pardos ou crioulos de todos os denunciados tanto no Bispado como para a justiça inquisitorial. Declarados brancos, encontramos apenas nove (2,2%), três carijós (0,7%) e dois cabras (0,5%). Há, ainda, grande número de sem definição de cor, 180 (44,3%) do total, uma parcela bem alta, demonstrando como a população mineira tinha grande variação de cores, o que poderia gerar algumas indefinições na hora de classificar. Mas também foi a grande característica utilizada para reconhecer os acusados, levando em consideração que, de todas as características, essa foi a que recebeu o menor número de sem definição. Os forros e os escravos foram os que receberam as maiores denúncias, com 79 cada (19,4%), demonstrando que a condição social de escravo ou ex-escravo gerava temor na sociedade, principalmente em relação aos senhores. Coartados, foram apenas três (0,7%), os livres, um número muito pequeno, com seis casos (1,5%), e os sem definição foram 239 (58,9%). A procedência dos denunciados também é uma grande incógnita, pois 313 (77,1%) não falam essa informação; os outros 93,27 (6,6%) são da América portuguesa e 66 (16,3%) vindos da África.

A maior parte era de homens, 279 (68,7%), mais que o dobro de mulheres. Estas foram denunciadas apenas 127 vezes (31,3%). O estado civil assim como a procedência e a condição jurídica também não são descritos na maioria das ocorrências: 89,9% não possuem essa informação, 365 denunciados, 34 (8,4%) eram casados, com quatro (1,0%) viúvos e três (0,7%) solteiros.

No total de processos, a feitiçaria representa o grande número de processados: nove (56,3%) casos. Cura e bênção, com dois (12,5%) réus, já o batuques e folgedos, a

adivinhação, o calundu, o pacto com o demônio e as superstições tiveram um caso cada. Apenas bolsas, patuás e cartas não tiveram nenhum processado.

**Tabela 9: Processos de práticas mágicas nas Minas setecentistas, 1748-1821**

Delitos/comarca	Vila Rica		Rio das Velhas		Rio das Mortes		Serro Frio		Sem definição		Total	
	N.º	%	N.º	%	N.º	%	N.º	%	N.º	%	N.º	%
<b>Cura e bênção</b>	0	0,0	0	0,0	0	0,0	1	100,0	1	33,3	2	11,8
<b>Feitiçaria</b>	5	62,5	0	0,0	3	100,0	0	0,0	2	66,7	10	58,8
<b>Batuques e folguedos</b>	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0
<b>Adivinhação</b>	1	12,5	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	1	5,9
<b>Bolsas, patuás e cartas</b>	0	0,0	1	50,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	1	5,9
<b>Calundu</b>	0	0,0	1	50,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	1	5,9
<b>Pacto com o demônio</b>	1	12,5	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	1	5,9
<b>Superstições</b>	1	12,5	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	1	5,9
<b>TOTAL</b>	8	100,0	2	100,0	3	100,0	1	100,0	3	100,0	17	100,0

Fonte: AEAM. Seção de Escrituração da Cúria. Juízo Eclesiástico. Número do Processo 4548. AEAM. Seção de Escrituração da Cúria. Juízo Eclesiástico. Número do Processo 4457. AEAM. Seção de Escrituração da Cúria. Juízo Eclesiástico. Número do Processo 2768. IANTT, Inquisição de Lisboa, processo n.º 13378.; n.º 05630.; n.º 11163.; n.º 00252.; n.º 02141.; n.º 6682.; n.º 11853. Arquivo Casa do Pilar, Auto 9470, 1.º ofício, ano 1791. AEAM, Tribunal eclesiástico. Governos episcopais. Armário 6, prateleira 2, Livro 1029 (1748-1765) fl. 128. AEAM, Tribunal eclesiástico. Governos episcopais. Armário 6, prateleira 2, Livro 1030 (1765-1784) fl. 18. AEAM, Tribunal eclesiástico. Governos episcopais. Armário 6, prateleira 2, Livro 1030 (1765-1784) fl. 31-31v. AEAM, Tribunal eclesiástico. Governos episcopais. Armário 6, prateleira 2, Livro 1030 (1765-1784) fl. 42v-43. AEAM, Tribunal eclesiástico. Governos episcopais. Armário 6, prateleira 2, Livro 1030 (1765-1784) fl. 64v. AEAM, Tribunal eclesiástico. Governos episcopais. Armário 6, prateleira 2, Livro 1030 (1765-1784) fl. 78. AEAM, Tribunal eclesiástico. Governos episcopais. Armário 6, prateleira 2, Livro 1030 (1765-1784) fl. 82. AEAM, Tribunal eclesiástico. Governos episcopais. Armário 6, prateleira 2, Livro 1030 (1765-1784) fl. 128. AEAM, Tribunal eclesiástico. Governos episcopais. Armário 6, prateleira 2, Livro 1031 (1784-1830).

A feitiçaria pode ser vista durante as denúncias e processos diversas vezes. Entre os denunciados, foi o segundo maior com 102 (30,3%) casos, e os processados foram dez (58,8%) dos 17 réus. As feitiçarias eram praticadas, em sua grande maioria, por negros, sendo raros os casos de brancos denunciados. Em uma sociedade escravista, as tensões geradas pelo desconhecido em relação aos costumes africanos provocavam o

medo. Assim, segundo André Nogueira e Laura de Mello e Souza, a feitiçaria se tornou um meio de proteção dos negros em relação aos brancos, mas também um motivo que gerava castigos aos cativos, tudo porque a cultura africana passou a ser na colônia a cultura exclusiva de uma classe social, que era explorada física e socialmente, por isso a feitiçaria se tornou uma necessidade no sistema escravista. Nesse sentido, a purificação da feitiçaria podia ocorrer com o castigo exemplar<sup>387</sup>. Assim, castigar um negro por ser feiteiro era mais legítimo que apenas castigar um escravo. Mas, ao serem vistos como feiteiros, provocavam o medo social em seus senhores, como veremos no processo de Luiza Soares<sup>388</sup>.

Havia, por um lado, o repúdio da sociedade: negros em sua grande maioria, esses indivíduos traziam na cor da pele a presença de um mundo secreto e desconhecido, de que a feitiçaria era um dos ecos ameaçadores. O africano podia ser dócil e serviçal; mas por detrás dessa aparência inofensiva escondia-se o protagonista da rebelião e da revolta, o representante misterioso e traiçoeiro de uma humanidade diferente e perigosa, o feiteiro que subvertia o mundo ordenado dos brancos e instaurava o caos<sup>389</sup>.

A maioria dos feiteiros nas Minas coloniais era de homens, principalmente porque nas culturas indígena e africana eram esses os detentores dos feitiços e curas, desfazendo a lógica europeia da bruxa. Para se acusar um negro de feitiçaria, bastava a mínima suspeita sobre alguma morte ou doença na fazenda ou plantel. Quando se encontravam ingredientes, como pós, raízes, cabelos e ossos de defuntos, o crime estava provado – não que isso fosse necessário, pois, no processo eclesiástico ou inquisitorial, a própria denúncia e a fama do réu já eram consideradas provas, não sendo necessário algo material. Por isso, o “ouvir dizer” nessa sociedade era tão importante. Tanto o Tribunal Eclesiástico como o Inquisitorial aceitavam acusações por pessoas que não viram o crime<sup>390</sup>. Destacam-se casos como o de um escravo em São Miguel do Piracicaba, Alexandre, que carregava consigo mezinhas em uma bolsinha e, quando

---

<sup>387</sup> NOGUEIRA, André. *A fé no desvio: cultos africanos, demonização e perseguição religiosa* – Minas Gerais, século XVIII. 2004. 189f. Dissertação (Mestrado em História)-Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2004. p. 115.

<sup>388</sup> SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz... op. cit.*, p. 272.

<sup>389</sup> SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno Atlântico*. Demonologia e colonização, século XVI-XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p. 189.

<sup>390</sup> MUNIZ, Pollyana Gouveia Mendonça; MATTOS, Yllan de. Vigiar a ortodoxia: limites e complementaridades entre a justiça eclesiástica e a inquisição na América Portuguesa. *Revista de história*, São Paulo, n. 171, p. 304, jul./dez. 2014. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0034-83092014000200287&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0034-83092014000200287&script=sci_arttext)>. Acesso em: 10 out. 2015.

alguém lhe fazia mal, dava um copo de cachaça com as feitiçarias<sup>391</sup>. Inácia dos Santos teve um sumário de culpas aberto contra ela no ano de 1732 em Nossa Senhora do Rio das Pedras. Era público e notório que a negra forra comandava negros, para que, com feitiços, matassem algumas pessoas de quem ela tinha ódio. Assim, morreu uma negra de Manoel Mendes Vital por meio de feitiços colocados pela negra em algo que ela bebeu, assim como a negra de Manoel da Silva. É interessante notar que algumas pessoas recorriam a feiticeiros para descobrir que lhes tinham feito mal ou aos seus escravos, como no caso de uma denúncia contra Felizarda Souto Maior e seu marido, o capitão Francisco Xavier de Barros Alvim, que recorreram aos feiticeiros Ignácio e Antônio para descobrir quem tinha matado 50 escravos de sua fazenda. Eles utilizaram cabaços, bacias de água e búzios para tal fim e também foram denunciados<sup>392</sup>.

No ano de 1791, foi feito um sumário de culpas na Inquisição contra Pedro Teixeira, morador de Arraial de São Sebastião em Mariana. Há muitos anos, o réu praticava feitiçarias e adivinhações em todas as camadas sociais. Utilizava um cozimento feito por ele uma vez ao ano no dia de São João. Em uma panela grande, cozinhava as imagens de Cristo e de Santos, as quais quebrava com um pilão, além de várias raízes. Essa mandinga serviria para dar fortuna. Preparava remédios para fins do coração e adivinhações com assobios, e praticava tratos torpes durante o calundu. Consigo sempre trazia uma bolsa de couro com uma partícula consagrada<sup>393</sup>. A utilização de bonecos também era comum nos casos de feitiçaria, como no caso de Luiza Isabel Pitancor, uma parda forra, que foi acusada de utilizar uma boneca para fazer mal a algumas pessoas em Nossa Senhora da Conceição das Congonhas do Campo em 1754<sup>394</sup>.

Os feitiços relacionados ao amor eram muito comuns. Havia casos de pessoas que faziam feitiços para ter tratos torpes com outrem, para amaciar marido, criar novas paixões, além de conseguir novos clientes em prostíbulos. Uma carijó casada foi denunciada por praticar feitiços com o cozimento de cinzas, sem pacto, para que seu marido lhe tivesse poucos ciúmes em Campanha no ano de 1756<sup>395</sup>. Caetana Maria de Oliveira, no ano de 1762, foi acusada de fazer feitiços para que seu marido não tivesse trato com outras mulheres além de blasfemar de Deus por ter lhe dado um marido tão

---

<sup>391</sup> AEAM. Devassas Z9 [1759-1760].

<sup>392</sup> ANTT, IL, Caderno 128, Livro 317 [1757-1767], folio 0677-0678, doc. 416.

<sup>393</sup> IANTT, Inquisição de Lisboa, processo n° 6682.

<sup>394</sup> ANTT, IL, Caderno 114, Livro 306 [1742-1755], folio 0703, doc. 299.

<sup>395</sup> ANTT, IL, Caderno 116, Livro 308 [1736-1757], folio 0380-0382, doc. 151-152.

ruim<sup>396</sup>. A preta escrava Tereza denunciou um negro da nação Cabu por este ter feito feitiços contra ela e por não aceitar ter tratos ilícitos com ele em Mariana no ano de 1772<sup>397</sup>.

Em relação ao alcouve, era comum a confecção de poções, filtros e outros sortilégios para facilitar a aquisição de clientes e relações amorosas<sup>398</sup>. No caso de Pedro, um escravo do capitão-mor Pedro Fernandes, ele foi acusado de dar uma poção de água ardente com algumas ervas a Paula Maria da Conceição, que a curou e fez com que ganhasse mais de seus amásios em seus tratos como meretriz no Arraial de Nossa Senhora da Conceição dos Raposos durante o ano de 1775. A grande gama de processos contra feiticeiros ocorreu na comarca de Vila Rica, assim como todos os outros tipos de processos, como podemos ver no Gráfico 2.

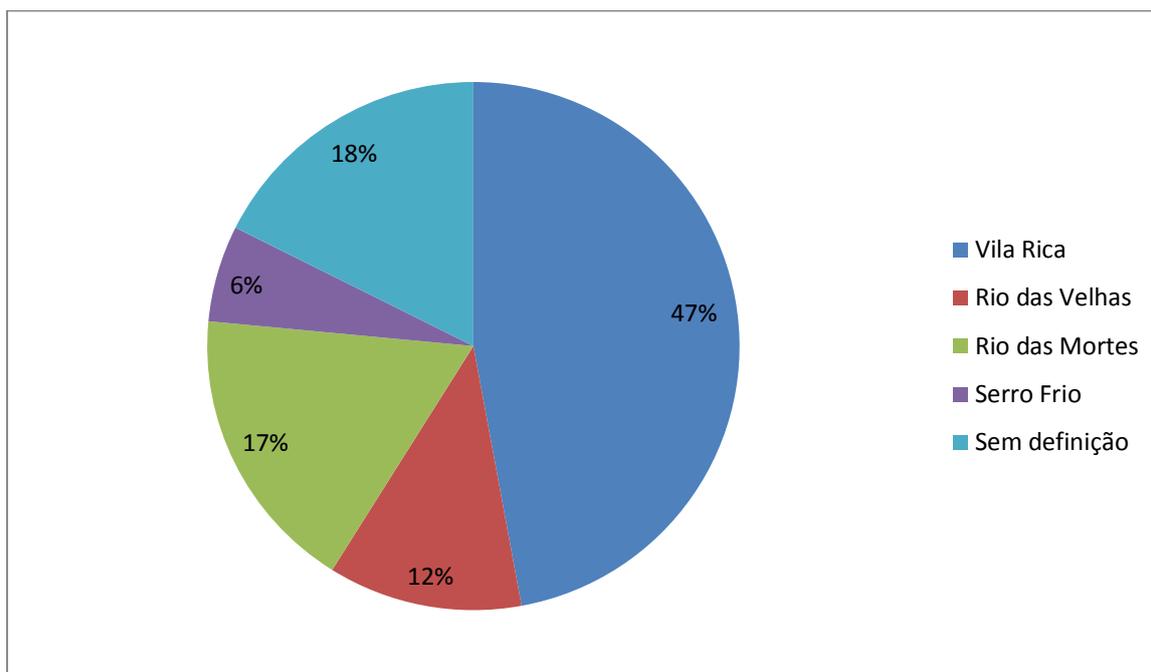
---

<sup>396</sup> ANTT, IL, Caderno 129, Livro 318 [1765-1777], folio 0478-0479, doc. 230.

<sup>397</sup> ANTT, IL, Caderno 129, Livro 318 [1765-1777], folio 1250-1251, doc. 528.

<sup>398</sup> SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz... op. cit.*, p. 302.

**Gráfico 2: Processos de práticas mágicas nas Minas setecentistas (por comarca), 1748-1821**



Fontes: AEAM. Seção de Escrituração da Cúria. Juízo Eclesiástico. Número do Processo 4548. AEAM. Seção de Escrituração da Cúria. Juízo Eclesiástico. Número do Processo 4457. AEAM. Seção de Escrituração da Cúria. Juízo Eclesiástico. Número do Processo 2768. IANTT, Inquirição de Lisboa, processo n° 13378.; n° 05630.; n° 11163.; n° 00252.; n° 02141.; n° 6682.; n° 11853. Arquivo Casa do Pilar, Auto 9470, 1° ofício, ano 1791. AEAM, Tribunal eclesiástico. Governos episcopais. Armário 6, prateleira 2, Livro 1029 (1748-1765) fl. 128. AEAM, Tribunal eclesiástico. Governos episcopais. Armário 6, prateleira 2, Livro 1030 (1765-1784) fl. 18. AEAM, Tribunal eclesiástico. Governos episcopais. Armário 6, prateleira 2, Livro 1030 (1765-1784) fl. 31-31v. AEAM, Tribunal eclesiástico. Governos episcopais. Armário 6, prateleira 2, Livro 1030 (1765-1784) fl. 42v-43. AEAM, Tribunal eclesiástico. Governos episcopais. Armário 6, prateleira 2, Livro 1030 (1765-1784) fl. 64v. AEAM, Tribunal eclesiástico. Governos episcopais. Armário 6, prateleira 2, Livro 1030 (1765-1784) fl. 78. AEAM, Tribunal eclesiástico. Governos episcopais. Armário 6, prateleira 2, Livro 1030 (1765-1784) fl. 82. AEAM, Tribunal eclesiástico. Governos episcopais. Armário 6, prateleira 2, Livro 1030 (1765-1784) fl. 128. AEAM, Tribunal eclesiástico. Governos episcopais. Armário 6, prateleira 2, Livro 1031 (1784-1830).

Como podemos perceber, a comarca de Vila Rica com a cidade de Mariana, localização do Bispado, foi a que mais processou. Temos três casos sem definições e três no Rio das Mortes, apenas dois no Rio das Velhas e um no Serro Frio.

**Tabela 10: Práticas mágicas em Minas Gerais nos processos do Juízo Eclesiástico 1748-1821**

Delitos/comarca	Vila Rica		Rio das Velhas		Rio das Mortes		Serro Frio		Sem definição		Total	
	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%
<b>Cura e bênção</b>	0	0,0	0	0,0	0	0,0	1	100,0	1	33,3	2	20,0
<b>Feitiçaria</b>	1	33,3	0	0,0	3	100,0	0	0,0	2	66,7	6	60,0
<b>Batuques e folguedos</b>	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0
<b>Adivinhação</b>	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0
<b>Bolsas, patuás e cartas</b>	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0
<b>Calundu</b>	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0
<b>Pacto com o demônio</b>	1	33,3	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	1	10,0
<b>Superstições</b>	1	33,3	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	1	10,0
<b>Total</b>	3	100,0	0	100,0	3	100,0	1	100,0	3	100,0	10	100,0

Fontes: AEAM. Seção de Escrituração da Cúria. Juízo Eclesiástico. Número do Processo 4548. AEAM. Seção de Escrituração da Cúria. Juízo Eclesiástico. Número do Processo 4457. AEAM. Seção de Escrituração da Cúria. Juízo Eclesiástico. Número do Processo 2768. AEAM, Tribunal eclesiástico. Governos episcopais. Armário 6, prateleira 2, Livro 1029 (1748-1765) fl. 128. AEAM, Tribunal eclesiástico. Governos episcopais. Armário 6, prateleira 2, Livro 1030 (1765-1784) fl. 18. AEAM, Tribunal eclesiástico. Governos episcopais. Armário 6, prateleira 2, Livro 1030 (1765-1784) fl. 31-31v. AEAM, Tribunal eclesiástico. Governos episcopais. Armário 6, prateleira 2, Livro 1030 (1765-1784) fl. 42v-43. AEAM, Tribunal eclesiástico. Governos episcopais. Armário 6, prateleira 2, Livro 1030 (1765-1784) fl. 64v AEAM, Tribunal eclesiástico. Governos episcopais. Armário 6, prateleira 2, Livro 1030 (1765-1784) fl. 78. AEAM, Tribunal eclesiástico. Governos episcopais. Armário 6, prateleira 2, Livro 1030 (1765-1784) fl. 82. AEAM, Tribunal eclesiástico. Governos episcopais. Armário 6, prateleira 2, Livro 1030 (1765-1784) fl. 128. AEAM, Tribunal eclesiástico. Governos episcopais. Armário 6, prateleira 2, Livro 1031 (1784-1830).

O pacto com o demônio era considerado o pior dos crimes, pois, além de todo o mal provocado, era gerado pelo rompimento do fiel com Deus, unindo-se ao seu inimigo, o Diabo.

Fazer pacto com o Demônio contém em si grave malícia, assim pela inimizade, que Deus no princípio do mundo pos entre ele, e os homens, como também porque é fazer concerto com um inimigo de Deus. Por tanto, ordenamos, e mandamos, que o que fizer pacto com o Demônio, ou o invocar para qualquer efeito que seja, ou usar de feitiçarias para mal, ou para bem, principalmente se o fizer com pedras de Ara, Corporais, e coisas sagradas, ou bentas, a fim de legar

ou deslegar, conceber, mover, ou parir, ou para qualquer outros efeitos bons, ou mals, incorrerá em excomunhão maior *ipso facto*<sup>399</sup>.

Quando o réu era acusado, buscavam-se, por meio de depoimentos, resquícios do pacto com o demônio. O pacto tinha várias características vindas de toda uma tradição europeia de feitiçaria, como o voo, a metamorfose, o próprio pacto escrito ou verbal feito com o demônio, as relações sexuais com o diabo e, principalmente, a festa de sabá, que sempre era tema recorrente na busca pelo demônio. De acordo com a tradição, nessas festas ocorria o aparecimento do demônio e de outros feiticeiros, que poderiam ser denunciados.

Para Laura de Melo e Souza, o sabá vem do universo mental dos inquisidores e da elite e formou um aspecto fictício no meio popular para se entender a bruxa<sup>400</sup>. Não há menção a esse tipo de ritual no Brasil colônia. Todavia, durante os processos, quando havia a confissão de pacto com o demônio, logo procuravam indícios dessa prática. Assim, os diversos discursos formavam um estereótipo das bruxas e do próprio sabá. Entretanto, isso não era resultado exclusivo da própria Inquisição, mas envolveria uma forte base cultural popular.

Segundo Robert Mandrou e Keith Thomas, o diabo estaria presente tanto na literatura jurídica e teológica como na tradição oral<sup>401</sup>. Para os autores em questão, a temática era uma invenção dos demonólogos<sup>402</sup>. Thomas defende ainda que o malefício foi criado pelas elites, o que possibilitou o surgimento da noção de sabá. Para Muchembled, as perseguições tornavam-se fortes quanto mais ativos os funcionários eram<sup>403</sup>. A perspectiva também é indicada por Jean Delumeau, para quem as perseguições eram uma autodefesa da ética dominante contra a cultura popular<sup>404</sup>. Já Jules Michelet afirma que o sabá representava uma forma de uma luta do campesinato

---

<sup>399</sup> VIDE, Dom Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do ArceArcebispado da Bahia/feitas, e ordenadas pelo ilustríssimo e reverendíssimo D. Sebastião Monteiro da Vide*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2007. Livro V, Título IV, 896, p. 314-315.

<sup>400</sup> SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz... op. cit.*

<sup>401</sup> MANDROU, Robert. *Magistrados e feiticeiros na França do século XVII... op. cit.* e THOMAS, Keith. *Religião e o Declínio da Magia... op. cit.*

<sup>402</sup> Demonologia: A ciência do outro. Tratados referentes à perseguição de bruxas, sermões católicos, pregações protestantes. Toda produção epistolar e tratadística voltada para a descrição das bruxas e seus rituais, cf. CALAINHO, Daniela Bueno. *Metrópole das mandingas... op. cit.*

<sup>403</sup> MUCHEMBLE, Robert. *Uma história do Diabo... op. cit.*

<sup>404</sup> DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente... op. cit.*

contra a opressão<sup>405</sup>. Enfim, o sabá se apresenta como uma construção mística complexa e multifacetada de várias culturas<sup>406</sup>.

No próximo capítulo, veremos o caso do réu Joaquim Mateus da Silva, que foi acusado de utilizar cartas de tocar para conseguir tratos torpes com mulheres. Nele, o juiz buscou o pacto demoníaco durante todo o processo. Esse foi o único caso de pacto encontrado nos processos, mas logo foi retirada a acusação pela falta de testemunhas, o que anulou o processo. Nas denúncias, podemos notar uma busca pelo pacto. Manoel Correia Lobo, um branco, foi acusado de fazer pacto com o diabo com um papel com a imagem do diabo pintada e o oferecimento de sua alma em Nossa Senhora do Mato Dentro em 1753<sup>407</sup>.

A cópula com o diabo podia acontecer em forma de animais, como na denúncia de Maria Briosa, cigana acusada em 1756 em Congonhas do Campo de ter pacto e fazer a cópula com um bode preto<sup>408</sup>.

Um caso muito interessante é o de Paulo Gil no Arraial de Santa Ana do Inhay, no Serro Frio, durante o ano de 1756. O pardo forro foi acusado de feitiçaria e de pacto com o demônio, além de algumas mortes. Ao todo, foram cinco depoimentos. O lavrador Manoel de Brito acusou-o de fazer malefícios à sua mulher e a uma negra por quem ficou enamorado, mas ela não atendeu aos seus pedidos. As duas só foram curadas com a ajuda de exorcismos da Igreja. No mesmo depoimento, Manoel disse que o pardo pedia sangue aos negros para escrever cartas. O pardo forro João Batista também depôs, dizendo que Gil ofereceu pedra d'ara moída para beber em infusão e uma mandinga. Assim, ninguém mais poderia ir contra ele. Recusando, Paulo insistiu por mais oito dias. Dessa maneira, ele o acompanhou em uma encruzilhada durante a noite. Gil desapareceu por um momento e voltou com oito figuras negras com formas humanas. Apavorado, disse que sairia por um tempo e foi para casa. Em um novo encontro, Gil disse que fez muito mal em sair. Apesar da insistência em pedir a ele para voltar, Batista recusou-se e, então, acordou com dores no quadril. Desse modo, Gil retirava o sangue para dar aos seus amigos.

De acordo com Laura de Mello e Souza<sup>409</sup> e André Nogueira<sup>410</sup>, as práticas de Gil representam o hibridismo, com ideias europeias como o sabá, a pedra de ara e o

---

<sup>405</sup> MICHELET, Jules. *A Feiticeira...* op. cit.

<sup>406</sup> SOUZA, Laura de Mello. *Inferno Atlântico...* op. cit.

<sup>407</sup> ANTT, IL, Caderno 114, Livro 306 [1742-1755], folio 0491-0501, doc. 211-216.

<sup>408</sup> ANTT, IL, Caderno 115, Livro 307 [1747-1755], folio 0647-0648, doc. 273.

<sup>409</sup> SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz...* op. cit., p. 255-256.

pacto demoníaco vindo de referências europeias. Por isso, a mandiga tem relação com os feitiços negros ou indígenas.

**Tabela 11: Práticas mágicas em Minas Gerais nos processos do Juízo Inquisitorial, 1748-1821**

Delitos/comarca	Vila Rica		Rio das Velhas		Rio das mortes		Serro Frio		Total	
	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%
<b>Cura e bênção</b>	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0
<b>Feitiçaria</b>	1	100,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	1	50,0
<b>Batuques e folguedos</b>	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0
<b>Adivinhação</b>	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0
<b>Bolsas, patuás e cartas</b>	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0
<b>Calundu</b>	0	0,0	1	100,0	0	0,0	0	0,0	1	50,0
<b>Pacto com o demônio</b>	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0
<b>Superstições</b>	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0
<b>TOTAL</b>	1	100,0	1	100,0	0	0,0	0	0,0	2	100,0

Fontes: IANTT, Inquisição de Lisboa, processo nº 11163. IANTT, Inquisição de Lisboa, processo nº 00252.

É importante salientar que a Tabela 11 destoa do período pesquisado. São casos anteriores à chegada do bispo em Mariana e processados em Minas pelo Juízo Inquisitorial, como veremos no próximo capítulo. Depois da criação do Bispado de Mariana, foram encontrados apenas sumários de culpas e denúncias, que foram recusados pelo Santo Ofício na segunda metade do século XVIII. Quando Portugal passou por transformações políticas praticadas pelo despotismo esclarecido implantado pelo rei D. José I e pelo ministro Marquês de Pombal, no Regimento de 1774, a feitiçaria parou de ser considerada uma prática mágica e passou a ser considerada apenas crime de enganação<sup>411</sup>.

O pacto demoníaco sempre foi um fator fundamental para as autoridades inquisitoriais, que obrigavam que os bispos e visitadores reportassem tais casos a Lisboa. Com isso, buscava-se o rompimento do réu com a doutrina a partir do pacto e da veneração demoníaca. Porém, nas Minas setecentistas, os dois processos gerados na Inquisição não têm, em princípio, a acusação de pacto demoníaco. As duas negras,

<sup>410</sup> NOGUEIRA, André. *A fé no desvio... op. cit.*, p. 148.

<sup>411</sup> BOXER, Charles. *O Império Marítimo Português, 1415-1825*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

Luíza e Luzia, foram processadas por feitiçaria e a outra por fazer calundus. Durante o processo, os inquisidores buscaram pelos aspectos do pacto demoníaco, principalmente em relação à Luzia Pinta em Sabará, que praticava o calundu. Mas, em ambos os casos, não foi comprovado qualquer tipo de aproximação demoníaca.

**Tabela 12: Práticas mágicas em Minas Gerais nos sumários do Juízo Inquisitorial 1748-1821**

Delitos/comarca	Vila Rica		Rio das Velhas		Rio das Mortes		Serro Frio		Total	
	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%
<b>Cura e bênção</b>	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0
<b>Feitiçaria</b>	2	66,6	0	0,0	0	0,0	0	0,0	2	50,0
<b>Batuques e folguedos</b>	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0
<b>Adivinhação</b>	1	33,3	0	0,0	0	0,0	0	0,0	1	25,0
<b>Bolsas, patuás e cartas</b>	0	0,0	1	100,0	0	0,0	0	0,0	1	25,0
<b>Calundu</b>	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0
<b>Pacto com o demônio</b>	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0
<b>Superstições</b>	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0
<b>TOTAL</b>	3	100,0	1	100,0	0	0,0	0	0,0	4	100,0

Fontes: IANTT, Inquisição de Lisboa, processo n° 05630. IANTT, Inquisição de Lisboa, processo n° 02141. IANTT, Inquisição de Lisboa, processo n° 6682. IANTT, Inquisição de Lisboa, processo n° 11853.

A preta Rita, natural da Mina, território africano, e moradora na aplicação de Santa Ana dos Ferros, comarca de Vila Rica, foi acusada no ano de 1799 de fazer adivinhação para descobrir a moléstia do cunhado de Armando. Também, era conhecida por curandeira<sup>412</sup>. Esse é o único caso de adivinhação que teve uma tentativa de processo aberto. Foi apenas um sumário. Já nas denúncias, esse tipo de prática foi constatado 22 vezes.

Na colônia, a prática de adivinhação foi exercitada das mais diversas maneiras, com a peneira, o búzio, a tesoura, o balaio e os bonecos entre outros objetos. Mateus, um preto angola, escravo de José da Silva Braga, era morador de Pirapetingas. Ele descobria malefícios fazendo orações com uma faca e um búzio<sup>413</sup>. A busca pelo ouro perdido também fornecia material para os adivinhadores, como no caso de Lourença Batista, uma parda forra, que foi contratada para descobrir quem tinha tirado uma

<sup>412</sup> IANTT, Inquisição de Lisboa, processo n° 11853.

<sup>413</sup> Caderno 113, Livro 305 [1742-1754], folio 0307-0309, doc. 117.

caixeta de marmelada e meia pataca de ouro, e que fez a adivinhação por meio de uma peneira e uma tesoura em Vila Rica no ano de 1753<sup>414</sup>.

O uso de cabaças, carumbés e cestos nas práticas de cura e adivinhação não pertence exclusivamente ao universo dos indivíduos de ‘cor’, ainda que tais recipientes, segundo Sweet, carregassem significados especiais para os Minas. Os búzios, por outro lado, aparecem frequentemente associados aos curandeiros negros. Para Lahon, esses objetos eram usados indistintamente pelos curandeiros e feiticeiros da metrópole, porém não encontramos nenhuma referência ao uso de búzios nas Minas por indivíduos brancos. Sobre os ossos de defunto, não eram de modo algum desconhecidos pelos feiticeiros europeus. Crânios, ossos e principalmente mãos e dedos de crianças eram restos mortais bem valorizados nas bruxarias e feitiços na Europa<sup>415</sup>.

A utilização da adivinhação para descobrir malefícios e curar era muito comum. Francisco Angola utilizou um cabaço em uma corda para descobrir onde se encontrava o malefício feito à mulher de Simão Francisco. Foram encontrados ossinhos, cabelos e algumas imundícies no local indicado<sup>416</sup>. Já a preta mina Francisca Correia utilizava alguns bonecos dentro de um balaio, que ajudavam nas curas e adivinhações, por isso cultuava oferecendo comida e pedindo licença para comer<sup>417</sup>.

---

<sup>414</sup> Caderno 113, Livro 305 [1742-1754], folio 0441, doc. 170.

<sup>415</sup> SOUSA, Giulliano Glória de. *Negros feiticeiros das Geraes... op. cit.* p. 57.

<sup>416</sup> ANTT, IL, Caderno 121, Livro 313 [1750-1760], folio 0461-0462, doc. 200.

<sup>417</sup> AEAM, Devassas Z-8[1756-1757], fl. 97.

**Tabela 13: Práticas mágicas em Minas Gerais nos processos do Juízo Civil de Vila Rica, 1748-1821**

Delitos/comarca	Vila Rica		Rio das Velhas		Rio das Mortes		Serro Frio		Sem definição		Total	
	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%
<b>Cura e bênção</b>	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0
<b>Feitiçaria</b>	1	100,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	1	100,0
<b>Batuques e folguedos</b>	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0
<b>Adivinhação</b>	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0
<b>Bolsas, patuás e cartas</b>	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0
<b>Calundu</b>	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0
<b>Pacto com o demônio</b>	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0
<b>Superstições</b>	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0
<b>Total</b>	1	100,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	1	100,0

Fonte: Arquivo Casa do Pilar, Auto 9470, 1º ofício, ano 1971.

Nos processos do Juízo Civil de Vila Rica, foi encontrado apenas um caso de feitiçaria. Pai Caetano foi acusado de fazer feitiços e provocar a morte de algumas pessoas. Outros Pais também foram encontrados nas denúncias nas Minas setecentistas, como os casos de Pai Garcia e Pai Domingos. O primeiro foi acusado de fazer curas com raízes e “fechar” os curados com tapinhas no braço direito, e o outro foi acusado de fazer mezinhas para curar. Ambos eram negros. Garcia era Benguela e, de Domingos, não temos a procedência. Pai Ignácio<sup>418</sup>, um negro mina<sup>419</sup>, foi denunciado à Mesa Eclesiástica em Antônio Dias em 1769 por sete pessoas. Ele era mestre na arte do contrafeitiço; ou seja, fazia curas de doenças e em enfeitiçados, utilizando ervas e pós, além de atender em domicílio, aumentando sua clientela. Segundo André Nogueira, essa arte fazia com que os negros que praticavam a cura tivessem uma busca de afirmação social e um respeito<sup>420</sup>. Pai Antônio, Antônio Luís, foi denunciado pela sua fama na

<sup>418</sup> AEAM, Devassas Z-10 [1764-1765], fl. 99v, 106-106v, 108v, 116v-117, 118-118v

<sup>419</sup> Textos que falam sobre o caso: GROSSI, Ramon Fernandes. *O caso de Ignácio Mina: tensões sociais e práticas “mágicas” nas Minas*. Varia História, Belo Horizonte, n. 20, p. 118-131, mar. 1999. FURTADO, Júnia Ferreira. Barbeiros, cirurgiões e médicos na Minas colonial. *Revista Arquivo Público Mineiro*, Minas Gerais, v. 41, p. 88-105, jul./dez. 2005. Disponível em: <[http://www.siaapm.cultura.mg.gov.br/acervo/rapm\\_pdf/Barbeiros\\_cirurgioes\\_e\\_medicos\\_nas\\_Minas\\_colonial.PDF](http://www.siaapm.cultura.mg.gov.br/acervo/rapm_pdf/Barbeiros_cirurgioes_e_medicos_nas_Minas_colonial.PDF)>. Acesso em: 21 jul. 2014.

<sup>420</sup> NOGUEIRA, André. A fé no desvio... *op. cit.*, p. 125.

região de Antônio Dias. Na primeira denúncia em 1757 ao Santo Ofício<sup>421</sup>, utilizava uma lanterna da qual saía uma voz de pinto e um búzio. Em outra ocasião, fez um búzio andar sobre uma agulha espetada sobre um pau. Sete anos depois, apareceu na mesa da visita episcopal e continuava a carregar o búzio e um boneco falante<sup>422</sup>.

Como vimos, esses negros eram chamados de pai pela sua fama de cura na sociedade. Segundo Slenes, na África centro-ocidental, o termo pai significava liderança, por isso era comum chamar negros com certo respeito social e liderança na arte de cura de pai<sup>423</sup>.

---

<sup>421</sup> ANTT, IL, Caderno 117, Livro 309 [1746-1757], folio 0530-0531, doc. 391-392.

<sup>422</sup> AEAM, Devassas Z-10 [1764-1765], fl. 108v, 113v-114, 116v, 118-118v.

<sup>423</sup> SLENES, Robert W. Malungu, Ngoma Vem: África coberta e descoberta no Brasil. *Revista USP*, n. 12, dez./jan./fev. 1991-1992.

**Tabela 14: Perfil dos processados por práticas mágicas em Minas Gerais, 1748-1821**

Características	Proc. E		Proc. Civil		Sumário		Total	
	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%
<b>SEXO</b>								
<b>Homem</b>	5	62,5	1	100,0	3	75,0	9	69,2
<b>Mulher</b>	3	37,5	0	00,0	1	25,0	4	30,8
<b>TOTAL</b>	<b>8</b>	<b>100,0</b>	<b>1</b>	<b>100,0</b>	<b>4</b>	<b>100,0</b>	<b>13</b>	<b>100,0</b>
<b>COR</b>								
<b>Negro</b>	4	40	1	100,0	1	25,0	6	40,0
<b>Crioulo</b>	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0
<b>Pardo</b>	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0
<b>Mulato</b>	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0
<b>Cabra</b>	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0
<b>Carijó</b>	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0
<b>Branco</b>	2	20,0	0	0,0	0	0,0	2	13,3
<b>Sem definição</b>	4	40,0	0	0,0	3	75,0	7	46,7
<b>TOTAL</b>	<b>10</b>	<b>100,0</b>	<b>1</b>	<b>100,0</b>	<b>4</b>	<b>100,0</b>	<b>15</b>	<b>100,0</b>
<b>CONDIÇÃO JURÍDICA</b>								
<b>Escravo</b>	3	30,0	0	0,0	1	25,0	4	26,7
<b>Forro</b>	1	10,0	1	100,0	0	0,0	2	13,3
<b>Coartado</b>	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0
<b>Livre</b>	2	20,0	0	0,0	0	0,0	2	13,3
<b>Sem definição</b>	4	40,0	0	0,0	3	75,0	7	46,7
<b>TOTAL</b>	<b>10</b>	<b>100,0</b>	<b>1</b>	<b>100,0</b>	<b>4</b>	<b>100,0</b>	<b>15</b>	<b>100,0</b>
<b>PROCEDÊNCIA</b>								
<b>Brasil</b>	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0
<b>África</b>	3	30,0	1	100,0	1	25,0	5	33,3
<b>Europa</b>	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0
<b>Sem definição</b>	7	70,0	0	0,0	3	75,0	10	66,7
<b>TOTAL</b>	<b>10</b>	<b>100,0</b>	<b>1</b>	<b>100,0</b>	<b>4</b>	<b>100,0</b>	<b>15</b>	<b>100,0</b>
<b>ESTADO CIVIL</b>								
<b>Solteiro</b>	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0
<b>Casado</b>	1	10,0	0	0,0	0	0,0	1	6,7
<b>Viúvo</b>	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0
<b>Sem definição</b>	9	90,0	1	100,0	4	100,0	14	93,3
<b>TOTAL</b>	<b>10</b>	<b>100,0</b>	<b>1</b>	<b>100,0</b>	<b>4</b>	<b>100,0</b>	<b>15</b>	<b>100,0</b>

Fonte: AEAM. Seção de Escrituração da Cúria. Juízo Eclesiástico. Número do Processo 4548. AEAM. Seções de Escrituração da Cúria. Juízo Eclesiástico. Número do Processo 4457. AEAM. Seção de Escrituração da Cúria. Juízo Eclesiástico. Número do Processo 2768. IANTT, Inquisição de Lisboa, processo nº 13378.; nº 05630.; nº 11163.; nº 00252.; nº 02141.; nº 6682.; nº 11853. Arquivo Casa do Pilar, Auto 9470, 1º ofício, ano 1711. AEAM, Tribunal eclesiástico. Governos episcopais. Armário 6,

prateleira 2, Livro 1029 (1748-1765) fl. 128. AEAM, Tribunal eclesiástico. Governos episcopais. Armário 6, prateleira 2, Livro 1030 (1765-1784) fl. 18. AEAM, Tribunal eclesiástico. Governos episcopais. Armário 6, prateleira 2, Livro 1030 (1765-1784) fl. 31-31v. AEAM, Tribunal eclesiástico. Governos episcopais. Armário 6, prateleira 2, Livro 1030 (1765-1784) fl. 42v-43. AEAM, Tribunal eclesiástico. Governos episcopais. Armário 6, prateleira 2, Livro 1030 (1765-1784) fl. 64v AEAM, Tribunal eclesiástico. Governos episcopais. Armário 6, prateleira 2, Livro 1030 (1765-1784) fl. 78. AEAM, Tribunal eclesiástico. Governos episcopais. Armário 6, prateleira 2, Livro 1030 (1765-1784) fl. 82. AEAM, Tribunal eclesiástico. Governos episcopais. Armário 6, prateleira 2, Livro 1030 (1765-1784) fl. 128. AEAM, Tribunal eclesiástico. Governos episcopais. Armário 6, prateleira 2, Livro 1031 (1784-1830).

Como podemos perceber, a Tabela 14 descreve os processados nas Minas Gerais nos anos entre 1748 e 1821, em que houve exclusão das processadas do Juízo Inquisitorial, pois foram réus antes do período descrito. Como vimos no período pesquisado, houve apenas sumários de culpas e denúncias que foram negados pelo Juízo Inquisitorial. Ambas eram negras, uma vinda da África e outra nascida no Brasil. Luiza Soares ainda era escrava enquanto Luzia Pinta era forra. Ambas eram solteiras. Partindo dos dados da Tabela 14 e da descrição dessas duas negras, podemos perceber que os réus processados nas Minas Gerais eram homens, 69,2%, enquanto apenas 30,8% eram mulheres e dois não descreveram o sexo. A maioria das características não é descrita, sendo 46,7% sem definição em relação à cor, 40% são de negros e 13,3% de brancos. Havia quatro escravos, dois forros, dois livres e sete sem definição de condição jurídica. Um terço veio do continente africano e os outros dez não tiveram seu nascimento revelado. Apenas um era casado e os outros também não foram descritos em seus processos. Assim, podemos chegar a uma conclusão duvidosa pela falta de dados definidos. Porém, como vimos, provavelmente, a maioria dos processados nas Minas Gerais por feitiçaria era de homens negros e escravos vindos da África. Apesar de serem denunciados, os brancos raramente foram processados por feitiçaria.

Os processos são riquíssimas fontes históricas, pois traçam a trajetória do réu mesmo que de forma indireta. A Torre do Tombo e a Cúria de Mariana carregam em seus arquivos significativos documentos reveladores sobre o universo de crenças e as práticas de sujeitos, principalmente relacionados às classes “subalternas”. Como afirma Carlo Ginzburg, o historiador deve ter um olhar etnográfico do visitador ao examinar as referidas fontes para poder, assim, desvendar esse universo cultural nas Minas setecentistas<sup>424</sup>. Segundo os ensinamentos de Ginzburg, esses registros indiretos precisam ser analisados com maior cuidado, pois foram escritos de forma indireta e

---

<sup>424</sup> GINZBURG, Carlo. O Inquisidor como Antropólogo. *América, Américas, Revista Brasileira de História*, São Paulo: ANPUH/Marco Zero, n. 21, p. 9-20, set. 1990/fev. 1991.

ligados às camadas dominantes, por isso podem se tornar deformadores da realidade. Isto é, um processo contra um feitiço era escrito pelo escrivão a partir de perguntas feitas ao réu pelo juiz. As concepções do escrivão também eram passadas para o papel ao tomar o depoimento do réu, e aquelas palavras ultrapassam os anos e chegam em formato de papéis amarelos aos nossos atuais historiadores e pesquisadores. Por isso, esses documentos devem “ser lidos como o produto de uma inter-relação especial, em que há um desequilíbrio total das partes nela envolvidas”<sup>425</sup>. A oralidade dessas classes subalternas é um importante ponto a se levar em consideração, pois, como não escreviam suas visões, seus depoimentos passavam por filtros e intermediários, que, na maioria das vezes, eram contrários às suas ideias<sup>426</sup>.

O estudo das classes populares feito a partir da documentação produzida pelas classes dominantes só aconteceu tardiamente, pois muitos estudiosos acreditavam não ser possível desenvolver análises sobre os “excluídos, marginalizados e dominados”, que, na sua maioria, praticaram a oralidade, e não a escrita. Apenas com a definição do conceito histórico e antropológico de cultura popular, foi possível o início desses estudos. Segundo Ginzburg,

só através do conceito de ‘cultura primitiva’ é que se chegou de fato a reconhecer que aqueles indivíduos outrora definidos de forma paternalista como ‘camadas inferiores dos povos civilizados’ possuíam cultura. A consciência pesada do colonialismo se uniu assim à consciência pesada da opressão de classe<sup>427</sup>.

Um grande problema relacionado a este estudo deu-se na escolha das fontes a serem examinadas. Por não portarem uma cultura escrita, os integrantes das ditas camadas subalternas transmitiam oralmente o conhecimento e a cultura de seus povos. Sendo assim, tornou-se necessário recorrermos a fontes escritas, que, na maioria das vezes, foram feitas de forma indireta por indivíduos geralmente ligados a outras classes sociais. Bakhtin exemplifica bem os estudos nessa área ao examinar o carnaval de camadas populares, utilizando a dicotomia cultural e a circularidade, entre as duas culturas, subalterna e hegemônica do século XVI, para demonstrar a relação de subordinação já destacada por Ginzburg<sup>428</sup>.

---

<sup>425</sup> *Idem*, p. 209; GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes... op. cit.*, p. 18.

<sup>426</sup> GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes... op. cit.*

<sup>427</sup> *Idem*, p. 17.

<sup>428</sup> *Ibidem*. p.18.

Para Ginzburg<sup>429</sup>, a cultura não é estática. Ou seja, ela não sai de uma classe dominante e perpassa para a cultura popular sem esta a modificar ou ter novas ideias. Assim sendo, na visão do autor, a cultura tem um caráter dinâmico e “circula” entre todas as classes sociais, tornando possíveis pensamentos diferentes em qualquer época histórica e em qualquer movimento social, destoando da ideia de que, a partir de pressões sociais, a classe dominante criava pensamentos homogêneos. Ginzburg não foi o primeiro autor a pesquisar sobre essa circularidade cultural. Mikhail Bakhtin também via a cultura subalterna na obra de Rabelais como um círculo no qual perpassavam ideias e elas modificavam-se. Desse modo, era possível verificar, a partir desse conceito, que discursos de classes representantes da cultura erudita e letrada podiam perpassar e moldar práticas de grupos letrados. Da mesma forma, porém num sentido contrário, esses setores subalternos também criavam suas práticas fundadas na oralidade e modificavam a cultura erudita. Assim, a cultura nunca é estática, movimenta-se entre classes e cria movimentos destoantes em alguns sujeitos. Na perspectiva de Bakhtin, a cultura popular é acessível para ser estudada, porém os pesquisadores privilegiaram a história oficial e das elites, algo que tem se modificado com o passar dos anos e dos estudos<sup>430</sup>.

A partir dos conceitos defendidos por Ginzburg e Bakhtin, devemos analisar as fontes dos processos inquisitoriais, eclesiásticos e civis como um depoimento feito de forma indireta. É necessário lembrar que o escrivão das visitas tinha sua forma de ver o criminoso, suas concepções, o que podia, de maneira indireta, influenciar sua escrita ao relatar o referido criminoso. Os estudos de micro-história possibilitaram-nos perceber a singularidade do indivíduo, que, mesmo dentro da sociedade, pode ter pensamentos destoantes. O moleiro Menochio de Ginzburg exemplifica essa relação<sup>431</sup>. Entretanto, no caso das Minas setecentistas, o estranhamento deve ser inserido no contexto da denúncia e do processo, em que a feitiçaria ia contra a sociedade, a Igreja e a justiça. A circularidade cultural, proposta em um primeiro momento por Bakhtin e depois muito bem utilizada por Carlo Ginzburg, será a base conceitual de nossa análise dos processos de feitiçaria que encontramos nos arquivos pesquisados para a realização de nossa pesquisa. Trataremos deles no capítulo a seguir.

---

<sup>429</sup> *Ibidem.* p.19.

<sup>430</sup> BAKHTIN, Mikhail Mikhailovich. *Cultura popular na idade média e no renascimento: o contexto de François Rabelais*. 7. ed. Tradução Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec, 2010.

<sup>431</sup> GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes... op. cit.*

**CAPÍTULO 3**  
**O CRIME DE FEITIÇARIA NAS MINAS SETECENTISTAS: ESTUDO DE**  
**CASOS NAS DIFERENTES INSTÂNCIAS DA JUSTIÇA COLONIAL**

Os processos de feitiçaria nas instâncias judiciais das Minas setecentistas serão analisados partindo do pressuposto de que, nas Minas Gerais, os visitantes e seus editais apresentaram um estereótipo do “ser feiticeiro” e, a partir de algumas denúncias de crimes de feitiçaria, criou-se uma representação<sup>432</sup>. Dessa forma, o Estado procurou disciplinar as ações humanas na colônia<sup>433</sup>. A vigilância que se produziu na sociedade colonial mineira pôde ser notada pelas denúncias do “ouvir dizer”, que se tornaram uma forma de instrumento de controle, o qual serviu como poder para os visitantes, pois eles participavam da forma como era analisada a denúncia, levando em consideração a consistência das penas, o tipo do delito e a reincidência do réu. Portanto, tanto a sociedade colonial quanto os Juízos (Eclesiástico, Civil e Inquisitorial) tinham uma definição do que seria considerado um feiticeiro, e as testemunhas denunciavam partindo do pressuposto de que o indivíduo ia contra as leis da sociedade.

O poder pastoral exercido pelas ordens religiosas, segundo Foucault, é uma forma de comportamento para a salvação sobre uma multiplicidade de indivíduos. Cada indivíduo é vigiado mediante a confissão, o exame de consciência e a direção espiritual<sup>434</sup>. Ademais, os editais que eram pregados durante as visitas serviam para que se fizesse uma espécie de exame de consciência coletivo, a fim de que se lembrasse do erro do próximo. Por meio disso, a Igreja e o Estado tinham o poder de chegar aos acusados de feitiçaria, tirando-os da convivência paroquial, atribuindo-lhes castigos públicos como forma de exemplo e moldando essa estrutura organizada longe dos pecados e perto da fé católica.

Dessa maneira, podemos perceber a realidade das Minas setecentistas aproximando-nos dos conceitos de *representação* desenvolvidos por Roger Chartier<sup>435</sup>. De acordo com o autor, cada representação deve ser entendida a partir das lutas sociais desempenhadas em cada localidade e comunidade, assim como suas especificidades devem ser respeitadas. Logo, a comunidade da colônia brasileira era muito diferente da europeia; por exemplo, a escravidão existente nas terras brasílicas criou um código próprio adaptado para essa vivência, formando, assim, suas representações. Portanto, cada representação deve ser entendida neste sentido: cada localidade e comunidade têm suas especificidades e estas devem ser respeitadas. Foram exatamente as

---

<sup>432</sup> CHARTIER, Roger. *O mundo como representação*. In: CHARTIER, Roger. *À beira da falésia: A história entre certezas e inquietudes*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2002. p. 61-80.

<sup>433</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Vozes, 1977, p. 139.

<sup>434</sup> *Idem*. p. 139

<sup>435</sup> CHARTIER, Roger. *O mundo como representação... op. cit.*

particularidades encontradas nas comunidades, que fizeram o Arcebispo Dom Sebastião Monteiro da Vide repensar as normas impostas pelo Concílio de Trento, criando as Constituições do Bispado da Bahia como forma de darem conta das condutas brasileiras, principalmente da escravidão, do batismo e da vivência cristã desses escravos<sup>436</sup>.

Chartier analisa a cultura a partir das práticas, apropriações e representações culturais que os sujeitos têm em relação aos artefatos culturais. Para esse autor, a história cultural tem por objetivo identificar o modo como, em diferentes lugares e momentos, uma determinada realidade social é construída, pensada e dada a ler. Tal proposta implica considerar que o modo pelo qual os indivíduos leem e interpretam a realidade é determinado por esquemas intelectuais (disposições) que são partilhados social ou intelectualmente, isto é, por grupos sociais ou por meios intelectuais. Isso conduz à constatação de que o mundo é o resultado das representações que o instituem como tal. E esse mundo que Chartier vislumbra é, na verdade, uma arena de representações, que estão em concorrência e competição<sup>437</sup>.

Durante a luta simbólica, existem dois tipos de apropriações: a apropriação das representações e as apropriações múltiplas, nas quais há mudança da representação que se apropria do outro na sua visão de mundo. O feiticeiro e o contra feitiço integram-se nessas múltiplas representações, pois a feitiçaria é algo presente na sociedade setecentista mineira e é reconhecida pela Igreja; ou seja, uma realidade que deve ser combatida. No caso da apropriação de representação, escravos considerados feiticeiros se apoderavam dessa visão presente na sociedade para ganhar dinheiro e mesmo para serem respeitados. Em contrapartida, a própria Igreja se apoderava dessa crença na força dos feiticeiros para combater pessoas com feitiços quando as possessões não podiam ser revertidas pelos próprios párocos:

Havia casos em que os próprios sacerdotes e religiosos católicos, contrariando a orientação da própria Igreja e sentindo-se incapazes de prestar atendimento espiritual aos ‘possessos e doentes de feitiço’, recomendavam a procura por ‘negros calundureiros’. Esses africanos e afrodescendentes, cuja eficácia era reconhecida pela comunidade,

---

<sup>436</sup> TORRES-LONDOÑO, Fernando. Cuestiones Teológicas en el Brasil Colonial. In: SARANYANA, Josep-Ignasi (Dir.); GRAU, C. A. (Coord.). *Teología en América Latina: Escolástica barroca, Ilustración y preparación de la Independencia (1665-1810)*. Vervuert: Iberoamericana, 2005. v. II, t. I.

<sup>437</sup> CHARTIER, Roger. *O mundo como representação... op. cit.*, p. 61-80.

tinham a fama de especialistas em tratar de pessoas que se diziam possuídas pelas almas de seus parentes defuntos<sup>438</sup>.

É importante notar que a ideia de feitiçaria era algo muito presente naquela sociedade, que, acreditando fielmente que estava enfeitiçada, além de recorrer à Igreja, apelava também a feitiços para se curar ou para adivinhar quem fez o mal. Casos como o do negro Apolinário, que bebera o contra feitiço e, a partir disso, “deitara pela boca um osso com três pernas ou forquilha [...] uns sapinhos mortos e muitos cabelos tecidos com alfinetes dentro”<sup>439</sup>, ou de um negro mina da região de Vila Rica, que saía curando e vendendo bolsas de contra feitiço<sup>440</sup>, ou ainda do minerador português José Caetano, em Itaverava, que foi atrás do curandeiro Mateus, para que este adivinhasse o mal que estava presente em seu plantel e provocava a morte de vários negros<sup>441</sup> são apenas alguns episódios que ilustram essa busca por feiticeiros como forma de ir contra a própria feitiçaria. Como pudemos notar, a partir do estudo dos feiticeiros das Minas, a representação não é algo individual, mas sim coletiva. Ela vem da experiência do fato social, das tensões do vivido, tornando-se produto do coletivo.

A forma de conceber a feitiçaria na América Portuguesa começa a partir de concepções de Portugal, como demonstrado por Paiva, na metrópole nunca ocorreu uma verdadeira “caça as bruxas”, a feitiçaria foi posta em um segundo momento, atrás de cristãos novos. A Igreja católica portuguesa não perpassou por crises como outras na Europa, a teologia Tomista presente ali diminuiu a busca pelo Diabo, fator importante para inquisição ao provar a feitiçaria. A doutrinação evangelizar também contribuiu pela diminuição da busca por bruxas em Portugal. Essa brandura, segundo o autor, se estendeu para a colônia, com suas peculiaridades<sup>442</sup>.

A noção de feitiçaria na América portuguesa e a união com diversos ramos de curas, adivinhações, proteções, presentes também nas sociedades negra e indígena, essa confluência de ideias do que era vivido na América portuguesa fez com que a própria sociedade desse novos significados ao que era visto. Esse compartilhamento de signos e significados permitiu que a sociedade mineira denunciasse o próximo como suspeito de feitiçaria. Assim como as Devassas nas Minas Gerais, os visitantes e seus editais apresentavam um estereótipo de feiticeiro e, então, estimulavam-se algumas denúncias

---

<sup>438</sup> DAIBERT JR, Robert. *Luzia Pinta: experiências religiosas centro-africanas e inquisição no século XVIII. Religare*, João Pessoa: UFPB, v. 9, 2012, p. 6.

<sup>439</sup> ANTT, IL, Caderno do Promotor 121, Livro 313, fl. 200v.

<sup>440</sup> ANTT, IL, Caderno do Promotor 120, Livro 312, fl. 80.

<sup>441</sup> AEAM, Devassas Z-6 [1753], fl. 81v, 82v.

<sup>442</sup> PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição...op.cit.*

de crimes. Portanto, esses signos e símbolos da sociedade não são puramente subjetivos. Além de serem compartilhados pela sociedade, também são objetivos; isto é, são manobras sociais que tornam esses ritos, signos e práticas, no caso a feitiçaria, um produto da sociedade e, a partir disso, ela se orienta, como vimos, denunciando os feiticeiros, reforçando, assim, a noção de representação instituída por dada sociedade<sup>443</sup>.

Partindo das ideias defendidas por Carlo Ginzburg, podemos analisar as fontes como um depoimento feito de forma indireta. É necessário lembrar que o escrivão das visitas e do Juízo tinha sua forma de ver o criminoso, suas concepções, o que podia, de maneira indireta, influenciar sua escrita ao relatar o referido criminoso. Pela micro-história, podemos perceber a importância do indivíduo, que, mesmo dentro da massa da sociedade, como no caso de Pai Caetano, pode ter pensamentos destoantes, como a ideia de curar pela feitiçaria. Mas esse estranhamento deve ser inserido no contexto da denúncia, ou seja, das Minas setecentistas, em que a feitiçaria era algo que ia contra a sociedade, a Igreja e a justiça. Para Ginzburg, não há duas classes separadas que não trocam ideias, por isso a noção de circularidade é tão importante, demonstrando que “existia um relacionamento circular feito de influências recíprocas, que se movia de baixo para cima e bem como de cima para baixo”<sup>444</sup>. O exemplo de Caetano da Costa (“Pai Caetano”) demonstra-nos muito bem essa circulação de ideia. Como um pequeno exemplo do que estamos procurando defender, podemos notar que um negro da nação Angola possuía em sua casa, entre outros objetos, “[...] várias cruces, uma com uma imagem de Nosso Senhor crucificado outras escritas em português”<sup>445</sup>. Isto é, portava, além dos símbolos que representavam crenças africanas, instrumentos de representação da fé católica dos portugueses.

Em consonância com os conceitos apresentados por Ginzburg, que afirma a possibilidade de analisarmos casos individuais recorrendo às práticas metodológicas da micro-história, proporemos examinar quatro acusações de crime de feitiçaria – percebida como crime de foro misto – nas três instâncias judiciais (Civil, Eclesiástica e Inquisitorial). Destacaremos os casos de Joaquim Mateus da Silva, Antônio Martins Teixeira, Luiza Soares da Silva e Caetano da Costa, dentro do período da criação do bispado de Mariana, em 1745, e o fim do funcionamento do Tribunal da Inquisição em 1821. A partir desses casos, buscaremos apresentar a estrutura judicial das Minas

---

<sup>443</sup> CHARTIER, Roger. *O mundo como representação... op. cit.* p. 61-80.

<sup>444</sup> GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes... op. cit.*, p. 10.

<sup>445</sup> AHP. Emenda por feitiçaria: Caetano da Costa. Auto 9470, código 449.

setecentistas utilizada para julgar os crimes de feitiçaria, bem como procuraremos demonstrar as representações acerca do que era feitiçaria naquela sociedade ao destacarmos os relatos sobre os usos das práticas mágicas, superstições e pactos com o demônio.

Dentro da temporalidade proposta, no Tribunal Eclesiástico, os casos estão documentados nas culpas, mas apenas dois foram encontrados em seu processo: Joaquim Mateus da Silva e Antônio Martins Teixeira. Na Comarca de Vila Rica, apenas o caso de Pai Caetano foi julgado durante o período examinado. No que se refere à segunda metade do século XVIII, no Juízo Inquisitorial, só foram encontrados os sumários de culpas e denúncias, sendo que todos foram recusados, pois, com o Regimento de 1774, a feitiçaria deixou de ser uma prática mágica e se tornou um crime de enganação. Logo, acreditamos que as mitigadas Luzes portuguesas<sup>446</sup>, iniciadas no governo de D. José I, sob a liderança do ministro marquês de Pombal, contribuíram para o fato de que os casos de feitiçaria encaminhados após a criação do Bispado de Mariana ao Santo Ofício fossem avaliados de maneira mais branda, não sendo processados pela Santa Inquisição. Reforçamos nossa suspeita ao ressaltarmos que procedimento semelhante ocorreu no Tribunal Eclesiástico da Bahia, como destacado por Bruno Feitler<sup>447</sup>. Feitler afirmou que alguns casos do referido Tribunal, os quais deveriam ser encaminhados ao Santo Ofício, também foram desembargados pela alçada eclesiástica.

Portanto, em razão da falta de casos processados pelo Tribunal Inquisitorial no período proposto em nossa pesquisa, retrocedemos um pouco no tempo e selecionamos dois casos. No primeiro, Luiza Soares<sup>448</sup> foi investigada em 1738 pelo Eclesiástico e

---

<sup>446</sup> Para Lúcia Maria Bastos Pereira das Neves, a Ilustração portuguesa era mitigada, ou seja, tinha formas e experiências liberais, mas não estava completamente afastada das práticas características do Antigo Regime. Cf. NEVES, Lúcia Maria Bastos Pereira das. *Corcundas e Constitucionais: A cultura política da Independência (1820-1822)*. Rio de Janeiro: Revan: FAPERJ, 2003. Conforme Maria Odila Silva Dias, a Ilustração portuguesa foi resultado de uma política reformista desenvolvida pela Coroa portuguesa, que teve início no século XVIII, e procurou integrar os indivíduos formados na Universidade de Coimbra com o projeto político de reforma e modernização do Estado português. Assim, os formados estavam dentro da máquina administrativa do Império, procurando não comprometer a continuidade social e econômica estabelecida. Cf. DIAS, Maria Odila Leite da Silva. Aspectos da ilustração no Brasil. In: DIAS, Maria Odila Leite da Silva. *A interiorização da metrópole e outros estudos*. São Paulo: Alameda, 2005. p. 39-126. Charles Boxer reforçou o caráter dúbio das reformas ilustradas ao destacar o despotismo praticado por Pombal, ao mesmo tempo em que o referido ministro executou importantes mudanças, como a reforma educacional da Universidade de Coimbra. Cf. BOXER, Charles R. *A ditadura pombalina e suas consequências (1755-1825)*. In: BOXER, Charles R. *O império marítimo português (1415-1825)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 323-346.

<sup>447</sup> FEITLER, Bruno. *Nas malhas da consciência... op. cit.*

<sup>448</sup> ANTT, Inquisição de Lisboa, processo n° 11163.

julgada pela Inquisição. No segundo, Luzia Pinta<sup>449</sup> foi abjurada de leve pelos inquisidores no ano de 1742.

### 3.1 JOAQUIM MATEUS DA SILVA: CARTAS DE TOCAR DE UM BRANCO

O processo de Joaquim Mateus da Silva foi uma ocorrência curiosa do Tribunal Eclesiástico do Bispado de Mariana. Esse réu foi processado em 1763 por possuir uma carta de tocar, supostamente com sua letra, numa tentativa de conseguir tratos torpes com mulheres e, conseqüentemente, praticar o pacto com o demônio<sup>450</sup>. Quando se tinha alguma suspeita de pacto – durante a ação da feitiçaria –, a denúncia tinha que ser encaminhada para o Tribunal do Santo Ofício em Lisboa, pois o pacto era o significado do rompimento com a religião cristã<sup>451</sup>. No entanto, esse caso não foi encaminhado para a Inquisição e foi julgado pelo bispo de Mariana. A partir da documentação à qual tivemos acesso, nele consta que o caso foi anulado por falta de testemunhas. Logo, é provável que ele não tenha sido direcionado para o Tribunal do Santo Ofício por esse motivo.

Em 13 de outubro de 1763, na Vila de Nossa Senhora do Pilar de Ouro Preto, na casa do Vigário da Vara, o Reverendo Doutor José Batista da Silva, aconteceu uma audiência pública na presença do procurador do réu, Caetano Francisco da Costa, e do próprio Joaquim Mateus da Silva, na concessão de uma segunda carta de seguro negativa<sup>452</sup>.

---

<sup>449</sup> ANTT, Inquisição de Lisboa, processo. n.º 252.

<sup>450</sup> AEAM. Seção de Escrituração da Cúria. Juízo Eclesiástico. Número do Processo 4548.

<sup>451</sup> Regimento de 1640, Livro III, Das penas, que hão de haver os culpados nos crimes, de que se conhece no Santo Ofício, Título XIV, Dos feiticeiros, sortilégios, adivinhadores, e dos que invocam o demônio, e têm pacto com ele, ou usam da arte de astrologia judiciaria. In: SIQUEIRA, Sônia Aparecida (Ed.). *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, a. 157, n. 392, p. 854-857, jul./set. 1996.

<sup>452</sup> “Carta de seguro é a promessa judicial pela qual o réu, debaixo de certas condições, se exime da prisão até a decisão final da causa. Cartas de seguro não se concedem pelo crime de defloração; pelos crimes militares dos soldados, não assim pelos crimes civis; pelos crimes de papéis falsos; pelos crimes de almotaceria; pelos crimes de contrabando de tabaco; de travessia de pão; de palha; de cerceamento da moeda; de não recuar carruagem; vender escusas de soldados; de uso de armas curtas; de crimes resultantes de Devassas. As cartas de seguro em caso de morte só se concedem em Relação por seis desembargadores. [...] Sendo negadas não se concedem mais. Em crimes de erros de ofício passa as cartas de seguro o Juiz da Chancelaria. O Juiz do Fisco as passa nos casos da sua competência. Em crimes de Fazenda, o Juiz dos Feitos da Fazenda em Relação, sendo confessativas com defesa ou negativa coartada; a negativa absoluta a passa o Corregedor dos crimes da Corte. [...] Carta judicial se chama algum dia a Carta de Seguro”. SANTOS, Patrícia Ferreira dos. *Carentes de Justiça: juízes seculares e eclesiásticos na Confusão de Latrocínios’ das Minas Setecentistas*. 2001. Tese (Doutorado)-Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001, p. 374.

De acordo com Joaquim, ele pediu a carta de seguro pelo juízo, para defender-se frente às denúncias de pessoas, suas inimigas, que, querendo seu mal, acusaram-no por uma oração que se achava ser de sua letra, e ele não conseguiria mostrar sua inocência preso na cadeia. Por isso, desejava uma carta negativa com defesa; ou seja, com a presença de um advogado.

Faço saber que atendo eu ao que por sua petição retro me enviou a dizer o suplicante Joaquim Mateus da Silva, vou por bem lhe mandar passar a presente minha Carta de Seguro segunda negativa por tempo de um ano pela qual o haverei por seguro do crime ou crimes de que faz menção em sua petição e poder tratar seguramente do seu Livramento apresentando-se com esta dentro do termo de dezenove dias primeiros seguintes nos quais continuará os termos de seu Livramento com obrigação de residir pessoalmente a todas as audiências que eu fizer e perante mim correr o tal Livramento enquanto ele durar, os quais costume fazer às segundas e quintas-feiras de tarde de cada semana não sendo dias impedidos, feriados ou Santos, onde não será levantada a residência sem primeiro ser findo o seu Livramento e por este juízo lhe não seja feito mal algum que assim [eu] haverei por bem e fazendo o suplicado o contrário de que nesta se declara lhe não valerá a mesma nem terá vigor algum, mas cumprindo assim lhes poderá valer por tempo de um ano somente em que se findará o seu Livramento com pena de lhe não ser reformado mais tempo salvo constando<sup>453</sup>.

Durante o pedido de concessão da carta de seguro, podemos notar certo tipo de padrão no qual o réu se comporta com grande respeito, além de sempre se justificar a partir do nome de Jesus Cristo. Sua carta de seguro foi concedida durante um ano para que ele pudesse provar sua inocência, mas deveria comparecer a todas as audiências do juiz no Auditório Eclesiástico, possivelmente, para provar que não fugiu da vila e continuava seguindo as ordens judiciais.

Como em todo processo do Juízo Eclesiástico, aparecem as custas do auto; nesse caso, no pedido de carta de seguro. À chancelaria, foram pagos 825 e a Vossa Excelência, o juiz, 200. O caso foi desenvolvido no foro contencioso, responsável pelo aspecto temporal. Em contrapartida, o foro gracioso era responsável pelo poder espiritual, como a limpeza das igrejas e seus pertences, e era o provisor responsável por esse foro.

A denúncia de cartas de tocar do réu Joaquim Mateus da Silva foi movida pelo doutor promotor do juízo Theodoro Ferreira Jacome. O promotor tinha papel

---

<sup>453</sup> AEAM. Seção de Escrituração da Cúria. Juízo Eclesiástico. Número do Processo 4548.

fundamental nos processos do Juízo Eclesiástico, pois era dele a maior parte das denúncias, principalmente dos pecados públicos, crimes e vícios<sup>454</sup>. Era responsabilidade desse ministro procurar e acusar os réus quando uma pessoa denunciava, mas não queria manter o processo. O promotor assumia este e o encaminhava para o vigário geral. O promotor deveria ser graduado nos Sagrados Cânones, ter boa vida e costumes, zelo pela justiça, além de ser fiel e saber guardar segredo, e sempre que fosse possível procurava quem fosse sacerdote ou de ordens sacras e, se fosse leigo, deveria ser cristão velho<sup>455</sup>. Essa última qualidade é importante notar, pois dava ao possuidor desse cargo, caso não fosse um clérigo, deter grande poder local, pois era ele quem denunciava os réus do Juízo. Era necessário que, quando assumisse o posto, esse ministro lesse o rol dos culpados e analisasse se estava em ordem com as condenações, prisões e degredos. Era, sempre, indispensável sua vista no final do processo. Oferecendo a denúncia, era imprescindível o promotor tomar conhecimento do denunciante e das denúncias feitas em visitas, pois, se fosse inocente o réu, eram de sua responsabilidade os custos do auto<sup>456</sup>.

Os procuradores do réu Joaquim – indivíduos que poderiam responder por ele perante o Juízo e as custas do auto – eram os doutores Tomás Soares de Aguiar e Cláudio Manoel da Costa<sup>457</sup> e os coletadores, o ajudante Caetano Francisco da Costa e José Bernardo Oliveira, em que “todos juntos e cada um de per si *in solidum* possam apelar e agravar, embargar, jurarem sua alma e dela se cometido qualquer delito por muito que lhe fizesse o bem da mesma causa para o que todos os seus poderes em direito necessários”<sup>458</sup>. A denúncia ocorreu em 19 de fevereiro de 1756, chegando a notícia de:

[...] devendo viver como católico e temente a Deus um Joaquim Mateus morador que foi no Sabará e agora assiste nesta vila e faz tanto pelo contrário que usa o suplicado de cartas cheias de várias observâncias em que há indicação de pacto expresso ou tácito com o Demônio o que faz a fim de conseguir mulheres para tratos torpes ou se livrar de alguns insultos que lhe possa acontecer como tudo se mostra do papel junto chamado por outro modo carta de tocar escrito pela própria mão e punho do Denunciado como se prova do reconhecimento do tabelião da dita vila do Sabará cujo

<sup>454</sup> SANTOS, Patrícia Ferreira dos. *Carentes de Justiças...* op. cit., p. 129.

<sup>455</sup> *Regimento do Auditório Eclesiástico do Arcebispo da Bahia*. Título XI Do promotor de justiça. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2007, p. 94.

<sup>456</sup> *Idem*, p. 94-100.

<sup>457</sup> Possivelmente, o inconfidente.

<sup>458</sup> AEAM. Seção de Escrituração da Cúria. Juízo Eclesiástico. Número do Processo 4548. p. 4.

reconhecimento e firma pública reconhece o tabelião desta vila Domingos Tomé da Costa e porque o caso é tão enorme e merece ser punido para emenda do Denunciado e exemplo de outros [...] o dito Denunciado com as penas leves e crimes que o direito canônico costuma castigar semelhantes culpas<sup>459</sup>.

O promotor encaminhou a denúncia após chegar a ele a notícia de que o denunciado utilizava cartas de tocar com expesso pacto com o demônio. Segundo o processo, o réu tinha fama na utilização das cartas para conseguir mulheres<sup>460</sup>. Como destacamos no primeiro capítulo, na estrutura jurídica da justiça colonial, era obrigação dos ministros do Juízo Eclesiástico, assim como do Civil, fazerem as denúncias aos seus respectivos Tribunais dos casos de foro misto – isto é, pecados públicos, crimes e vícios –; assim, o primeiro-ministro, seja do Civil ou do Eclesiástico, que recebesse a notícia ou ficasse sabendo de algum réu, deveria encaminhar o caso ao seu Tribunal<sup>461</sup>. Foi isso que o promotor de justiça, Theodoro Ferreira Jacome, fez. Como destacaremos mais à frente, o mesmo procedimento foi escolhido pelo Juízo do Tribunal Civil de Ouro Preto no caso de Pai Caetano. Durante a denúncia, temos relevantes fatos que merecem ser destacados. Por exemplo, a busca pelo pacto expesso ou tácito com o demônio, que, mesmo sob essa circunstância, não foi encaminhado ao Santo Ofício, sendo o processo desenvolvido no Juízo Eclesiástico. Caminho interessante, levando em conta que, quando se tratasse de uma suspeita de pacto demoníaco, era obrigação do Juízo Eclesiástico encaminhar a denúncia para o Santo Ofício. No entanto, o caminho da denúncia de crime de foro misto para abertura de processo contra o réu seguiu os procedimentos determinados pelo *Regimento do Auditório Eclesiástico do Bispado da Bahia*.

Retornando ao caso de Joaquim Mateus, o novo escrivão copiava a denúncia para o Livramento, preocupando-se em deixar claro que foi fiel ao que estava escrito nas denúncias, no intuito de não gerar dúvidas sobre o seu trabalho. A carta de tocar era um meio utilizado para a conquista amorosa na colônia. Podiam ser papéis ou objetos, como cordas, ossos e pedras, que serviriam para se gravarem nomes, orações e desenhos, e tinham como objetivo atrair a pessoa desejada para tratos torpes. A carta encontrada no processo é uma carta de São Cipriano (anexo) com várias cruzeiras espalhadas.

---

<sup>459</sup> AEAM. Seção de Escrituração da Cúria. Juízo Eclesiástico. Número do Processo 4548. p. 5.

<sup>460</sup> AEAM. Seção de Escrituração da Cúria. Juízo Eclesiástico. Número do Processo 4548. p. 5.

<sup>461</sup> Para outras informações sobre o funcionamento dos Juízos Eclesiástico e Civil, ver capítulo 1.

Conforme o promotor, ele ficou sabendo da notícia desse réu, em razão da “fama pública” deste, e, com um indicativo de pacto com o demônio, resolveu denunciá-lo pelas observações da carta, tendo como prova da denúncia a letra do réu (o que nos leva a crer que o denunciado era alfabetizado) a partir do reconhecimento do tabelião. Como o caso era visto como atroz, o denunciado era merecedor de ser punido tanto para emendar o denunciado como também servir de exemplo para a população. O exemplo era um importante subterfúgio usado pelas autoridades coloniais – eclesiástica e civil –, a fim de que a população seguisse as normas do catolicismo.

De acordo com o Agravo feito pelo advogado do réu, há uma queixa de que, devido ao fato de o agravante ser morador de Vila Rica e tendo seus negócios, inimigos invejosos do bom empreendimento do réu maquinaram uma oração para que ele conseguisse mulheres. Dessa forma, o advogado de Joaquim Mateus se fez valer desse pretexto para afirmar que as testemunhas fizeram uma falsa declaração. Na visão do defensor, a letra usada como prova de que a carta de tocar era de seu cliente não podia ser comparada e era um indício perigoso, visto que alguém poderia fingi-la e o escrivão não podia dar certeza se ela não fosse escrita na sua frente. O advogado alegou que seu cliente não foi ouvido e, segundo ele, o réu não poderia ter cometido tal crime, pois

nem o Agravante era capaz de semelhante acometimento por ser pessoa branca, bem nascido, nacional do Reino de Portugal, tratado com estimação grande argumento para se não considerar a mais leve presunção, e por ser bem sabido que quem se ocupa em semelhante [*perda*] são crioulos ou mulatos [ou] outras pessoas de baixa esfera, péssima condição [...], e nunca os da qualidade do Agravante que sempre foi de boa fama<sup>462</sup>.

Assim, o próprio advogado expôs a importância das qualidades de um réu naquele Tribunal, fazendo a defesa de Joaquim a partir de sua raça e de boas qualidades, e reproduzindo as hierarquias sociais do Antigo Regime, pois esse tipo de crime do qual seu cliente era acusado era um delito de negros, escravos ou pessoas de baixa esfera<sup>463</sup>. Logo, “fazer parte do Império significava tornar-se católico através do batismo; nesse

---

<sup>462</sup> AEAM. Seção de Escrituração da Cúria. Juízo Eclesiástico. Número do Processo 4548. p. 7v.

<sup>463</sup> “O estatuto da pureza de sangue, apesar de sua base religiosa, constituía uma estigmatização baseada na ascendência, de caráter protorracial – que, entretanto, era usada não para justificar a escravidão, mas antes para garantir os privilégios e a honra da nobreza, formada por cristãos velhos, no mundo dos homens *livres*. O Império Português, como sociedade do Antigo Regime, entendia como *desígnios divinos as hierarquias sociais, do direito divino do rei à pureza de sangue da nobreza formada por cristãos velhos*.” [...]. Cf. MATTOS, Hebe Maria. *Escravidão e cidadania no Brasil Monárquico*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2004, p. 14-15. (grifos nossos).

sentido, a escravização dos bárbaros era bem vinda, se fosse o único caminho para servir ao rei e a verdadeira Fé<sup>464</sup>. Dessa forma, na lógica do Antigo Regime português, o indivíduo, para fazer parte do mundo dos homens livres, deveria servir ao rei e abraçar verdadeiramente a fé.

Partilhando dessa premissa, o procurador Aguellar se fez valer das hierarquias sociais garantidas pelo estatuto da pureza de sangue para afastar do réu a possibilidade de este ter cometido tal crime escandaloso; portanto, qualquer testemunha ou infâmia era falsa. Vale ressaltarmos que, na sociedade colonial setecentista, os homens de cor eram o grupo que necessitava ser vigiado, pois descendiam do africano bárbaro e gentio e, dessa maneira, eram estigmatizados com a mancha de sangue oriunda da escravidão. Ao descenderem de outras culturas, muitas vezes, não seguiam os verdadeiros preceitos da religião católica, tornando-se possíveis réus de crimes de feitiçaria, principalmente quando ligados a itens fornecidos pelas religiões africanas, sendo os grandes condenados por esses crimes nas devassas mineiras. E foi nesse aspecto que o advogado se apegou, levando em consideração que um crime com carta de tocar e um possível pacto demoníaco nunca poderiam ser cometidos por um branco de uma boa condição financeira além de católico.

Em 25 de novembro de 1763, o auto de denúncia de Joaquim Mateus da Silva foi encaminhado para o Juízo Superior do Reverendo Doutor vigário geral do Bispado de Mariana. No entanto, no dia 16 de janeiro de 1764, o processo voltou para o vigário da vara, a fim de que este se pronunciasse e obrigasse a prisão e livramento pela culpa declarada no auto. Apenas em 15 de março de 1764, o réu foi condenado às custas do agravo.

Já em 1774, o advogado, Doutor Tomás Soares de Aguellar, que se tornou procurador do réu, pertencia ao Auditório. No âmbito legal do processo, a discussão acabou por ficar restrita ao quantitativo de testemunhas utilizadas nos autos do processo. A dúvida girou em torno do número necessário de testemunhas para formalizar a culpa do réu; isto é, uma ou mais de duas para que ele fosse processado por seu crime. O promotor e escritor, Doutor Manoel da Guerra Leal Souza e Castro, reconhecia as opiniões de que bastaria apenas uma testemunha para a pronúncia, pois bastavam qualidades de presunções e indícios para o auto ter lugar. No entanto, o juiz do Eclesiástico revogou o despacho:

---

<sup>464</sup> *Idem*, p. 15.

A razão embargante recebo e julgo por provada para efeito de revogar o despacho em que se denegou o provimento no agravo interposto pelo Réu da justa pronúncia e vistos os autos, e disposição de direito conforme o qual se não deve pronúnciar a prisão sem haver prova do delito ao menos por duas testemunhas ou equivalente, e como no presente caso o não houve se não devia proceder à prisão contra o Réu e muito mais pela denúncia ser dada por inimigo do Réu; que foi o que nela Jurou além de não jurar o denunciante nem nomear testemunhas, e finalmente sem ser distribuída, defeitos estes que infirmam a denúncia e todo o procedimento ao que atendendo reformando o despacho mando se não proceda contra o Réu ao qual tão somente condeno nas custas. Mariana, 27 de setembro de 1764. Inácio Correa de Sá<sup>465</sup>.

Respondendo à inquietação do advogado do réu, segundo o juiz do Eclesiástico, existiam juristas que acreditavam ser necessária apenas uma testemunha. Entretanto, outros refutavam essa opinião, fazendo-se valer com a determinação da Lei Pátria, Livro 5, Título 117, Parágrafo 12; ou seja, as Ordenações Filipinas:

E posto que seja querelado por querela perfeita, os julgadores não prendam por ela até contra os querelados ser tanto provado por que mereçam ser presos. Porém, se os querelosos quiserem logo, tanto que dão as querelas e lhes forem recebidas ou até vinte dias contados do dia que a querela for recebida, dar ao julgamento que lhe recebeu três ou quatro testemunhas, perguntar-lha-á secretamente com o tabelião, que a escreveu, pelo conteúdo nela, sem a parte ser para isso citada. E mostrando-se pelas ditas testemunhas tanto por que deva ser preso (o que ficará em arbítrio do julgador) o prenda com diligência<sup>466</sup>.

O termo *testemunhas*, no plural, é importante nesse caso. Na perspectiva do juiz, Reverendo Doutor Inácio Correa de Sá, a lei fala no plural e, dessa forma, a voz de apenas uma pessoa é considerada voz de nenhuma. Sendo assim, em casos com apenas uma testemunha, o agravante não poderia ser pronúnciado. Mesmo que a testemunha afirmasse que reconhecia o réu, sua fala de nada vale, nem como prova. No entanto, no caso do pronúnciado Joaquim Mateus, a prova do auto era uma suposta carta escrita pelo próprio punho do réu. Todavia, segundo o juiz, para se provar uma escritura, não bastava a afirmativa das testemunhas de que reconheciam a letra do implicado. Era preciso que elas jurassem que o viram fazê-la e assiná-la, assim como o número

---

<sup>465</sup> AEAM. Seção de Escrituração da Cúria. Juízo Eclesiástico. Número do Processo 4548, p. 20.

<sup>466</sup> LARA, Sílvia Hunold (Org.). *Ordenações Filipinas, Livro V*, Tít. 117. Em que casos se devem receber querelas, parágrafo 12. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 390-391.

necessário de testemunhas era o mínimo de três, pois prova de letra feita por comparação era perigosa e enganadora:

[...] porque há muitas pessoas que costumam fingir, e furtar as letras de outros, [...] E por isso sendo só uma a testemunha que jurasse por comparação de letra, de nada vale o seu dito, assim como não valem os reconhecimentos dos Tabeliães, porque, para se dar crédito aos reconhecimentos destes, é necessário que os mesmos declarem que viram fazer os papéis, dando disso fé, porque de outra forma não provam, como afirma<sup>467</sup>.

Por toda essa discussão, o juiz do Eclesiástico determinou nula a ação naquele momento. Porém, se nos casos do Juízo Eclesiástico podemos notar grande importância da “fala” das testemunhas, com expressões presentes nos autos como “ouvir dizer”, “é público e notório” e “fama pública”, entre outras, nesse caso, a “fala” não se tornou uma prova contundente para a condenação, evidenciando que o depoimento de apenas uma testemunha não configurava como prova contundente para asseverar que a letra era referente ao acusado de ter produzido uma carta de tocar.

Outro ponto fundamental na estrutura do processo era a necessidade de que o denunciante jurasse a veracidade da denúncia, pois, caso o réu fosse inocentado, ficava a cargo dele (do denunciante) o pagamento dos custos do auto, como afirmavam a Lei Pátria no Título 117, Parágrafo 6º, e o próprio Regimento do Auditório:

E quando se houver de receber querela, se dará juramento ao quereloso aos santos Evangelhos, em que porá a mão, se o dá bem e verdadeiramente; e jurando-o assim e nomeando testemunhas para a dita querela, pondo-lhes seus próprios nomes e sobrenomes, alcunhas e misteres de que usam, e onde são moradores, de maneira que claramente se possa saber quem são as testemunhas e não se possam ao diante tomar outras em seu lugar, lhe será recebida. E a parte e o juiz assinarão a dita querela; e se a parte não souber ou puder assinar, bastará o sinal do juiz com a fé do tabelião, em que fala menção de como o quereloso não sabia ou não podia assinar. E bem assim dará fiança bastante a toda a perda e dano, emenda e satisfação e custas que se fizerem sobre a querela, quando não for o caso que a ele toque ou pertença e a der como cada um do povo; e dando a querela de caso que lhe toque ou pertença, não será obrigado dar fiança. Porém os meirinhos e alcaides, quando querelarem de casos de que se possa seguir algum proveito, darão fiança. E sendo as querelas dadas nesta forma, o juiz as receberá, e de outra forma serão nenhuma<sup>468</sup>.

---

<sup>467</sup> AEAM. Seção de Escrituração da Cúria. Juízo Eclesiástico. Número do Processo 4548, p.15.

<sup>468</sup> LARA, Sílvia Hunold (Org.). *Ordenações Filipinas, Livro V... op. cit.*, p. 387-388.

Sendo assim, era necessário, na denúncia, ter a declaração do nome e sobrenome, moradia e trabalho do denunciante. No caso de Joaquim Mateus, o denunciante era o próprio promotor, mas este não jurou, faltando, assim, o requisito dado por forma da lei, e da mesma maneira não nomeou as testemunhas. Vale ressaltarmos que o denunciante no processo foi o promotor. Este ouviu dizer de pessoas da sociedade que havia um Joaquim que praticava a escrita de cartas de tocar. E foram esses denunciantes que os procuradores e advogados do réu inferiram ser pessoas invejosas e de má-fé que levantaram as informações ao promotor e este denunciou ao Juízo Eclesiástico. Todas essas falhas cometidas pelo promotor fizeram com que a denúncia fosse considerada nula:

Cujas nulidades sempre se atenderam neste juízo, julgando-se nula qualquer denúncia em que faltou a distribuição, e todas as vezes que falta o juramento, e nomes das testemunhas, como se praticou na causa do Reverendo Cônego Francisco Ribeiro da Silva, na do Reverendo Caetano Mendes de Proença, e em outras muitas<sup>469</sup>.

Mesmo sendo considerado inocente, foi o próprio réu quem pagou as custas do processo. No entanto, apesar de o juiz do Eclesiástico ter afirmado que a testemunha não jurou e não disse seu nome e sobrenome, encontramos essas informações no processo:

Antônio de Motta Magalhães, solteiro natural da cidade de Braga e do mesmo Arcebispado de presente morador nesta vila freguesia, freguesia de Nossa Senhora do Pilar do Ouro Preto que vive de suas cobranças, testemunha a quem o Reverendo Ministro deferiu o juramento dos Santos Evangelhos em um livro deles em que pôs sua mão direita debaixo do qual prometeu dizer verdade do que soubesse e lhe fosse perguntado de idade que disse ser de vinte nove anos pouco mais ou menos // E sendo perguntado pelo conteúdo em o auto de Denúncia disse que sabe pelo ver que executando ele Testemunha [...] ele testemunha [...] na vila do Sabará fizera. Em uma caixinha que estava em poder de Manoel Rodrigues Padram e nela achara entre outras coisas uma carta a que chamam de tocar toda cheia de cruces e sinos de Salomões e escrita por uma parte com vários nomes e várias observações a qual é da letra e firma digo da letra e punho do Denunciado Joaquim Mateus que em casa dele Testemunha assistido o que também presenciou Bernardo de Moraes Chaves morador na mesma vila do Sabará que com ele testemunha se achou presente ao abrir da dita caixa e sendo-lhe mostrada a carta pelo Reverendo Ministro reconheceu ele testemunha que era a mesma que tinha achado na dita caixa a qual se acha reconhecida pelo Tabelião Manoel

---

<sup>469</sup> AEAM. Seção de Escrituração da Cúria. Juízo Eclesiástico. Número do Processo 4548, p. 16.

Rodrigues Franco morador na dita Vila do Sabará e reconhecido o reconhecimento pelo Tabelião Domingos Tomé da Costa desta Vila em o auto de Denúncia que todo lhe foi lido e declarado pelo Reverendo Ministro com quem assinou e nada disse dos costumes<sup>470</sup>.

Acreditamos que o fato de o réu ser um homem branco e de boa condição financeira tenha facilitado a obtenção de uma carta de seguro. Da mesma forma, foi a partir dessas qualidades que o advogado conseguiu a anulação do processo, além de enfatizar a questão jurídica de que apenas uma testemunha não poderia provar o fato – escrita da carta de tocar –, levando o juiz do Eclesiástico a concordar com ele. Assim, pensamos que a condição do réu fez com que o magistrado não tivesse lido minuciosamente todo o processo, alegando, assim, que a testemunha não tinha sido citada como exigia a lei, o que vimos não ser verdade. Além disso, a interpelação feita pelo advogado foi uma estratégia para anulação da acusação de seu cliente. No entanto, mesmo sendo inocentado, o réu pagou as custas do auto.

A carta de tocar pronunciada no processo se encontra anexada a ele, porém sua grafia se tornou grande dificuldade em sua transcrição. O que pudemos perceber foi a declaração para o considerado ilustríssimo meritíssimo Senhor, em alusão a São Cipriano, que, segundo os escritos, foi um importante feiticeiro de magias negras. Abaixo, encontra-se desenhado um cavalo, além de imagens de cruces e estrelas de seis pontas espalhadas pela folha, e a oração: “São ‘Sipriano’ vinde por bem de ouvir, sendo devoto por quanto tempo e temendo tudo com poder de Deus, São ‘Sipriano’ quando terei o sol que não tenho”<sup>471</sup>. O autor termina a carta dando seu sangue em troca da mulher descrita como aquela que andava atrás dele, assim como o Sol atrás de Jesus Cristo em sua força, certificando-se de que seria grato. Tudo isso é seguido de uma nova imagem de uma estrela de seis pontas e de uma cruz, além da descrição do nome Maria Roza. Posteriormente, encontramos o reconhecimento da letra de Joaquim Matheus, em 6 de fevereiro de 1756, por Manuel Rodrigues Franco<sup>472</sup>.

Joaquim Mateus da Silva teve seu processo aberto no Tribunal Eclesiástico do Bispado de Mariana. Mesmo havendo uma suspeita de pacto com o demônio – o que o encaminharia para a Inquisição lisboeta –, não teve um sumário de culpas encaminhado a Lisboa. Possivelmente, a anulação do processo invalidou todo o procedimento eclesiástico e o possível envio ao Juízo inquisitorial. Todo o procedimento de

---

<sup>470</sup> AEAM. Seção de Escrituração da Cúria. Juízo Eclesiástico. Número do Processo 4548, p. 20-20v.

<sup>471</sup> AEAM. Seção de Escrituração da Cúria. Juízo Eclesiástico. Número do Processo 4548.

<sup>472</sup> *Idem*.

invalidação do número de testemunhas e o próprio não juramento destas foram muito bem observados e utilizados pelos advogados e procuradores do réu.

Antônio Martins Teixeira foi denunciado nas duas instâncias pelo crime de ofensa à religião católica, também chamado de feitiçaria. O reverendo vigário da vara e comissário do Santo Ofício, José Sobral e Souza, prendeu o réu na cadeia de São João del-Rei, enquanto o processo corria na segunda instância do Juízo Eclesiástico em Mariana, e ao mesmo tempo encaminhou o sumário de culpas para Lisboa, o que não foi aceito pela Inquisição e resultou na liberação do réu e na perda do título de comissário por parte do vigário por ter encaminhado uma denúncia ao Santo Ofício e prendido o réu sem a autorização dela.

### **3.2 ENTRE O INQUISITORIAL E O ECLESIASTICO: ANTÔNIO MARTINS TEIXEIRA**

Durante o ano de 1765, na Vila de São João del-Rei, comarca do Rio das Mortes, Bispado de Mariana, desenvolveu-se um caso de feitiçaria em que o réu, Antônio Martins Teixeira, foi preso e processado no Juízo Eclesiástico do Bispado de Mariana, pelo comissário do Santo Ofício e vigário da vara, reverendo Doutor José Sobral e Souza, e denunciado ao Inquisitorial, mas seu sumário de culpas foi recusado pelos inquisidores.

Em 20 de abril de 1765, numa audiência pública na casa de morada do vigário da vara, com a presença dos procuradores da parte de Antônio Martins Teixeira, o promotor, Dr. Vicente Ferreira Álvares Eboranse, requereu que o réu comparecesse a duas audiências para falar a um libelo criminal – o réu encontrava-se preso por crime de incesto com uma comadre. O pedido do promotor, assim como a ordem do Comissário e Vigário da Vara, para que o réu se apresentasse foi cumprido em 31 de março de 1765.

Veio à minha presença o dito Antônio Martins Teixeira, e o achei vestido com um [...] de baeta azul, veste e calção de pano da mesma cor, meias brancas de linho, cabelo curto e barba crescida, olhos pardos, e de estatura ordinária. E por mim lhe foi perguntado que ofício tinha, se era casado ou solteiro, se tinha algumas ordens ou outro algum privilégio, e por que culpa se achava preso e à ordem de quem. Por ele foi respondido que se chamava Antônio Martins Teixeira, que vive de sua lavoura, e que era morador no Rio Grande, chamado a cachoeira de São Miguel da capela de São Gonçalo da [...] desta freguesia de Nossa Senhora do Pilar, que teria de idade mais de cinquenta anos, que era casado com sua mulher Rita da Costa, que não

tinha ordens algumas, nem outro algum privilégio, e que estava preso à ordem do Muito Reverendo Doutor Vigário da vara desta comarca por lhe dizerem que era por um auto que o mesmo Juízo tinha dado dele haverá dez ou onze anos; e de como assim o disse assinou com as testemunhas<sup>473</sup>.

No momento da prisão, o rol de culpados informava que Antônio Martins Teixeira possuía um Auto Sumário de injúria feita à religião católica – que, ao longo do processo e no Sumário de Culpas do Inquisitorial, foi reconhecido como crime de feitiçaria –, além da denúncia de incesto, a qual gerou sua prisão. Se, no caso do réu Joaquim Mateus Silva, destacado anteriormente, seu advogado utilizou-se do argumento de que ele, por ser branco, não poderia cometer um crime de feitiçaria, pois isso era coisa feita por negros; no caso de Antônio Martins Teixeira, o promotor reforçou a importância do comportamento moral exigido pelos homens que abraçavam a fé católica, e que ele, por ser cristão católico, não poderia cometer o crime de incesto. Dessa forma, para o promotor do segundo caso, a acusação de feitiçaria ganhou contornos secundários, pois se tornou mais importante o julgamento pelo crime de incesto que a própria ofensa a religião católica, “pelo que devendo o Réu, como cristão batizado que é, ser temente a Deus e às Justiças, principalmente as deste Juízo, abstendo-se de cometer crimes vivendo catolicamente, e deixando de estar amancebado com incesto”<sup>474</sup>. O réu, num primeiro momento, viveu amancebado com sua negra de nome Inácia por volta de 14 anos. Quando foi investigado, no ano de 1762, possuía um filho pardo de mais ou menos 12 anos. Mesmo continuando o amancebamento, o réu tomou a negra por sua comadre “e em benefício de semelhante perversidade a forrou, e [a] casou com um seu negro por nome Pedro, chegando a ter de todo o tempo do amancebamento três filhos pardos”<sup>475</sup>. Ao tornar a ré sua comadre, o réu passou de amancebamento para incesto, pois, segundo as Constituições do Bispado da Bahia, o crime de incesto tirava a confiança que se deve haver entre parentes e a consagração espiritual se tornava um impedimento.<sup>476</sup> Com a negra casada e, sendo sua comadre, o réu continuou seu amancebamento, mantendo a negra vivendo separadamente do seu marido e sem fazer vida marital. A “voz pública” se tornou conhecimento da população:

---

<sup>473</sup> AEAM. Seção de Escrituração da Cúria. Juízo Eclesiástico. Número do Processo 4457, p. 3.

<sup>474</sup> *Idem*, p. 6.

<sup>475</sup> *Ibidem*, p.6.

<sup>476</sup> VIDE, Dom Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Bispado da Bahia/feitas, e ordenadas pelo ilustríssimo e reverendíssimo D. Sebastião Monteiro da Vide*. Brasília: Senado Federal, Conselho editorial, 2007. Livro V, Título XX do crime de incesto, e penas, que haverão os clérigos, e leigos, que o commetterem. Parágrafo. 971, p. 336.

Pelo que achando-se o marido da dita negra em casa de Maria de Paiva e sua filha de Tomásia de Paiva, sendo-lhe perguntado se sua mulher andava prenhe, ‘respondeu’ que se andava não era dele, por não fazer vida com ela. Pelo que sabendo o Réu desse sucesso se escandalizou muito, tomando satisfação as ditas mulheres [e acertando-se] com elas dizendo lhe havia de cortar a língua como também castigou o dito negro Pedro asperamente e o entrou a tratar mal. Pelo que de todo o sobredito era e é pública voz e fama nas vizinhanças do Réu<sup>477</sup>.

Nesse processo, o crime de feitiçaria tornou-se um delito secundário, sendo o amancebamento, ocorrido anos antes, muito mais relevante ao promotor do Juízo Eclesiástico. Assim como o advogado de Joaquim Mateus recorreu ao fato de o réu ser homem branco e católico, o defensor do réu Antônio Martins Teixeira também utilizou das mesmas práticas argumentativas ao afirmar que o crime de incesto era reservado a homens sem qualidades, como negros, pardos, libertos e homens livres pobres, e que seu cliente era branco e católico e, por isso, não poderia cometer o referido crime. Martins Teixeira disse possuir uma lavoura e viver dela, da mesma forma que Joaquim afirmou viver de negócios – não especificando as atividades exercidas. Portanto, podemos perceber certa semelhança na atuação dos advogados de defesa dos réus aqui examinados no Juízo Eclesiástico. Eles procuraram se valer da prática comum<sup>478</sup>, isto é, da cultura do colonizador, uma representação<sup>479</sup> seguida pela sociedade, na qual o homem branco não podia cometer crime de feitiçaria e incesto, porque os crimes eram práticas oriundas de sociedades não católicas, como a africana e a indígena.

Em seu processo, foram ouvidas nove testemunhas: “[...] José Rodrigues, Simão de Oliveira Pereira, Domingos Dias, o Furriel Manoel Botelho Rosa, João Carneiro, Felipe de Pinho, Simão Álvares, Helena de Paiva e sua filha Tomásia de Paiva, e protestava dar as mais que lhe fossem necessárias”<sup>480</sup>, que juraram os Santos Evangelhos e falar sem dolo, malícia ou outra má intenção. A maioria era de homens, sete, e apenas duas mulheres testemunharam no processo.

De forma geral, as testemunhas tinham rendas próprias: quatro viviam de mineração, duas de suas roças, uma de sua agência e outra declarou que vivia de seu trabalho, não o especificando. Entre as mulheres, ambas tinham descendência escrava.

---

<sup>477</sup> AEAM. Seção de Escrituração da Cúria. Juízo Eclesiástico. Número do Processo 4457, p. 7.

<sup>478</sup> THOMPSON, E. P. *Costumes em comum... op. cit.*

<sup>479</sup> CHARTIER, Roger. *O mundo como representação... op. cit.* p. 61-80.

<sup>480</sup> AEAM. Seção de Escrituração da Cúria. Juízo Eclesiástico. Número do Processo 4457, p. 7.

Helena de Paiva era preta forra, enquanto sua filha, Tomásia de Paiva, era parda forra e viúva de Manoel Machado. Pelos depoimentos colhidos, é possível perceber que o crime de amancebamento era de grande fama, sendo “público e notório” na sociedade local o envolvimento de Antônio Martins e sua negra comadre. A média de idade entre os depoentes girava em torno de 40 a 50 anos e a maioria vivia em Ibituruna, local de morada da negra concubina.

As testemunhas afirmavam que conheciam os denunciados, que era “público e notório” seu envolvimento amoroso e que foi a partir do batizado de um filho da negra Inácia, sua concubina, que ambos se tornaram compadres. Em razão desse fato, o crime se tornou incesto, pois passou de um relacionamento entre não familiares sem a união do casamento (amancebamento) para uma união com impedimento espiritual pela união sacra do compadrio (incesto). Enquanto Simão de Oliveira Pereira afirmou que ambos possuíam um “mulatinho”, Helena de Paiva, preta forra, declarou que os amancebados tinham três filhos: João, falecido, Basílio e Manoel. Tomásia de Paiva, mulher parda forra, moradora na Ibituruna, viúva de Manoel Machado, 40 anos, testemunhou ser “público e notório” e um grande escândalo há anos:

que depois da denunciada casar com o negro Pedro, e ter de entre ambos um crioulo, e ser o denunciado padrinho dele, e assim compadre da denunciada, continuaram em seu amancebamento, de que tiveram de entre ambos três filhos mulatos, de um dos quais tratou o denunciado a contrair parentesco espiritual com a denunciada, sendo padrinho do mulato João, e que perguntando-se ao dito negro Pedro se sua mulher estava prenhe, respondera que se andava prenhe não era dele, porque não fazia vida com ela há muitos anos, de que resultara vir o denunciado tomar uma satisfação a ela testemunha, e a sua Mãe, dizendo-lhe que lhes importava a sua casa, e que se falassem dele lhes havia cortar as línguas, e a ela testemunha disse a mesma denunciada, por muitas vezes, que tomara fosse seu marido capaz de dar parte ao Doutor vigário da vara para pôr emenda na [...] vida do denunciado, porque já não podia viver naquela vida, por causa daquela dava má vida à sua mulher o dito denunciado, como ela testemunha presenciou por algumas vezes, e também presenciou tratar o denunciado aos ditos mulatos por seus filhos, e o compadrio que há entre os denunciados presenciou ela testemunha, por ser a própria que levou as crianças à Pia, sendo igualmente comadre com ele<sup>481</sup>.

Entre os depoentes, apenas uma testemunha afirmou não saber de nada. Foi o caso de Simão Álvares Chaves, de 65 anos, que vivia de minerar, morador de Ibituruna e que, curiosamente, era Familiar do Santo Ofício. Como destacamos anteriormente, o

---

<sup>481</sup> *Idem*, p.21.

processo de Antônio Martins Pereira foi encaminhado ao Tribunal de Lisboa em forma de Sumário de Culpas. A partir do Sumário de Testemunhas, ficou pronunciado e obrigado à prisão e ao livramento<sup>482</sup>, condenando o réu a todas as penas de Direito Canônico e Constituição, servindo de exemplo para a população quando fosse castigado (mesmo procedimento dado aos casos de feitiçaria) pelo então Doutor vigário da vara José Sobral e Souza.

Assim como ocorrido no caso de Joaquim Mateus, o caso do incesto cometido por Antônio Martins Teixeira foi acompanhado por dois procuradores – os doutores Manoel de Souza Dias Passos e Gomes da Silva Pereira – e três solicitadores de causa – João de Faria Silva, Baltazar Dias de Aguiar e Domingos Francisco – em São João del-Rei. Desse modo, todos podiam requerer, alegar e defender todo o direito de justiça, apelar, agravar, embargar e jurar por Antônio Martins Teixeira. O réu, diferentemente de Joaquim Mateus, não possuía um advogado no Juízo que falasse em seu nome. Os custos desse auto de incesto foram somados em 9\$559 réis, distribuídos da seguinte forma: reverendo ministro \$300 com duas assinaturas, o escrivão recebeu 2\$809, o promotor 4\$800, o ministro geral \$600 e o escrivão do meirinho José Álvares \$600 réis.

Em abril de 1766, o caso saiu da Vigaria da Vara de São João del-Rei e chegou ao Juízo do Bispado de Mariana, aumentando o número de procuradores e solicitadores de causa. Em Vila Rica, encontrava-se o Dr. João Tavares de Amaral, o Coronel João de Souza Lisboa e Domingos Francisco Ribeiro; na cidade de Mariana, os doutores José de Abreu Castelo Branco, Manoel da Guerra Leal de Souza e Castro, Antônio Pires Gaia, João Dias Ladeira, Domingos Gonçalves Fontes e João Fernandes; e na cidade do Rio de Janeiro, João Rodrigues Carneiro, João Gonçalves dos Santos, Manoel da Costa Coto e Antônio Fernandes da Costa.

Em razão do grande número de procuradores e solicitadores de causa, podemos supor uma provável importância social do réu devido ao grande número de pessoas que poderiam responder pelo acusado nos Juízos de São João del-Rei e Vila Rica, além dos Bispados de Mariana e Rio de Janeiro. Desses 18 homens, dez eram doutores e um era coronel; ou seja, possuíam formação acadêmica e, provavelmente, grandes posses. Além de solicitar as causas e falar em nome do réu, aos solicitadores, era dado o direito de arrecadar a fazenda, bens móveis, de raiz, dinheiro, ouro, prata, açúcares, escravos, encomendas, carregações, dívidas que lhes deviam, legítimas heranças, legados,

---

<sup>482</sup> É um termo de época que significava julgamento, investigação.

dinheiros dos cofres dos ausentes órfãos e do poder e tudo mais que pertenceria para cobrir as quitações públicas e para contestar os supostos despachos e sentenças do réu.

Durante o processo no Bispado, o réu não quis se defender e, portanto, não foi necessário fazer o Termo de Confissão, deixando-o a cargo de seu procurador. A demora no tempo entre a acusação e a prisão do réu no caso de incesto – cerca de 13 anos – foi reconhecida pelo Doutor Promotor Vicente Ferreira Álvares Eboranse mas não demonstrado por ele o motivo da demora. O promotor fez o libelo para o Juízo, subindo, assim, o auto para uma instância superior; isto é, o Bispado de Mariana.

Em uma de suas defesas, o procurador mostrou que o réu foi acusado de incesto em 1752, ou seja, após 14 anos de aberto seu libelo. Segundo o procurador, durante esse período, o réu havia se casado e vivia em bom procedimento em companhia de sua mulher e filhos, merecendo toda a piedade, e, caso fosse mesmo punido por alguma pena, deveria ser levado em conta como castigo o período de um ano em que se manteve preso, além de padecer de várias moléstias; isto é, após a denúncia em 1752, segundo o advogado, o réu havia se redimido ao se casar, o que deveria ser levado em conta no julgamento do juiz, além do seu um ano preso na cadeia, que também deveria ser descontado.

A vista do que espera o Réu ser absoluto do crime por que é acusado neste processo, e principalmente pelo que há de suprir a jurisprudência de tão sábio julgador, que sem dúvida há de usar para com o Réu da sua inata piedade, atentas as razões ponderadas, e principalmente estar o Réu vivendo há muitos anos com bom procedimento como é público e notório<sup>483</sup>.

O crime de incesto era considerado abominável e merecia um castigo segundo as normas do Arcebispo da Bahia, segundo a norma o crime abominável do incesto tira a confiança entre parentes, e como pena seriam degradados por dez anos ou a vida toda em caso de pessoa de ordem, secular pagará uma multa e seria degradado para Angola por dez ou mais anos, tudo dependendo do grau de parentesco<sup>484</sup>. Como o próprio promotor havia declarado no processo, o réu merecia um castigo. A pena foi fixada em 24 de abril de 1766 em 1\$200 réis e o promotor lembrava que o réu, sendo casado e católico, viveu amancebado com uma negra, por nome Inácia, e que tinha filhos com

---

<sup>483</sup> *Idem*, p. 14.

<sup>484</sup> VIDE, Dom Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Bispado da Bahia/feitas, e ordenadas pelo ilustríssimo e reverendíssimo D. Sebastião Monteiro da Vide*. Brasília: Senado Federal, Conselho editorial, 2007. Livro V, Título XX do crime de incesto, e penas, que haverão os clérigos, e leigos, que o commetterem. Parágrafo. 971, p. 335-336.

ela, agravando o referido caso o fato de a denunciada também ser comadre do réu, mas que, com sua confissão e prisão de um ano, fez com que sua pena fosse diminuída e, por isso, Antônio Martins foi condenado apenas a uma quantia de oito oitavas de ouro para se aplicar na Fábrica da Sé, sendo solto a partir do pagamento do custo dos autos, 6\$800 para o escrivão e 6\$000 para o promotor. Logo, podemos perceber que, mesmo sendo condenado por um crime dito abominável – incesto –, o réu ficou preso apenas um ano e pagou uma multa, sendo sua pena sugerida pelo próprio promotor que o acusara 12 anos antes. Vale ressaltarmos que o funcionário do Juízo Eclesiástico afirmou que sua decisão foi tomada a partir da confissão, mas esta não foi encontrada por nós durante os termos do auto. A denúncia completa foi anexada no final do processo, seguindo todas as normas processuais; isto é, as testemunhas falaram seus nomes, idades, moradas e costumes. Foi, precisamente, a falta de norma, ou seja, o processo não seguiu as regras impostas pela constituição, que fez com que o processo de Joaquim Mateus Silva, ressaltado anteriormente, fosse cancelado.

O suplicante Antônio Martins pediu à justiça um alvará de soltura mediante fiança, pois se encontrava preso e com grandes moléstias, porém os seus crimes foram descritos como proibidos de fianças:

Poderão os réus livrar por Alvarás de fiança: porém os alvarás se não concederão nos casos em que houver extraordinário escandaloso, e muito menos nos casos em que prova perpetuo, ou tal pena corporal, que mais fácil seja ao réu perder a fiança, do que esperar a execução da sentença<sup>485</sup>.

O réu pediu uma atenção ao seu caso para o Vigário Capitular do Cabido da Sede Vacante, pois, conforme sua defesa, não havia proibição alguma do seu caso na lei, segundo os advogados e o réu, alegando que o seu requerimento era injusto, pois não foi recomendado por dúvida líquida e não foi julgado. Dessa forma, não se sabia como estava o teor do auto de incesto. Suas moléstias foram comprovadas pelos doutores Antônio Tavares da Rocha e Jerônimo de Paiva.

Porém, o escrivão do Auditório Eclesiástico da Vila de São João del-Rei demonstrou que, além do crime de incesto, o réu Antônio Martins Teixeira se encontrava preso pelo auto sumário de obras ofaensivas à religião cristã e por atos injuriosos contra o Reverendo Doutor José Sobral e Souza. A denúncia, transcrita pelo

---

<sup>485</sup> *Regimento do Auditório Eclesiástico do Bispado da Bahia*. Título XLII. Dos alvarás de fiança. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2007, p. 367.

escrivão, é a mesma que encontramos no Auto de Sumário contra o referido réu no Tribunal do Santo Ofício de Portugal<sup>486</sup>, que acabou não sendo aceita pelo Tribunal, mas que gerou a eliminação do comissário da rede inquisitorial no Brasil, pois a comissão manteve o réu preso sem a autorização do Juízo Inquisitorial.

No dia 2 de março de 1765, na paragem da Capela de Nossa Senhora do Pilar da Vila de São João del-Rei, Comarca do Rio das Mortes, chegou aos ouvidos do comissário e vigário da vara a notícia de seus oficiais, Gabriel Antônio da Fonseca, meirinho, e pelo escrivão do próprio meirinho, José Álvares Lopes, de que, quando cumpriam a ordem de buscarem a negra por nome Joana, da nação Benguela, escrava de Antônio Martins Teixeira, acusada de feitiçaria, durante o caminho, os oficiais encontraram o próprio Antônio e o notificaram da entrega da negra. Este disse que ela havia ficado em casa. Então, os três continuaram o caminho, mas, antes de chegarem à casa do réu, este disse que o Reverendo vigário da vara, José Sobral e Souza<sup>487</sup>, dissera para ele raspar a cabeça da dita preta e que botasse na água – a mesma água fizera um redemoinho e dera um urro. Passados alguns dias, os mesmos oficiais voltaram à roça para buscarem outra negra de nome também Joana. O réu afirmou que também quisera raspar o cabelo dela, mas que não tinha lugar para fazê-lo. Com isso tudo, Antônio Martins Teixeira teria ofendido a Religião Católica e injuriado o Comissário, pois este era “bem querido do povo, por cujo motivo se fizeram mais estranhadas as ditas palavras<sup>488</sup>”.

Como testemunhas, foram ouvidos no Auto do Eclesiástico e no Sumário de Culpas do Santo Ofício os próprios oficiais do caso, pelo padre José Álvares Preto, capelão da Capela de Nossa Senhora da Nazaré, nomeado como inquiridor no caso. Depois da prova, proferiu-se a sentença de excomunhão maior, que contra ele se passasse Declaratória, além de 20 cruzados pelas despesas de justiça e uma penitência pública em um domingo ou dia santo e três anos de degredo para fora do Bispado. Dessa forma, o réu foi condenado pelo próprio comissário do Santo Ofício, o injuriado, durante sua função de Juiz como Vigário da Vara. Ou seja, o comissário usou indevidamente o seu poder.

O réu foi também embargado nesse momento pelo crime de incesto descrito no ano de 1752 com sua comadre e pelo qual foi pronunciado à prisão. Sua sentença nunca

---

<sup>486</sup> ANTT, Inquisição de Lisboa, processo n° 16954.

<sup>487</sup> RODRIGUES, Aldair Carlos. *Igreja e Inquisição no Brasil: agentes, carreiras e mecanismos de promoção social – século XVIII*. São Paulo: Alameda, 2014.

<sup>488</sup> ANTT, Inquisição de Lisboa, processo n° 16954, p. 5.

foi registrada no rol dos culpados. Com o pedido de fiança de Antônio em ambos os processos, Paula de Almeida, acusada pelo réu como feiticeira e que também se encontrava presa, pediu um embargo no pedido de Antônio, demonstrando que este enganou o Juízo e valeu-se de malícia, pois era público que suas testemunhas frequentavam a casa do denunciado. Além disso, alegou não ter sido ouvida no caso de feitiçaria. O Auto de Denúncia de Paula Almeida foi encaminhado à Mariana. O escrivão responsável expôs que a ré não possuía nenhuma defesa em seu nome.

Nesse processo, são três as testemunhas que juraram no Auto: Bento Dias Galiza – que também depôs no Sumário encaminhado a Lisboa –, o padre e inquiridor, Reverendo José Álvares Preto, e o pardo forro, Inácio Pereira de Souza. No Auto de Denúncia, é citado o pronunciamento de outras 13 testemunhas – inclusive do próprio Antônio Martins Teixeira – contra a ré. Entretanto, os depoimentos não foram anexados ao processo. Segundo o promotor do caso, em casos de crime de feitiçaria, como no caso de Paula Almeida, era necessária apenas meia prova, constante do depoimento de uma ou duas testemunhas legais, sendo dada uma condenação de pena arbitrária. O promotor do caso alega que as três testemunhas que depuseram eram provas suficientes para a condenação da ré. No entanto, o Juízo Eclesiástico do Bispado de Mariana destacou o descuido em verificar “qualidades das pessoas perguntadas”:

Vistos estes autos de denúncia dada contra Paula de Almeida, Bastarda, mulher de Félix de Souza, testemunhas perguntadas: E como para a segurança da pessoa, atenta a sua qualidade, menos prova bastara para a pronúncia à prisão, e livramento, e pelas mais testemunhas ao depois se descobriu se apanelada armada contra a denunciada por Antônio Martins Teixeira, e sua mulher, persuadindo ao Reverendo José Álvares Preto, que a denunciada era feiticeira, e a delatar-se em Juízo nomeando-lhe testemunhas, dando causa per si, e seus agregados, e obrigados a este procedimento contra a denunciada, ao mesmo tempo, que pelas testemunhas nomeadas nem ainda pelas referidas se não prova delito algum, nem ainda indício, porque a denunciada deva ser retida na cadeia, e muito menos atentas as qualidades das pessoas perguntadas, e circunstâncias, com que se acham inquiridas. Portanto, e pelo mais dos autos, e disposições de Direito em tal caso, atenta também a resposta do Doutor Promotor: E como aquela pronúncia pelo decurso da inquirição se faz digna de reforma para que a denunciada não seja mais obrigada à prisão, e livramento por culpa que se não verifica por modo algum dos autos, reformando a dita pronúncia: Mando que a Ré denunciada seja solta da prisão em que se acha; e pague as custas; e lhe deixo direito salvo para haver sua injúria, perdas, e danos de quem entender e Appello<sup>489</sup>.

---

<sup>489</sup>AEAM. Seção de Escrituração da Cúria. Juízo Eclesiástico. Número do Processo 4457, p. 22v.

A própria Paula de Almeida alegava que a denúncia foi feita por “pessoas suas inimigas”, bem como que possuía várias moléstias que precisavam ser curadas fora da cadeia. Por enganar o reverendo José Álvares Preto, o réu não poderia ser solto sem se ouvir a declaração de Paula de Almeida, pois foi movido junto com sua mulher de má consciência segundo o procurador de Paula de Almeida. Os embargos foram considerados nulos por não seguirem as normas da lei por falta de distribuição, pois o Alvará de fiança foi pedido pelo Meirinho.

[...] tendentes à concessão do Alvará de fiança, se não podiam neles intrometer, nem a embargante nem o dito Meirinho, por não serem partes nem terem direito para embargarem o dito Alvará por consistir em uma mera graça privativa ao Superior, ou a quem foi a mesma cometida, nem também se lhes seguir prejuízo da soltura do embargado caso negado, que contra ele pudessem ter algum direito e como si se opuseram com conhecido dolo a impedir a soltura do embargado fica sendo inatendível a nulidade arguida.

Assim, os autos de custo do processo de embargos ao alvará de soltura do réu Antônio Martins Teixeira foram pagos também por Paula de Almeida em um valor de 600 réis declarados pelo Bispado de Mariana, pois a recusa do pagamento do embargo que deveria ser feito pela própria Paula foi feita pelo meirinho, o que tornou o pedido nulo.

Junto com a condenação pelo vigário da vara José Sobral e Souza no Juízo Eclesiástico da Vila de São João del-Rei, foi encaminhada a mesma denúncia com os mesmos dizeres para o Tribunal do Santo Ofício de Lisboa. Seguindo as normas de juramento, o inquiridor Padre José Álvares Preto o fez colocando a mão direita sobre um livro dos Santos Evangelhos em frente ao comissário José Sobral e Souza. Logo em seguida, começou a ouvir as testemunhas, o Meirinho Gabriel Antônio da Fonseca e seu Escrivão José Álvares Lopes, como descrito também no processo eclesiástico. Posteriormente, o próprio comissário ouviu as testemunhas Antônio Martins Teixeira e Bento Dias Galiza na denúncia contra Paula de Almeida, bastarda, arguida de ser feiticeira. Galiza era um cabeleireiro que morava na casa de Martins. Perguntado se o comissário havia mandado cortar o cabelo da negra, foi dito por ele, testemunha, que, quando viu o cabelo grande da dita negra, Joana Benguela, desconfiava que por entre ele poderia haver algum feitiço. Dessa maneira, disse a Antônio para raspá-lo com navalha e lançar no rio grande e, assim, se fez, mas nada disso foi a mando do

reverendo, foi apenas um conselho da testemunha por ser prática no Bispado de São Paulo.

Em depoimento, Antônio Martins Teixeira contou que, em um dia em sua casa, João Martins de Mello disse que a denunciada, Paula de Almeida, foi a sua casa desmanchando um embrulho enleado com linhas do reino e que não certificava do que era. Querendo cortar suas linhas, não conseguiu. Por serem duras como arame, colocaram, assim, o embrulho no fogo. Bento Dias Galiza lhe dissera também que o reverendo ministro lhe tinha dito para raspar o cabelo da cabeça da negra Joana da nação Benguela e botá-lo na água. Depois, perguntou aos oficiais do Juízo o que tinha ocorrido com o cabelo. Assim, contou que tinha mandado um mulato Manoel para fazer isso, e o cabelo fez um redemoinho e dera um urro na água.

O réu foi preso no dia 22 de março de 1765 e, em abril de 1766, o comissário foi suspenso do Santo Ofício e recebeu a resposta que o regimento ordenava, em casos similares, para que o réu fosse solto. Então, José Sobral e Souza deveria reconhecer na Mesa sua injusta ignorância e ter seu exercício suspenso. Esse caso foi muito bem estudado por Aldair Carlos Rodrigues<sup>490</sup>. Já existia uma recomendação inquisitorial em 1759 para que o bispo fizesse a comunicação primeiro ao Tribunal antes de processar e prender réus que poderiam ser de sua alçada, o que não foi seguido em 1765 por José Sobral e Souza, que, como vigário da vara, acusou e processou o réu em primeira instância e o manteve preso enquanto recebia a resposta dos inquisidores:

participamos a vossa mercê para que se lhe não estiver preso por outro crime, o faça por em sua liberdade. E logo escreverá ao dito José Sobral e Souza, pedindo lhe da nossa parte a provisão de comissário que tem do Santo Ofício, e depois de ter em seu poder a dita provisão, intimará ao mesmo que a vista do ignorante procedimento; que praticou no dito sumário e sentença que nos remeteu, o suspendemos e havemos por suspenso do emprego de comissário do Santo Ofício, como indigno e incapaz de tratar as causas gravíssimas da Fé<sup>491</sup>.

O réu já havia sido solto nesse momento por um mandado de soltura por fiança expedido pelo Tribunal Eclesiástico. Ainda no ano de 1768, a autora Paula de Almeida foi notificada pelo pagamento das custas do processo contra Antônio, a quantia de

---

<sup>490</sup> RODRIGUES, Aldair Carlos. *Igreja e Inquisição no Brasil...op.cit.*

<sup>491</sup> IANTT, IL, Registro Geral do Expediente, Livro 23, fl. 309 *apud* RODRIGUES, Aldair Carlos. *Sociedade e Inquisição em Minas Colonial: os familiares do Santo Ofício (1711-1808)*. 2007. Dissertação (Mestrado em História)-Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo, 2007, p. 53.

50.222 réis de custas. O pagamento das custas era definido pelo juiz<sup>492</sup>. Em seu auto de penhora, o Meirinho das execuções, Joaquim José da Silveira, afirmou “apreensão em um sítio com casas de vivenda, cobertas de capim, matas virgens, capoeiras, vertentes e mais logradouros, cujo sítio parte de um bando com terras do mesmo Antônio Teixeira e de outro com o Rio grande e do outro”<sup>493</sup>.

No auto de denúncia, as duas negras também encontravam-se pronunciadas. Além de Paula, Joana nação Benguela e Joana nação Ganguela eram escravas de Antônio Martins Teixeira e tinham suas prisões declaradas. Mas no livro de sentença, encontramos ambas absolvidas de seus crimes. Foram acusadas de feitiçarias e de pacto com o demônio. Entretanto, por não possuírem prova dos crimes, foi declarado às duas negras que fossem soltas, mas que pagassem as custas do auto. No livro de condenações, não foi encontrada a pronúncia da sentença de Paula de Almeida, que foi libertada durante o processo por falta de provas e depoimentos de testemunhas de má-fé, anulando o processo como no caso de Joaquim Mateus da Silva.

Antônio Martins Teixeira teve seu Sumário de Culpas encaminhado ao Santo Ofício na década de 1760, mas não tendo sido aceito pelo Tribunal, acarretou na retirada do comissário, Reverendo Doutor José Sobral e Souza, das redes de funcionários na colônia. Diferentemente desse caso, duas negras foram processadas pelo Santo Ofício antes da criação do Bispado de Mariana. Em 1742, Luzia Pinta foi denunciada pelas devassas de Manuel Freire Batalha, conhecida publicamente como calundzeira na região de Sabará. Ela era procurada pelos habitantes para curas e adivinhações durante as cerimônias de calundu. Pinta foi abjurada de leve em um Auto de Fé e degredada para o Algarve por quatro anos, sendo proibida de voltar à Vila de Sabará. Em 1738, o mesmo comissário acusou Luiza da Silva Soares de ser feiticeira e de ter pacto com o demônio na Freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Arraial de Antônio Pereira, distrito da Vila de Ribeirão do Carmo, futura cidade de Mariana. A negra era oriunda de Pernambuco e escrava de Domingos de Carvalho. Seu dono, junto com sua mulher, Maria José, e seu sogro, José da Silva Preto, denunciou-a por diversos crimes de feitiçaria e pacto com o demônio, que seriam os responsáveis por causar dores em sua casa. A negra escrava sofreu castigos corporais de seu dono, foi presa e levada ao Santo Ofício, que a colocou em liberdade em 1745, pois suas crenças já haviam sido purgadas com os castigos corporais de seu dono. Ambas as negras foram processadas e presas

---

<sup>492</sup> SANTOS, Patrícia Ferreira dos. *Carentes de Justiça... op. cit.*

<sup>493</sup> AEAM. Seção de Escrituração da Cúria. Juízo Eclesiástico. Número do Processo 3025, p. 3v.

pelo Santo Ofício por feitiçaria e pacto com o demônio antes da criação do Bispado de Mariana.

### 3.3 AS NEGRAS E O SANTO OFÍCIO: A ESCRAVIDÃO E A FEITIÇARIA

Entre os processos encontrados<sup>494</sup> por feitiçaria na região do Bispado de Mariana – sete casos –, apenas dois foram realmente processados pela Inquisição e cinco ficaram como Sumários de Culpas – entre eles, encontramos o caso de Antônio Martins Teixeira. Entre os anos de 1738 e 1745, ano de criação do Bispado, duas negras foram presas e processadas pelo Santo Ofício. Luiza da Silva Soares e Luzia Pinta foram acusadas de feitiçaria e de pacto com o demônio pelo mesmo comissário, Manuel Freire Batalha, visitador do Bispado do Rio de Janeiro.

Luiza da Silva Soares era uma negra nascida em Pernambuco, na Vila de São Bento em Olinda, filha de João Massangana e Damiana Soares, escravos de João Soares. Este perdeu seus escravos no jogo e a pequena escrava foi vendida à Maria Gomes, com quem viveu até os seis anos de vida. Depois de muitos donos, pertenceu a José da Silva Preto e passou a viver na casa de sua filha, Maria José, e do genro, Domingos de Carvalho, um dos denunciantes do caso.

Luiza foi presa por Manuel Freire Batalha, Comissário do Santo Ofício e Vigário da Vara, numa atitude parecida com a do comissário José Sobral e Souza, que seria repreendida, anos mais tarde, pelo Santo Ofício. Sobral e Souza chegou a perder sua função de comissário por prender o réu sem autorização e julgamento. No entanto, Batalha não enviou o Sumário de Culpas com uma sentença – como fez seu colega anos mais tarde –; apenas, enviou o documento com os dizeres das testemunhas. Em janeiro de 1739, Luiza foi encaminhada para a prisão do Rio de Janeiro, enquanto o comissário e o promotor ratificavam as testemunhas. Em 21 de novembro de 1738, foi aberto o processo no Juízo Eclesiástico pelo promotor Miguel de Carvalho Almeida e Matos.

Luiza era uma escrava crioula e batizada de Domingos Rodrigues de Carvalho. Contrariando a Igreja Católica, ela era suspeita de usar de superstições e feitiçaria com violenta presunção de um pacto demoníaco. Segundo a denúncia, Luiza teria feito outras coisas diabólicas como descritas nos itens do processo. De acordo com eles, em julho do corrente ano, sua senhora, Maria José, encaminhou-a para a senzala, a fim de castigar

---

<sup>494</sup> RESENDE, Maria Leônia Chaves de. *Minas Gerais sub examine... op. cit.*, p. 415-476.

a dita negra. Quando tentou abrir a porta, uma dor repentina no braço a acometeu. Suspeitando de malefícios, tentou novamente castigar a negra, o que não foi possível. A partir desse momento, sempre que encontrava a negra, a senhora tinha dores de cabeça.

O feitiço, supostamente, aconteceu por meio de uma panela de água no fogo, que, quando fervia, também fervia a cabeça da senhora com dores fortes, e não havia descanso ou remédios que a ajudassem. A senhora tentou castigar a negra com uma chinela e novamente teve dores no braço. Quando cortou uns fios que a negra trazia em seu pescoço, as dores passaram e a negra confessou tudo, falando que suas práticas mágicas foram geradas a partir de um pacto com o demônio. Segundo Luiza, quando queria provocar doenças, utilizava palavras supersticiosas e pacto demoníaco para inchar as barrigas dos senhores, e as sarava quando queria. Tinha também enterrado por toda a casa muitas raízes e pós brancos, para darem dores de cabeça. Quando começaram a desenterrar os objetos mágicos, havia uma panela cheia de raízes, pós, sapos, bichos e cabelos de todos os brancos da casa. Segundo a negra, tudo aquilo era possível a partir de um pacto com o diabo, a quem tinha dado seu sangue. Sendo assim, quando queria fazer o mal, pedia ajuda ao diabo para as mezinhas. Confessou ainda que “matara e chupara uma filha de seu senhor por ser bruxa”<sup>495</sup> e que matou outra criança na barriga de sua mãe com folhas que o diabo havia lhe entregue numa capoeira. Desenterrando a criança, Luiza lhe tirou braços, pernas e miolos. Enterrou penas de rabo de galo para que sua senhora fosse mal casada com o marido, assim como objetos que causavam mal foram desenterrados do batente da porta do quarto de seus senhores. Para causar dores em negros e brancos, havia enterrado pelos caminhos e encruzilhadas vários sapos, bichos e pós. Uma panela foi encontrada com muitas sementes, raízes, pós e bichos. A negra confessou ser tudo para causar castigo<sup>496</sup>.

Presa, confessou que usou de suas artes diabólicas para causar dores nas barrigas e pernas de seus senhores. Foi achado um boneco com uma agulha atravessando o coração, que castigava José da Silva Preto, sogro do dito Domingos Rodrigues, sufocando-o. Luiza afirmou que quem lhe ensinou todas essas práticas foi um negro de nome Mateus. Foi pedido o castigo exemplar como em todos os casos de feitiçaria.

Várias dessas denúncias listadas fazem parte do imaginário europeu, mas foram assumidas por uma negra em confissão – conseguida com tortura –, na qual a denunciada acabou por misturar suas crenças às dos seus senhores. Por exemplo, o

---

<sup>495</sup> ANTT, Inquisição de Lisboa, processo n° 11163. p. 1-18.

<sup>496</sup> *Idem*, p. 1-18.

infanticídio citado por Luiza era uma das crenças mais difundidas na Europa. Crianças doentes eram chupadas por bruxas. O uso de ervas feitas pela referida negra tinha grandes influências negra e indígena. O negro também se utilizava de animais para seus feitiços. No Congo, era comum a utilização de panelas de barro<sup>497</sup>, possivelmente as utilizadas pela negra. Essas panelas eram usadas como nsiki, objetos sagrados que personalizam forças do mundo invisível dos mortos, sendo controlados por um perito em tal ritual chamado nganaga; ou seja, um sacerdote, operador, para afastar as enfermidades.

O cabelo significava a energia vital e poderia ser utilizado para curar ou enfeitiçar. Era comum também enterrar os feitiços no norte do País<sup>498</sup>. O demônio era parte da tradição europeia medieval<sup>499</sup>. A subversão era feita a partir do pacto. O sangue e a relação sexual eram utilizados para selar. Foi a partir disso que Luiza supostamente se uniu ao demônio. Entre os povos *bantus*, elementos que perpetuavam a vida e proporcionavam energia como cérebro, sangue, coração, fígados, e também unhas e cabelos representavam a emanção do espírito e sua energia<sup>500</sup>. O fluido vital, o sangue, era fundamental em feitiços para selar o pacto demoníaco na percepção dos demonólogos europeus.<sup>501</sup>

Luiza confessou ser feiticeira a partir de torturas impostas por seus senhores. A prática de torturas era comum, pois sempre houve uma tensão entre o negro e seu senhor, principalmente no medo do malefício. Segundo André Nogueira, no século XVIII, os principais acusados de feitiçaria eram os negros e seus descendentes, sendo essas denúncias feitas, na maioria das vezes, por brancos portugueses. Nogueira afirma que podemos observar três formas do porquê das denúncias e dos desvios referentes ao crime de feitiçaria. Em primeiro lugar, o crime se apresentava como uma resistência à escravidão, o que levou os senhores de escravos a exagerarem nas culpas de seus cativos por temerem uma rebelião ou agitação na ordem social<sup>502</sup>. Em segundo lugar, os feiticeiros praticavam seus rituais como uma forma de ter uma fonte de renda. Por fim,

---

<sup>497</sup> FARRIS THOMPSON, Robert. *Flash of the spirit*. Nova York: Vintage Books, 1983.

<sup>498</sup> SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 230.

<sup>499</sup> *Idem*, p. 337.

<sup>500</sup> DESCHAMPS, Hubert. *Las religiones del Africa negra*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1962. p. 11.

<sup>501</sup> BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia. Feiticeiras, saladores e nigromantes no século XVI*. Lisboa, Centro de Estudos de História e Cultura Portuguesa, 1987. p. 115.

<sup>502</sup> NOGUEIRA, André. E se diz do dito negro que é feiticeiro e curador: a união entre o natural e o sobrenatural na saúde e na doença das gerais do século XVIII. *Outros Tempos*, v. 3, p. 60-75. Disponível em: <www.outrostempos.uema.br>. Acesso em: 29 jul. 2014.

haveria uma associação com a prostituição, em que as feitiçeras faziam fórmulas mágicas ou cartas de tocar<sup>503</sup> para atrair seus clientes<sup>504</sup>. No entanto, as práticas mágicas nem sempre estiveram ligadas com a arte do mal. Existiu, também, o curandeirismo, que promovia o fim de alguns feitiços.

Logo, podemos afirmar que Luiza é resultado de uma manifestação de vários tipos de feitiçaria tanto europeia como africana e indígena. Tendo em vista que a negra escrava confessou suas práticas mágicas a partir da tortura, concluímos que as ações relatadas por ela, em sua confissão ao Juízo, foram feitas sob influência do imaginário de feitiçera que apreendia seus senhores. Não sabemos se foi a própria Luiza ou o escrivão que utilizou o termo *bruxa* no depoimento, mas no auto está descrito assim. Essa é uma palavra que raramente é encontrada em alguma denúncia de feitiçaria nas Minas setecentistas, pois tem origem europeia. Portanto, parte dos malefícios lançados por Luiza aos seus senhores nada mais era que as próprias ideias e concepção de feitiçaria presentes no imaginário de seus senhores.

A primeira testemunha do caso da negra Luiza foi seu senhor Domingos Rodrigues de Carvalho. Natural da Vila de Monte Mor, Bispado de Coimbra, tinha 49 anos e era morador do Arraial do Senhor do Bonfim. Carvalho afirmou que conhecia a ré, pois era seu senhor, e que tinha ouvido dizer que a negra era batizada e cristã quando viera de Pernambuco. De acordo com ele, tinha conhecimento de quatro crimes da crioula e assegurou que todos os itens existentes no processo foram presenciados por ele e/ou por ouvir dizer de sua esposa, principal vítima das feitiçarias<sup>505</sup>.

A segunda testemunha se tratava do sogro de Domingos Carvalho, o capitão-mor José da Silva Preto, casado e natural da freguesia de Santa Maria, Vila de Chaves, no Arcebispado de Braga. Ele morava no Arraial de Senhor do Bonfim há 62 anos e há 12 tinha comprado a preta Luiza. Depois, passou-a a seu genro. Preto afirmou que sempre soube que a escrava era cristã e batizada. Com o tempo, ficou sabendo de atos da negra que podiam ser de pacto demoníaco. Ouviu dizer sobre os crimes por parte de sua filha e de sua mulher Maria da Silva Barros também por presenciar<sup>506</sup>.

---

<sup>503</sup> “Magia ibérica que se fazia por meio de um objeto gravado com o nome da pessoa amada e ou/ outras palavras, o qual, encostado na pessoa, seria capaz de segui-la”. VAINFAS, Ronaldo. *Moralidades Brasileiras*. In: SOUZA, Laura de Mello e; NOVAIS Fernando (Org.). *História da Vida privada na América Portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, v. 1, p. 250.

<sup>504</sup> SOUZA, Laura de Mello. As devassas eclesiásticas da Arquidiocese de Mariana. Fonte primária para a história das mentalidades. *Anais do Museu Paulista*, São Paulo, n. 23, p. 71-72.

<sup>505</sup> IANTT, Inquisição de Lisboa, processo n° 11163. p. 9-12v.

<sup>506</sup> *Idem*, p. 18v-19v.

A terceira testemunha foi Faustino da Silva Preto, homem pardo e natural da freguesia de Antônio Pereira. Era filho bastardo de José da Silva Preto e vivia de minerar. Conhecia a negra havia dez anos e a tinha por cristã e batizada, bem como por ser feiticeira e ter trato com o demônio. Faustino declarou que presenciou e ouviu falar sobre os atos cometidos por Luiza.<sup>507</sup>

Na primeira mostra de testemunhas, só foram chamados os homens para depor, sendo dois senhores da dita negra e um filho do senhor. A principal vítima dos malefícios não foi convocada – Maria José –, como também nenhum outro membro e/ou serviçal da casa, nem da fazenda e das minas, ou mesmo da região da freguesia. Possivelmente, por se tratar de uma sociedade patriarcal, num primeiro momento, apenas homens disseram os seus depoimentos. Em 26 de novembro de 1738, foi dado o termo de conclusão pelo Vigário da Vara Manuel Freire Batalha, com ordens para prender a negra Luiza da Silva Soares, compreendida com o crime de fazer feitiçaria e presunção de pacto com o demônio. Ela própria deveria pagar as custas do auto. A sentença retro deveria ser cumprida à revelia da ré.

Preso<sup>508</sup>, Luiza respondeu às perguntas judiciais feitas por Manuel Freire Batalha. Andrade Moraes, advogado do Juízo, ficou responsável pela defesa da ré por obrigação de seu cargo. Luiza declarou que era crioula de Pernambuco, nascida no recôncavo da cidade de Olinda, chamado de Vila de São Bento. Sua mãe era escrava Angola e se chamava Damiana. Quando ainda era menina, João Soares entregou sua escrava para Antônio Dorneles. Chegando às Minas, foi entregue a Damásio Teixeira, já defunto, sendo, então, entregue a João da Silva Guimarães, morador da freguesia de Sumidouro. Vendida ao Capitão José da Silva Preto, serviu em sua casa e na de seu genro Domingos Rodrigues de Carvalho. Tinha 30 anos naquele momento e afirmou que era, sim, batizada e cristã, instruída nos mistérios da fé, e era fiel, tendo sempre observado as leis de Cristo, e que nelas vivia fazendo todos os atos de cristã, como confessar, ir à missa e rezar<sup>509</sup>.

A primeira pergunta em relação ao crime foi sobre o pacto demoníaco, importante matéria para se definir o procedimento do Juízo, que, ao perceber esse ato, deveria encaminhar o réu ao Santo Ofício. Segundo Luiza, havia quatro anos que a depoente era casada com Bartolomeu Benguela, escravo do mesmo senhor, sendo um

---

<sup>507</sup> *Idem*, p. 19v-23.

<sup>508</sup> *Idem*, p. 24-24v.

<sup>509</sup> *Idem*, p. 25v-30v.

dos padrinhos um negro por nome Mateus de nação Moijola, escravo do mestre de campo Manoel de Queiroz ou José de Queiroz. Esse negro a persuadiu a ir a uma encruzilhada à noite para falar com o demônio, ensinando os passos a serem feitos. Saiu, então, da casa de seu senhor à noite. Em uma parte do mato de fronteira, vira umas coisas, como vagalumes, que pareciam com o demônio, sentira um cheiro de catinga, como de bode, e ouvira bufar uma voz que lhe perguntou como chamava e ela respondeu Luiza. A mesma voz respondeu “você é minha” e que assim lhe ensinaria a fazer mezinhas, mas que para isso era necessário a ré entregar o seu corpo e que não poderia falar o nome de Deus. Aquela luz a acompanhou até sua senzala. Quando fechou a porta, ouviu um estrondo na casa e uma porta empurrando, que nunca chegou a ver o que era. No domingo seguinte, à noite, ouviu vozes para que servisse a Mateus o seu braço esquerdo, do qual tirou sangue em uma cerimônia; ou seja, o que representaria a prova de pacto demoníaco<sup>510</sup>.

Com os dias, começou a sentir o cheiro de catinga rodeando sua senzala e, fora dela, ouvia pessoas conversando com ela, mas não as via. Nas vezes quando se sentia aflita ou perseguida e castigada por sua senhora, o demônio a ensinou a fazer feitiços, usando várias cabeças de bichos e raízes, as quais metera em três panelas e que pusera na terra, que correspondia ao dormitório de seus senhores, e na porta da casa. Os miolos das crianças que tinham secado foram colocados em um saquinho que sumiu. Para gerar as dores de cabeça, era necessário ferver uma panela e depois colocá-la em uma bica de água<sup>511</sup>.

Luiza Soares não podia ser salva de alguns castigos, porque seus senhores tinham feito desenhos de cruces e sinos. Seus senhores começaram a sentir dores e inchaços no ventre e começaram a castigá-la. Chamou pelo “rei barbado” – forma como era nomeado o diabo por ela –, e assim seus senhores tinham melhoras. O demônio, por meio da voz, também a ensinara a fazer um boneco para sufocar seu senhor, o sargento-mor José da Silva Preto. Na porta do quarto do casal de senhores, colocou penas de galo, para sua senhora ser mal casada<sup>512</sup>.

Apenas depois do depoimento de Luiza e dos homens da casa, foi convocada Maria José da Silva, senhora da ré e principal vítima dos feitiços. Ela era natural da freguesia de Nossa Senhora da Penha, no recôncavo de São Paulo, e estava com 28

---

<sup>510</sup> *Ibidem*, p. 25v-30v.

<sup>511</sup> *Ibidem*, p. 25v-30v.

<sup>512</sup> *Ibidem*, p. 25v-30v.

anos. Disse que sabia dos feitiços por presenciá-los. Luiza seguiu para o Aljuba do Bispaço da cidade do Rio de Janeiro junto com o traslado de suas culpas. Nesse momento, o processo era encerrado no Juízo Eclesiástico e encaminhado para o Juízo Inquisitorial. Levando em consideração o crime de pacto demoníaco, o juiz vigário da vara, Manuel Freire Batalha, não poderia julgá-lo, mas prendeu a ré e recolheu depoimentos para os inquisidores<sup>513</sup>.

Em 13 de janeiro de 1742, o Sumário de Culpas contra Luiza da Silva Soares se iniciou. Ela se achava compreendida no crime de feitiçarias e com presunção de ter pacto com o demônio. Luiza se achava presa pelo bem da justiça, para não fugir e não fazer mais mal algum. Para as diligências, o bispo do Rio de Janeiro, frei Antônio de Guadalupe, convocou um pároco cristão velho de boa vida e costumes. Era necessário manter a verdade e ter segredos. As testemunhas já citadas foram chamadas novamente para responderem a um questionário que continha as seguintes proposições: se sabiam o porquê foram chamadas novamente; se sabiam de alguém que falou contra a fé católica; se conheciam a escrava Luiza; se ela fez uso de feitiçarias e tinha pacto tácito ou expresso com o demônio; e se a ré estava em seu juízo mental perfeito ou sob efeito de álcool ou outra droga. Depois de seguir todas as normas, citando nome, idade, costumes e morada, as testemunhas fizeram os juramentos e seguiram afirmando os seus depoimentos anteriores. O depoimento foi dado ao reverendo Francisco Pinheiro da Fonseca, Comissário do Santo Ofício, e ao escrivão padre Luiz Antônio da Cunha, Presbítero do hábito de São Pedro, Ordem dos Dominicanos, na Igreja de Nossa Senhora da Conceição de Antônio Pereira<sup>514</sup>.

Domingos Rodrigues de Carvalho disse que Luiza matou dois de seus negros, João Mina e João Angola, com dores, e que, quando desconfiou da negra, ela mostrou onde poderia desenterrar os feitiços, repetiu dizeres parecidos com os do depoimento da ré e disse que estava em seu juízo perfeito. Maria José da Silva narrou que conhecia a negra que foi presa por ordem do comissário Manuel Batalha e que ela fazia feitiços para lhe causar dores e à sua família, assim como dois negros que faleceram após sua prisão. Por causa da suspeita, ela e seu marido castigaram a negra para que ela declarasse de que modo realizava seus feitiços e asseguraram que a referida escrava tinha pacto com o demônio, dando seu sangue ao “rei barbado”. Naquele tempo, ela e seu marido não estavam em boa união, tendo a negra assumido que queria a discórdia

---

<sup>513</sup> *Idem*, p. 30v-34v.

<sup>514</sup> *Idem*, p. 34v-40v.

entre o casal. Seu pai, José da Silva Preto, também falou que conhecia a negra e que ela fazia feitiços, por isso a prenderam e a castigaram, conseguindo desenterrar os feitiços. Já a quarta testemunha, Faustino da Silva Preto, não depôs novamente por não morar mais naquela freguesia e ter se mudado para as partes de São Paulo ou Cuiabá. Segundo o comissário, era necessário dar créditos aos testemunhos, pois eram senhores da negra escrava, e que apenas não foi atrás da outra testemunha por não haver certeza de sua localidade. Durante os testemunhos, os reverendos Pedro Gaspar de Fontes Coelho e Bernardo José de Matos, ambos moradores da região e do hábito de São Pedro, assistiram às falas e ratificaram que as testemunhas pareciam falar a verdade e por isso mereciam créditos<sup>515</sup>.

Em Lisboa, a primeira audiência ocorreu em 17 de março de 1743, sendo presidida pelo inquisidor Simão José Silveira Lobo. Luiza da Silva Soares pediu para se confessar à Mesa. Segundo a ré, havia seis anos que, nas Minas Gerais, no Arraial de Nossa Senhora da Conceição, servia à Maria José da Silva, filha do Sargento-mor José da Silva Preto. Ele caiu em enfermidades com grandes dores de cabeça e, mesmo com os remédios, nunca obtinha melhora. Por acharem que os males acometidos a José da Silva eram feitiços, mandaram chamar o preto Francisco Ferreira, morador nas Catas Altas. Logo, o preto afirmou que ele estava mesmo enfeitado e que foi Luiza quem havia realizado os feitiços. A escrava, em sua confissão, declarou que a afirmativa de Ferreira era falsa e que o negro tinha inventado tudo aquilo para tirar algum dinheiro, pois ela não sabia usar magia alguma<sup>516</sup>.

Segundo sua confissão, foi a partir desse momento que seus senhores – em especial, sua senhora Maria José – passaram a torturá-la, a fim de que confirmasse ser feiticeira e que, em todos os males ocorridos aos moradores da casa, era sempre ela a acusada de ter realizado algum feitiço sobre eles. Luiza descreveu algumas das torturas sofridas por ela. Entre elas, a negra relatou que foi posta num braseiro com fogo muito alto, em grades de ferro, nua e que ficou desfalecida. O castigo a deixou com várias chagas, que ainda mantinha. Como o doente não melhorou, mandaram a confidente colocar a língua para fora e passaram uma agulha afiada com quatro linhas e colocaram, a seguir, uma grade de mão, na qual ficava atada com os braços para cima, ficando a dois palmos do chão, com fogo embaixo dos seus pés, que a queimava. Com medo de novos castigos, Luiza diz ter confessado a Maria José e a toda a família que era

---

<sup>515</sup> *Idem*, p. 40v-44v.

<sup>516</sup> *Idem*, p. 47v-56v.

feiticeira. As doenças pelas quais padeciam José da Silva e Maria José eram fruto de seus feitiços e que iria desfazê-los. A escrava confessou ainda a seus senhores que havia se encontrado com o demônio numa encruzilhada e que, por esse encontro, embruxou uma criança, filho do casal<sup>517</sup>.

A ré afirmou aos comissários do Santo Ofício que apenas confessou ser feiticeira por medo dos maus-tratos de seus senhores, mas que nunca teve pacto nem usou de feitiçarias. Novas mentiras eram contadas, assim que sua dona, Maria José, retornava a sentir dores e ter sua saúde debilitada. No entanto, nem sempre as mentiras evitavam que Luiza fosse novamente torturada. Por exemplo, quando Maria José e outras pessoas da casa voltaram a reclamar de dores, seus donos colocaram a ré com as pontas dos dedos do pé presos e descarregaram sobre ele cal e pancadas, quebrando os ossos com grandes dores e depois a colocaram em um tronco, presa pela cabeça, braços e pés, puxando-a pelo terreiro e quebrando o osso do tronco, o que provocou a incapacidade de ter força para trabalhar<sup>518</sup>.

De acordo com Luiza, os bonecos de que teria feito feitiços contra o pai de Maria José foram inventados para que fugisse das ameaças de sofrer novas torturas por parte de sua senhora. A escrava afirmou que nem quando era criança brincava com bonecas. Ao acharem ervas na sua casa, colocaram-na na tormenta e usaram pontas agudas de pau muito régio ao redor do olho esquerdo, o que fez jorrar sangue. Confessou e disse que provava que usava tais ervas, tendo matado um cão, e que também lançou pós na cama dos senhores, e isso foi a causa da doença de Maria José. Tudo era mentira para se livrar dos castigos, pois havia ficado cega do olho. Um dia, um escravo da casa, chamado Luiz da Silva, furtou milho da casa dos senhores e, na ocasião, acabou furado por um espinho do mato, o que dificultou o seu caminhar. Para ninguém descobrir o furto, disse que tinha sido enfeitiçado por Luiza. Com medo de novas tormentas, a negra assumiu que tinha enterrado um sapo e aplicou diversos remédios para sarar o negro<sup>519</sup>.

Segundo Luiza, tudo que confessou foi para se livrar das tormentas, dando a entender que nunca teve qualquer pacto com o demônio ou fez malefícios ou a arte de feitiçaria. Por isso, pedia perdão e misericórdia à Mesa. Durante o Exame de Consciência, disse que não tinha mais nenhuma culpa e que nunca se apartou da Igreja e

---

<sup>517</sup> *Ibidem*, p. 47v-56v.

<sup>518</sup> *Ibidem*, p. 47v-56v.

<sup>519</sup> *Ibidem*, p. 47v-56v.

nem aprendeu alguma doutrina fora desta. Não invocou o demônio nem usou de coisas supersticiosas. Na busca pelo pacto, os inquisidores fizeram perguntas para que a ré afirmasse a forma, as palavras e as coisas que eram feitas para conseguir o pacto demoníaco. Mais uma vez, a negra disse que não sabia de nada. Na verdade, o que ela havia feito era um cozimento para sua senhora com ervas para que esta ficasse boa, sendo que aprendeu tal procedimento com uma mulata chamada Tereza, comadre da dita Maria José, pessoa muito conhecida na casa. As ervas eram para as faltas de menstruação e para o inchaço no ventre. Ela utilizou o mesmo cozimento para dores parecidas e só por sua experiência aplicou-o em sua senhora. Como ela melhorou, acreditou ser feitiço que havia feito para curar<sup>520</sup>.

O fato curioso levantado pela negra Luiza é que todos da casa utilizaram os serviços do negro Francisco Ferreira, que nunca disse ser feiticeiro, mas que todos da região sabiam de sua fama de curar. No entanto, em razão de ela não ter permitido a ele trato ilícito com ela, o mesmo preto acusou-lhe de ser feiticeira e que ela desejava ter tratos ilícitos com Domingos Rodrigues, causando a ira de sua senhora. Portanto, Luiza foi vítima de armações de um negro famoso pela arte de curar, evidenciando, assim, a força que os tidos feiticeiros tinham nas regiões das Minas setecentistas. Os inquisidores, desconfiados dos depoimentos de Luiza, perguntaram a ela se as marcas físicas que ela carregava em seu corpo não seriam próprias da pele. Ela, então, respondeu que, por ser escrava crioula, não possuía essa marca de nascença, mas sim apenas os gentios da Mina é que a tinham<sup>521</sup>.

Outro dado importante no decorrer do processo foi quando, durante sua confissão aos inquisidores, Luiza afirmou que não havia desmentido ser feiticeira ao Comissário Manuel Freire Batalha, em depoimento ainda no Juízo Eclesiástico, porque, durante sua fala, o clérigo padre José de Andrade Moraes, tio de Maria José da Silva e primo de sua mãe, encontrava-se presente na sala em que jurou seu testemunho. Com medo de novos castigos, temia que, se confessasse algo diferente do dito por seus senhores, seria entregue ao referido padre, que a faria voltar para casa, e, dessa forma, as tormentas retornariam. Vale ressaltarmos que, em momento algum do processo no Juízo Eclesiástico, foi feita qualquer menção da participação de José de Andrade nos depoimentos. A partir desse novo fato, a Mesa pediu para que se averiguasse se de fato o referido padre estava presente nos depoimentos da negra Luiza, o que não era

---

<sup>520</sup> *Ibidem*, 47v-56v.

<sup>521</sup> *Ibidem*, 47v-56v.

permitido dentro das normas do Juízo. Dessa forma, a Mesa convocou o vigário Manuel Freire Batalha, além de testemunhas citadas pela negra ao longo de seu depoimento aos inquisidores<sup>522</sup>.

As novas testemunhas inquiridas pelo Santo Ofício confirmaram a versão apresentada por Luiza, isto é, de que a mesma fora torturada. Domingos da Silva Preto, da nação Moçambique, escravo do sargento-mor José da Silva, afirmou que sabia da prisão da ré por ver e ouvir dizer que ela foi açoitada até confessar o pacto com o demônio. Luiza da Silva, escrava da nação de São Tomé, 50 anos, sabia da prisão e dos tormentos da negra por ver e que sua senhora era, sim, sobrinha do padre. Marcos Bello Freitas, cristão velho, ouviu dizer que acorrentaram a negra para confessar que ela era feiticeira e que o padre era parente da casa. Tereza foi testemunha do casamento de Luiza, sabia por ver e ouvir falar dos castigos sofridos por ela. Já Tereza Leme, da nação Coura, disse ser cristã velha e ter visto os açoites sobre a negra escrava. Manuel de Almeida, cristão velho, também sabia por ouvir dizer. João Simões Alvares Silvério, cristão velho, conhecia Luiza por conhecer o Sargento-mor José da Silva Preto, mas que também ouviu dizer vagamente sobre os castigos. Manuel Marques de Passo Mouro, sócio de José da Silva Preto na mineração, sabia por ver e ouvir dizer de escravos que os senhores castigavam a negra. Dos oito novos depoimentos, cinco eram de homens e três de mulheres. Dois eram escravos do mesmo senhor e outros dois informaram saber do parentesco entre o padre e a casa dos senhores da negra Luiza. Mais dois viram os tormentos, enquanto outros dois viram e ouviram dizer e quatro apenas ouviram dizer<sup>523</sup>.

O antigo vigário da freguesia de Antônio Pereira, Pedro dos Reis, disse que conhecia Luiza, mas não sabia seu sobrenome. Ouviu dizer que o sargento tinha castigado Luiza para confessar o pacto e que durante a confissão estava presente o doutor José de Andrade, que é parente de Maria, que, por ser pároco da freguesia, disse também que sabia o que Luiza falou para o comissário por intermédio de Domingos, que lhe contou. Isso demonstra uma fragilidade do processo, pois era necessário o segredo do réu e das testemunhas. Já em março de 1745, ano de criação do Bispado, o Inquisidor Simão José Silva chamou Manuel Freire Batalha – havia seis anos que ele tinha ido à freguesia de Antônio Pereira para investigar a denúncia sobre o uso de feitiçaria e pacto. Sabia que José da Silva Preto havia prendido e castigado a negra em

---

<sup>522</sup> *Ibidem*, 47v-56v

<sup>523</sup> *Ibidem*, p. 56v-69.

sua casa para confessar o uso de práticas mágicas. Batalha afirmou que o padre José de Andrade estava presente nos depoimentos, mas que não sabia informar o grau de parentesco com o Sargento-mor José da Silva<sup>524</sup>.

A Mesa concluiu que a ré não deveria ser presa nem processada pelas culpas por serem as testemunhas do sumário remetidas por parentes muito chegados e pessoas da mesma casa e por que quem a delatara era escrava e não tinha outro argumento ou prova sobre os malefícios e culpas confessados, o que fez para evitar castigos dados pelas testemunhas. Durante a confissão, a presença do padre José de Andrade Moraes infringiu a norma da confissão de ser feita apenas perante o vigário e o escrivão além do fato de o referido padre ser parente das testemunhas, pressionando a ré em seu depoimento. Assim, Luiza Soares foi posta em liberdade e mandada em paz para onde quisesse ir em 31 de maio de 1745. Seu nome não apareceu em outras fontes judiciais<sup>525</sup>.

Diferente de Luiza Soares, Luzia Pinta foi condenada por ser calunzeira e abjurada de leve na região da Vila de Sabará em 1742. Era uma preta forra nascida em Angola e que foi degradada para Algarve por quatro anos. Diferente de Luiza Soares, seu processo durou apenas oito meses. Em *O calundu angola de Luiza Pinta*<sup>526</sup>, Luiz Mott analisou o processo de Luzia. A ré fazia, durante as cerimônias de calundu, curas com ervas e se vestia de anjo.

Luzia Pinta ou Luiza Pinta – as duas formas estão presentes no processo<sup>527</sup> – era uma preta forra, solteira, natural da cidade de Luanda na Angola e moradora da Vila de Sabará quando foi denunciada e presa, trazida pela escravidão ao Brasil quando tinha 12 anos. As denúncias se iniciaram em 1739, quando o clero de Sabará alegou que Luiza Pinta era publicamente feiticeira, pois persuadiu o enfermo Luís Coelho Ferreira a frequentar cerimônias calundus para se curar, fazendo operações diabólicas e invocando o demônio, deixando de lado a cura medicinal e as da Igreja. A denúncia de Manuel Freire Batalha, Comissário do Santo Ofício, se apegou ao fato do pacto demoníaco gerado durante a dança de calundu, o ponto importante para a ação inquisitorial, que, ao tratar da matéria de feitiçaria, procurava, principalmente, o rompimento com a Igreja e a aproximação com o inimigo católico, o diabo, a partir do pacto demoníaco. Na

---

<sup>524</sup> *Ibidem*, p. 56v-69

<sup>525</sup> *Ibidem*, p. 70v-84.

<sup>526</sup> MOTT, Luiz. *O Calundu Angola de Luzia Pinta... op. cit.*, p. 73-82.

<sup>527</sup> SOUZA, Laura de Mello. *O diabo e a Terra de Santa Cruz... op. cit.*

averiguação das culpas geradas pelo Bispado do Rio de Janeiro, ainda com jurisdição sobre o território de Minas, foram detalhadas as cerimônias:

Faltando certas oitavas de ouro em casa de Antonio Pereira de Freitas, morador no Arraial de Santa Luzia, freguesia de Roça Grande, comarca de Sabera, foi um Domingos Pinto, assistente em casa do dito Antonio Pereira de Freitas, à casa da dita Luzia Pinta para que esta lhe dissesse quando lhe tinha tirado o dito ouro, em consequência do qual Domingos Pinto foi [à] denunciada; e vestindo-se esta em certos trajes não usados naquela terra, saía dançando ao som de uns tambores ou timbales que uns pretos lhe estavam tocando; e tomando uma caixinha ou asafate tirou deste umas cousitas que chamava seus bentinhas e os cheirou muito bem, e depois [disse] que eram seis oitavas de ouro; e dizendo-lhe o dito Domingos Pinto [que] eram oito, agoniada disse [que] não eram mais das seis, e assentando-se em uma cadeira principiou com umas grandes tremuras, como quando estava fora de si, e logo disse ao dito Domingos Pinto que ele tinha em casa duas negras, uma Lada e outra Courana, e que como dormia com uma delas e lhe não dava nada, elas se aconselharam e lhe tirarão o ouro. Foi certo o dormir o dito Domingos com uma das negras, e não lhe dar nada, e haverem na casa as ditas negras.<sup>528</sup>

Insatisfeito com as revelações da adivinhação de Luzia, Domingos fez outra denúncia ao Bispado do Rio de Janeiro reforçando a anterior e alegando a prática demoníaca durante as curas e adivinhações feitas durante a prática de calundu, na qual vestia trajes “à turquesa” ou “à moda de anjos”: seus cabelos eram amarrados em formato de meia lua e sua cabeça era revestida por uma fita larga. No início da cerimônia em um altar feito de tecidos, Luzia ficava sentada numa cadeira segurando um espadim, um machadinho ou outro objeto de ferro, que sacudia e marcava com os pés<sup>529</sup> os batuques vindos de atabaques de seus três escravos – relevante informação ao entendermos que possivelmente a renda de seus atos forneceu ganhos para a compra de escravos e possivelmente para sua alforria, pois toda cura e benção que Luzia praticava ela cobrava uma quantia, e foi provavelmente com esse dinheiro que comprou os escravos e sua liberdade –, bebia vinho e entrava em transe<sup>530</sup>:

Ao som dos instrumentos e do canto de suas escravas, Luzia começava a pular, tremer e gritar palavras e frases desconhecidas, entrando em uma espécie de transe. A partir daí, suas auxiliares soltavam uma cinta antes amarrada em sua barriga e Luzia colocava alguns penachos coloridos na orelha dizendo receber ‘ventos de

<sup>528</sup> ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo. Nº 252, fl. 7.

<sup>529</sup> DAIBERT JR, Robert. . *Luzia Pinta... op. cit.*, p. 5.

<sup>530</sup> ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo. Nº 252.

adivinhar'. Nesse momento, os participantes eram convidados a se ajoelhar e passavam a ser cheirados e assoprados, como forma de diagnóstico das doenças e queixas. Aqueles identificados como pessoas enfeitiçadas recebiam pós ou ervas ora sobre suas cabeças ora em suas bocas, sempre ao som dos gritos da oficiante que muitas vezes precisava ser acalmada pelos seus auxiliares. Em algumas ocasiões, Luzia também oferecia vinho ou outras bebidas alcóolicas aos seus assistidos. Na sequência, ela ordenava que todos se deitassem de bruços no chão e imediatamente começava a passar por sobre seus corpos gesticulando de modo ininterrupto. Havia casos em que muitos assistidos, após ingerirem as substâncias oferecidas no ritual chegavam a vomitar, ato que era interpretado como eliminação dos males espirituais. Em geral, dentro de certas variantes, procedia-se assim ao ritual de adivinhação e cura, realizado geralmente à noite e que chegava a durar em torno de duas horas<sup>531</sup>.

Luzia foi presa e enviada ao Santo Ofício. Em 1743, começaram as sessões de tortura na busca da explicação das curas, adivinhações e calundus além do tão procurado pacto demoníaco, pois, para caracterizar um feiticeiro como herege, e assim, poder ser julgado pelo Santo Ofício, era necessário o acusado ter feito ou evocado o pacto demoníaco.<sup>532</sup> Afastando-se da fé, o réu, mediante o pacto, renunciava a Deus e em troca o Diabo fornecia-lhe poderes sobrenaturais.<sup>533</sup> O Santo Ofício julgava a intenção do cristão de negar a religião católica. Isto é, o Tribunal avaliava a consciência do réu em praticar o delito. Antes das sessões de tortura, a ré não tinha confessado o pacto e declarava que seus ritos tinham sentido cristão, pela inspiração divina, ligada ao Deus dos portugueses, e não ao Diabo. Luzia, ao ser perguntada durante a inquirição sobre o que era a doença do calundu, respondeu:

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<sup>534</sup>.

<sup>531</sup> DAIBERT JR, Robert. *Luzia Pinta... op. cit.*, p. 5.

<sup>532</sup> CALAINHO, Daniela. *Metrópole das mandingas... op. cit.*, p. 226.

<sup>533</sup> MANDROU, Robert. *Magistrados e feiticeiros na França do século XVII... op. cit.*, p. 65.

<sup>534</sup> ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo. n° 252.

A partir do processo de Luzia Pinta e da concepção do formato do calundu descrito pela ré e pelos escrivães, Luiz Mott<sup>535</sup> e Laura de Mello e Souza<sup>536</sup> examinaram o processo de Pinta. Ambos os autores viram nessa negra um produto sincrético que derivava de um encontro entre as culturas africana, indígena e europeia. Souza viu no caso de Luiza uma espécie de “protocandomblé”. Com o passar do tempo, a referida historiadora deixou de lado essa interpretação e declarou que esses ritos eram derivados de um universo simbólico *bantu*<sup>537</sup>. Diferentemente de Mello e Souza, Luiz Mott, por meio da etno-história, afirmou que a matriz era da África Central, vinda de um sacerdote chamado *Xingula*, além do sincretismo com o catolicismo<sup>538</sup>.

Discordando das interpretações oferecidas por Mott e Souza de que o calundu de Pinta era apenas um rito transportado da África, Alexandre Marcussi<sup>539</sup> estudou o ritual descrito no processo, que ocorreu durante a missa, como a iniciação de Luzia Pinta com seus aspectos sincréticos. Assim, a transmissão do saber do ritual de cura, adivinhação e calundu passava por transformações e constante reelaboração durante a passagem de um saber para outro. No caso de Luiza Pinta, o negro Miguel provavelmente era um praticante da magia de rituais centro-africanos, criando um ritual e processo para a iniciação de Luzia e transformando-a em uma sacerdotisa e líder espiritual. Nas sociedades bantos da África Centro-Occidental, havia rituais para a formação de sacerdotes que se tornavam os mediadores entre o mundo visível, dos vivos, e o invisível, dos mortos, dos ancestrais. Para essa transformação, eram necessárias uma taxa e a reclusão ritual. Quando se entrava em contato com os mortos, era possuído por eles e retornava ao mundo dos vivos com capacidade para o atendimento espiritual.

Um espírito ancestral (nkulu, em kikongo) podia decidir possuir e afligir um descendente como forma de ‘propor’ uma comunhão e um adensamento de laços recíprocos entre o ancestral e seu descendente

---

<sup>535</sup> MOTT, Luiz. *O Calundu Angola de Luzia Pinta... op. cit.*

<sup>536</sup> SOUZA, Laura de Mello. *O diabo e a Terra de Santa Cruz... op. cit.*

<sup>537</sup> SOUZA, Laura de Mello. Revisitando o calundu. In: GORENSTEIN, Lina; CARNEIRO, Maria Luiza Tucci (Org.). *Ensaio sobre a Intolerância: Inquisição, marranismo e antissemitismo*. São Paulo: Humanitas, FAPESP, 2002, p. 295-320; SOUZA, Laura de Mello. *O diabo e a Terra de Santa Cruz... op. cit.*

<sup>538</sup> MARCUSSI, Alexandre. Estratégias de mediação simbólica em um calundu colonial. *Revista de História da USP*, São Paulo, v. 155, p. 97-124, 2006. Disponível em: <[http://www.revistasusp.sibi.usp.br/scielo.php?pid=S0034-83092006000200006&script=sci\\_abstract](http://www.revistasusp.sibi.usp.br/scielo.php?pid=S0034-83092006000200006&script=sci_abstract)>. Acesso em: 5 jun. 2014.

<sup>539</sup> MARCUSSI, Alexandre. Iniciações rituais nas Minas Gerais do século XVIII: os calundus de Luzia Pinta. Anais do II Encontro Nacional do GT História das Religiões e das Religiosidades. Franca, 2008. *Revista Brasileira de História das Religiões*, Maringá, v. 1, n. 3, 2009.

(laços que podiam inclusive estar sendo negligenciados pelo último). Procurando tratamento ritual adequado, o doente livrava-se da enfermidade e passava a ter uma ligação especial com o espírito que antes o possuía. Com isso, tornando-se um elo de mediação entre mundo visível e invisível, ele passava a poder mobilizar o poder do espírito para diversos fins rituais, tornando-se um oficiante dos cultos desse espírito<sup>540</sup>.

No caso de Luzia, como vimos, esse ancestral seria sua tia Maria com a experiência passada ainda na África. Para Marcussi, o negro Miguel refez as ligações com a ancestral de Luzia e rememorou sua terra natal, completando o ciclo da iniciação. Pinta, ao desfalecer na missa e ser reanimada pelo negro Miguel, completou sua iniciação oferecida por sua tia ainda na África. O primeiro momento ocorreu na África com sua tia. O primeiro transe na negra aconteceu ainda na África quando menina, como contado por ela aos inquisidores:

Aos 12 anos, pouco mais ou menos, assistindo na cidade de Angola, em casa de seu senhor Manoel Lopes de Barros, saindo um dia pela manhã ao quintal das casas em que morava, caiu repentinamente como morta no meio dele, e ficando totalmente imóvel e privada de seus sentidos, foi levada sem saber como, até a margem de um grande rio aonde encontrando uma velha, lhe perguntou esta para que parte ia, e respondendo-lhe ela declarante que não sabia, lhe continuou a dizer a dita velha que fosse muito embora porque logo havia de voltar. E continuando com efeito o seu caminho, encontrou mais acima um homem ainda moço que lhe fez as mesmas perguntas e ela lhe deu as mesmas respostas e andando mais encontrou outra velha que lhe perguntou para que parte queria ir, e respondendo-lhe que queria passar para outra banda do rio, lhe disse então a mesma velha que pegasse na ponta de uma linha bem fina que tinha na mão e conseguiria o que desejava. E fazendo-o ela assim, sucedeu secar repentinamente o dito rio, de sorte que pode passá-lo enxuto e sem embaraço algum. E dando logo a uma encruzilhada, encontrou com outras duas velhas e com dois caminhos, um muito sujo e outro muito limpo, e intentando ela ir por este, lhe disseram as ditas velhas que havia de ir pelo sujo se quisesse ou não. E indo com efeito por ele, chegou a uma casa grande a onde um homem ancião com barbas compridas, assentado em uma cadeira, e de redor dele, vários meninos com candeias acesas. E querendo ela deitar-se, chegou ao pé do dito homem, a quem tomou a bênção, e logo este lhe disse que se fosse embora, sem passar mais cousa alguma. E vindo já na escada daquelas casas, retirando-se, sucedeu tornar a si por virtude de remédios e fumaças que o dito seu senhor lhe mandou fazer pela achar como

---

<sup>540</sup> MACGAFFEY, Wyatt. *Religion and Society in Central Africa: the Bakongo of Lower Zaire*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1986. p. 107-113. MARCUSSI, Alexandre. *Iniciações rituais nas Minas Gerais do século XVIII: os calundus de Luzia Pinta*. In: II Encontro Nacional do GT História das Religiões e das Religiosidades, 2008, Franca. Anais do II Encontro Nacional do GT História das Religiões e das Religiosidades. *Revista Brasileira de História das Religiões*, Maringá, v. 1, n. 3, 2009. p. 109.

morta no dito quintal. E dando depois conta de tudo a um clérigo, o Padre Manuel João, assistente na mesma cidade de Angola, lhe disse este que aquele velho ancião era Deus Nosso Senhor, o que ficou ela assim entendendo pela referida razão, e não passou mais cousa alguma nem teve outra visão<sup>541</sup>.

Para os povos bantos, região da África Central entre o Congo e Angola, a linha divisória entre o mundo dos vivos e o dos mortos era representada por um rio ou mar, como descrito por Luzia em sua experiência<sup>542</sup>. O universo era dividido em duas metades, com relações de complementaridade ou oposição. O mundo dos vivos era habitado pelos negros, e o mundo dos mortos, dominado pelos brancos. Com a travessia pelo mar rumo ao mundo dos brancos, os africanos eram escravizados em uma espécie de encantamento sobrenatural. Os cativos apenas voltariam física ou espiritualmente à terra dos vivos a partir da capacidade de uma pureza espiritual que transformaria a prisão feita por encantamento<sup>543</sup>.

Nesse caso, na perspectiva de Robert Daibert<sup>544</sup>, os primeiros guias – a velha e o moço – de Luiza não lhe responderam para onde ela iria, apenas influíram em seguir em frente para o entendimento espiritual. Ao atravessar o rio, Pinta encontrou uma segunda velha, que perguntou sua vontade e desejo. Luzia respondeu que seu desejo era passar à outra banda do rio, à sua terra natal. Para isso, a velha ensinou a segurar a ponta da linha e secar o rio, isto é, suas forças sobrenaturais, fornecendo um aprendizado espiritual. Ao atravessar o rio, encontrou duas velhas em uma encruzilhada com um caminho limpo e outro sujo. As duas apontaram o caminho sujo. Ou seja, ao atravessar o Atlântico, deveria aceitar seu destino, mas seguindo em seu caminho poderia encontrar a sua recompensa. Recebeu as bênçãos do senhor ancião de barbas brancas, como previsto em rituais de iniciação na África Central, entre o mundo dos vivos (negros) e o dos mortos (ancião de barba branca – o mundo dos brancos), a partir de um rio, o oceano Atlântico na travessia do tráfico negreiro. Na ótica de Marcussi<sup>545</sup>, outro feixe de entendimento tem relação com o mundo católico, no qual o caminho sujo representa a provação e o sofrimento, e o caminho branco significa o caminho largo, a soberba que leva à perdição. A experiência vinda do mundo católico é reforçada pela ré, que disse ter

---

<sup>541</sup> ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo. nº 252.

<sup>542</sup> SLENES, Robert Wayne Andrew. Malungu, Ngoma Vem!: África coberta e descoberta no Brasil. *Revista USP*, São Paulo, v. 12, 1992, p. 53.

<sup>543</sup> MACGAFFEY, Wyatt. *Religion and Society in Central Africa...* op. cit. p. 49-74. DAIBERT JR, Robert. *Luzia Pinta...* op. cit., p. 9.

<sup>544</sup> DAIBERT JR, Robert. *Luzia Pinta...* op. cit.

<sup>545</sup> MARCUSSI, Alexandre. *Estratégias de mediação simbólica em um calundu colonial...* op. cit., p. 113-114.

encontrado um padre em Angola, afirmando ser o ancião o Senhor Deus. Logo, para Marcussi, Luzia não foi sinônimo apenas de uma experiência africana, mas um sincretismo de concepções tanto africanas como católicas. Assim, Luzia

compunha um itinerário de produção simbólica que lhe permitia adentrar o universo cultural do catolicismo (mesmo que no espaço marginalizado da religiosidade popular), único legitimado pelos poderes institucionais na sociedade colonial, ao mesmo tempo em que resgatava e atualizava aspectos de sua cosmovisão centro-africana e interpretava o catolicismo a partir deles. Tratava-se, portanto, de uma inclusão simbolicamente negociada<sup>546</sup>.

A busca pelo pacto demoníaco seguiu durante todas as audiências e sessões de tortura. Luiza tentava demonstrar seus aspectos cristãos e sua fidelidade à Igreja, mostrando que foi batizada ainda na infância em Luanda na Igreja de Nossa Senhora da Conceição, recebeu a Crisma e que frequentava Missas. Por isso, durante o exame de fé, rezou as orações propostas pelos inquisidores além de ditar os Mandamentos. Segundo Luzia, seus remédios vinham em nome da Virgem Maria e as adivinhações de Deus. Sem provas contundentes do pacto, este foi declarado presumido e a ré ficou presa ainda um ano, saindo no auto da fé em 21 de junho de 1744 na Igreja de São Domingos de Lisboa. Ela foi condenada à abjuração de leve suspeita de abandono à fé católica, proibida de voltar a Sabará e a quatro anos de degredo para o Algarve.<sup>547</sup> Após promulgação da pena, não se teve mais notícias sobre a negra Luzia.

Podemos comparar algumas ações nos casos das negras Luiza Soares e Luzia Pinta, que foram acusadas e processadas por fazerem feitiçaria nas Minas setecentistas. É importante notar que os inquisidores, ao longo dos processos, buscaram, mediante perguntas, o funcionamento de um possível pacto demoníaco por parte das réas. Os referidos casos retratam ainda a grande miscigenação cultural presente na Minas colonial. Luiza Soares, ao se confessar, expôs várias raízes de ritos africanos (possivelmente, partilhados por seus antepassados e por seus companheiros de senzala), europeus (vindos das “falas” de seus senhores, nascidos em Portugal) e até mesmo curas com ervas conhecidas por índios. Luiza Pinta demonstrou ritos presentes na sociedade bantu reformulados com novos conhecimentos recebidos na colônia. O mesmo aconteceu com um negro processado e condenado dentro do Juízo Civil, que fazia curas

---

<sup>546</sup> *Idem*, p. 117.

<sup>547</sup> ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo. nº 252.

e utilizava o calundu para suas cerimônias. Seu nome era Pai Caetano. Ele foi processado no Juízo Civil de Vila Rica em 1791.

### 3.4 PAI CAETANO E O CALUNDU: A JUSTIÇA CIVIL NA COMARCA DE VILA RICA

Pai Caetano nasceu em uma sociedade na qual a religião não era católica, mas foi transportado para um mundo onde existiam católicos, outras etnias de negros e índios e entre outras ideias de religião. Assim, o negro compartilhou das ideias católicas e em suas feitiçarias começou a utilizar a imagem do Senhor Crucificado.

Em Vila Rica, em 15 de maio de 1793, iniciou-se uma Petição na qual o suplicante Caetano da Costa, preto da nação Angola, pediu à Junta de Justiça da capitania o Alvará de soltura, que podia ser expedido pelo senhor doutor ouvidor geral, pois o réu alegava já ter findado seus anos de trabalhos nas obras públicas de Vila Rica. O próprio administrador já havia feito a soltura das correntes de ferro. O suplicante sentia-se morto de fome, cansado e, diante do fim de sua pena, recebeu a mercê. Dessa forma, termina o documento presente no Arquivo da Casa do Pilar Anexo do Museu da Inconfidência, em que, segundo Carmem Silvia Lemos<sup>548</sup>, encontra-se o único caso de feitiçaria julgado na alçada civil<sup>549</sup>.

O Auto de devassa ou Sumário de testemunhas foi aberto contra o preto<sup>550</sup> da nação Angola, Caetano da Costa, em nome do Capitão Juiz ordinário Manoel Francisco de Andrade<sup>551</sup>, que alegava que o negro utilizava feitiçarias mágicas e indústrias enganosas contra a “Santa Religião”<sup>552</sup>. No dia 10 de março de 1791, o escrivão

---

<sup>548</sup> LEMOS, Carmem Silvia. *A justiça local... op. cit.*

<sup>549</sup> Como vimos, a maioria dos casos está presente no Eclesiástico ou no Inquisitorial.

<sup>550</sup> “A região das Minas Gerais reunia na segunda metade do Setecentos a maior concentração de escravos da Colônia. Eram 174.135 indivíduos no ano de 1786, representando 47,9% da população total da capitania, estimada em 362.847 habitantes. Os africanos constituíam nada menos que 2/3 de toda a mão-de-obra cativa das Minas nesse período. Isso sem contar o contingente de negros e mulatos libertos, algo próximo a 120.000 indivíduos no final dos Setecentos, entre os quais havia muitos nascidos na África.” Dados levantados por Kenneth Maxwell e citados em PAIVA, Eduardo França. *Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII: estratégias de resistência através dos testamentos*. 2. ed. São Paulo: Annablume, 2000, p. 68; cf. PAIVA, Eduardo França. *Escravidão e universo cultural na Colônia... op. cit.*, p. 68-70. Os dados são muito bem sintetizados por SOUSA, Giulliano Glória de. *Negros feiticeiros das Geraes: práticas mágicas e cultos africanos em Minas Gerais, 1748-1800*. 2012. Dissertação (Mestrado em História)-Universidade Federal de São João del-Rei, São João del-Rei, 2012.

<sup>551</sup> Carmen Silvia Lemos apresenta em seu trabalho a lista de nomes de todos os juizes ordinários do período. Cf. LEMOS, Carmem Silvia. *A justiça local: os juizes ordinários e as devassas da comarca de Vila Rica (1750-1808)*. 2003. Dissertação (Mestrado em História)-Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2003.

<sup>552</sup> AHP. Emenda por feitiçaria: Caetano da Costa. Auto 9470, código 449.

começava os trabalhos do processo em Vila Rica de Nossa Senhora do Pilar do Ouro Preto na casa onde morava o capitão juiz ordinário.

A notícia da existência do preto Caetano chegou aos ouvidos do Juiz Ordinário, Manuel Francisco Andrades, que, de imediato, mandou prendê-lo e, analisando seus pertences, encontrou diversos objetos, como várias relíquias misturadas com outras coisas indecentes, várias orações com cruzes e outras variedades de coisas e figuras. Consta no auto que o juiz disse ser o caso digno de repreensão e castigo, por isso pretendia proceder assim o auto de sumário e, dessa forma, levantar as testemunhas e o que elas tinham a dizer. Nos casos de foro misto, em que o réu podia ser processado pelo Eclesiástico ou pelo Civil, o caso pertencia ao Juízo que recebesse a notícia, e, nesse caso, vemos o juiz ordinário comandando a prisão do réu, pois este não foi acusado em visitas do Eclesiástico, mas não poderia ficar sem uma investigação e um possível castigo. Possivelmente, Pai Caetano não foi processado pelo Juízo Eclesiástico<sup>553</sup> por não ter sido denunciado durante uma visitação ou mesmo pelo período, 1791, e a modificação do regimento inquisitorial que dizia que a feitiçaria passou a se tornar apenas uma superstição, e não um crime contra a religião. O período também é compreendido logo após o período da Inconfidência mineira e durante o processamento das devassas desse acontecimento.

Segundo o historiador Kalle Kananoja, Pai Caetano foi preso anteriormente pelo juízo eclesiástico e denunciado as autoridades inquisitoriais. Segundo o autor, com o nome de Francisco Angola, Pai Caetano, foi denunciado em 15 de outubro de 1758 por José Antônio Cardoso residente em Morro de Santana de Mariana. Segundo Cardoso, João da Costa Batista empregou Francisco (Caetano) em sua fazenda após sua fuga de seu proprietário Bernardo de Cristo. O negro foi contratado para curar escravos e tratou de uma escrava Josefa Crioula que vomitou cabelo, pássaros e unhas. Francisco (Caetano) tratou de um branco, Domingos Pereira durante 10 dias com raízes e plantas, depois do tratamento colocou um talismã com forma de caixa com aguardente no pescoço do doente na busca pelo feitiço. Invocou vários Santos e Deus durante três horas, além de fazer cruzes no paciente, acariciando a cabeça e o pescoço. Após esse tempo colocou a mão dentro de Domingos Pereira e puxou os feitiços; pássaros e

---

<sup>553</sup>KANANOJA, Kalle. Pai Caetano Angola, Afro-Brazilian Magico-Religious Practices, and Cultural Resistance in Minas Gerais in the Late Eighteenth Century, *Journal of African Diaspora Archaeology and Heritage*, Vol. 2, N. 1. Maio-2013 Pp. 18–37. In.: <[http://www.academia.edu/6670850/J. African Diaspora Archaeology and Heritage V. 2 No. 1](http://www.academia.edu/6670850/J._African_Diaspora_Archaeology_and_Heritage_V._2_No._1)> Acessado 03 de out. 2015.

humanos de dentro do doente que vomitou tudo. Foi testemunhado pelo seu patrão João da Costa e a negra Josefa Crioula. Continuou o tratamento por duas semanas e disse que o branco estava curado<sup>554</sup>. Kananoja expõe ainda uma segunda denúncia encontrado no caderno do promotor 125. Nela é informado que Caetano foi comprado por Manoel da Guerra Leal e que deu a ele carta de alforria ao ser curado por ele. Vivendo em Mariana, a reputação de Caetano aumentou, sendo denunciado para a inquisição em 11 de agosto de 1759, já como um homem livre. Segundo a denúncia o seu nome de Francisco para Pai Caetano, o que foi confirmado pelo negro ao comissário Manoel Cardoso Frasão Castelo Branco. Em sua denúncia Castelo Branco dizia que o negro da nação angola utilizava de invenções diabólicas e adivinhava os feitiços, bem como que muitas pessoas o procuravam para se curar, e utilizava de pacto com o demônio para suas artes, dizia ainda que não acreditava como o negro ainda não tinha sido denunciado antes. Castelo Branco virou comissário em 1758. As testemunhas da segunda denúncia foram José Abreu Castelo Branco, advogado em Mariana, O Padre Antônio Gonçalves e Manoel Oliveira Pinto. Os dois últimos disseram que presenciaram cerimônias de Caetano. O primeiro afirmou que ouviu de um tenente Martinho que Caetano curou escravos de feitiços na fazenda de Freitas, achando feitiços nos buracos e árvores, curava com palavras, sangria, raízes e ervas<sup>555</sup>. Em março de 1762, a inquisição encerrou as investigações e em 30 de outubro de 1763 o negro Caetano saiu da cadeia após 4 anos de prisão. O comissário Padre Teodoro Ferreira Jácome avisou ao negro que se os fatos malignos continuassem ele seria punido. Caetano jurou por Deus que pararia com as práticas, assinando com suas próprias mãos o termo de compromisso<sup>556</sup>. Vale ressaltar que o processo do Juízo Civil por nós encontrado e aqui analisado, não menciona em momento algum a existências de denúncias anteriores de Pai Caetano. Logo, podemos levantar duas hipóteses, a primeira é a falta de troca de informações das instâncias jurídicas, entre o Juízo Civil e Eclesiástico. A segunda corresponde ao tempo de intervalo entre a primeira prisão (1759) e a segunda (1791), além de sua fama de feiticeiro, que mesmo assinando o termo continuou com as práticas. A grande fama de Pai Caetano, o intervalo entre as prisões e a proximidade entre Vila Rica e Mariana, nós levaram a analisar apenas o processo civil, pois não encontramos semelhanças entre as práticas tanto de Francisco Angola e de Pai Caetano processado no civil. As denúncias

---

<sup>554</sup> ANTT, IL, Caderno do Promotor 121, Livro 213, fl. 213-214.

<sup>555</sup> ANTT, IL, Caderno do Promotor 125, fl. 283

<sup>556</sup> ANTT, IL, Caderno do Promotor 125, fl. 274v, 285-286

do eclesiástico merecem uma análise mais detalhada para levantar semelhanças e diferenças com o processo civil. Demonstrando o motivo pelo qual as mesmas denúncias e a primeira prisão não foram citadas ao juízo civil.

O devassamento das testemunhas serviria como um conhecimento das feitiçarias mágicas e das indústrias enganosas feitas pelo referido Caetano da Costa, como também das pessoas que o defendiam, recebiam ajuda, conselho ou até aproveitavam das suas feitiçarias e indústrias enganosas. A devassa serviria para que, conseqüentemente, ele pudesse receber os castigos previstos por lei, ser severamente punido e castigado com todas as penas civis pelos crimes que, pelas Leis do Reino, lhe fossem impostos.

Segundo Daniela Calainho<sup>557</sup>, as Ordenações Filipinas não trouxeram qualquer inovação com relação à feitiçaria como era estabelecido pelas Ordenações Manuelinas. No entanto, no processo em análise, estavam em vigor as Ordenações Filipinas. O açoite público, como foi visto, servia como exemplo para a sociedade local. Era essa a intenção do Juiz, que pedia a acusação do réu como exemplo de outros e satisfação à Religião e a Repúblicas ofendidas.

No dia 9 de março de 1791, na cadeia pública de Vila Rica de Nossa Senhora do Pilar de Ouro Preto, o tabelião em conjunto com o Capitão Juiz Ordinário foram examinar os pertences e o que se achou em posse do preto Caetano da Costa na Casa do Taquaral daquela mesma Vila. Vendo e examinando, acharam

dois patuás ou bolsas de uma pele de bicho que parece ser de lagarto cosidas, e descosendo-as se lhe achou dentro delas relicário encastado em latão com um vidro de uma banda com várias relíquias que disse o dito preto Caetano ser Agnus Dei e pela outra banda não tinha vidro, mas sim vários repartimentos de latão em que parecia terem estado algumas relíquias e muitos papelinhos embrulhados com várias coisas que pareciam algumas serem relíquias outros com uns pauzinhos e outras e diversas coisas = Duas Verônicas de Latão = Duas laminazinhas de estanho com vidros e revistas de várias imagens = um registro em pergaminho de São Francisco = um ossinho com dentes que parece ser de peixe ou de outro bicho = um pouco de incenso = uma oração embrulhada que parecia ser [ ] e outras orações de letra redonda = e assim mais se lhe achou dentro em um saquinho de linhagem uma imensidade de papéis que alguns estavam dentro em um escapulário ou bentinho de Estamenha[?] e constavam a maior parte dos ditos papéis de várias orações escritas de mão, que nem eram escritas em Latim nem português e três delas com várias [+ ] - digo várias cruces, uma com uma imagem de Nosso Senhor crucificado outras escritas em português e junto com elas algumas folhas de [ ] em letra redonda = duas bulas de defuntos = uma oração

---

<sup>557</sup> CALAINHO, Daniela Bueno. *Metrópole das mandingas... op. cit.*, 2008.

escrita em letra de mão com sete almas pintadas no fim dela, digo, com cinco almas pintadas no fim dela a qual é as sete almas do purgatório pedindo-lhe lhe façam tudo o que Caetano tiver no sentido a lhe de fortuna, e outra oração com três cruces no fim, e outras muitas, e várias cartas e papéis, e um A[ ] = uma oração de São Caetano = um livro encadernado com o título Triunfo Eucarístico = uma imagem do senhor crucificado de latão em uma cruz de pau de meio palmo de cumprimento = uma figura de barro de meio corpo que parecia ser Moiro [Mouro?] = dois cavalinhos marinhos, um com um cobre de cinco reis atado com uma linha ao pescoço e outro com um dente de onça = uma pedra que parece ser de mármore = uma colher de prata e um resplendor da mesma, que tudo pesa catorze oitavas e meia = duas meados de gramadas cramezins engraçadas = um toco de vela = cinco cartéis de cordas de saltério = uma, digo três navalhas de barba, = um assobio[?] de cana<sup>558</sup>.

Todos os objetos do preto Caetano ficaram em posse do carcereiro da cadeia pública, Manoel Pacheco Ferreira, que se sujeitou às leis de fiel depositário<sup>559</sup>, sendo avisado de que não discorresse sem a ordem da justiça. Em uma análise mais detida de seus pertences, é possível visualizarmos objetos vindos da Igreja Católica, como santos, relíquias e orações, como também de origem africana, como a figura de barro. Portanto, acreditamos que Caetano era resultado de um hibridismo cultural:

O farto material descrito lança luz para pensarmos no intenso hibridismo cultural – ou pelo menos em um nítido pluralismo religioso – que embalava suas práticas, cunhado a partir da utilização simultânea e das mesclas vivenciadas, com traços oriundos da África, ou das ‘Áfricas’, como sugere Eduardo Paiva, tendo em vista o contado cotidiano com grupos étnicos variados, tudo isso aclimatado e modificado a partir das características e demandas da nova morada: uma sociedade urbana, mineradora e escravista do século XVIII<sup>560</sup>.

Assim como Nogueira, acreditamos que Pai Caetano e seus pertences reúnem fomentos para uma análise do hibridismo cultural. Um objeto que chama muita atenção nos pertences são os patuás ou bolsas de mandinga, que, segundo Calainho<sup>561</sup>, têm origem islâmica. Segundo Vanicléia Silva Santos<sup>562</sup>, como vimos anteriormente, a bolsa de mandinga tem origem em uma miscigenação do mundo Atlântico. Com a vinda para

---

<sup>558</sup> AHP. Emenda por feitiçaria: Caetano da Costa. Auto 9470, código 449.

<sup>559</sup> *Ibidem*.

<sup>560</sup> NOGUEIRA, André. Relações sociais e práticas mágicas na capitania do ouro: o caso do negro angola Pai Caetano (Vila Rica - 1791). *Estudos Afro-Asiáticos*, v. 27, p. 188, 2005.

<sup>561</sup> CALAINHO, Daniela Bueno. *Metrópole das mandingas... op. cit.*

<sup>562</sup> SANTOS, Vanicléia Silva. *As bolsas de mandinga no espaço Atlântico: Século XVIII*. 2008. Tese (Doutorado)-Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008. Disponível em: <[http://www.teses.usp.br/index.php?option=com\\_jumi&fileid=12&Itemid=77&lang=pt-br&filtro=vanicl%C3%A9ia](http://www.teses.usp.br/index.php?option=com_jumi&fileid=12&Itemid=77&lang=pt-br&filtro=vanicl%C3%A9ia)>. Acesso em: 21 jul. 2014.

o Brasil, entraram em contato com diferentes culturas, gerando uma proteção para o mundo opressor da escravidão. Dentro dessas bolsas, era possível encontrar ossos, dentes, pedras, ouro, prata, ferro, pedras, madeira, sementes, desenhos de Cristo crucificado, oração de São Cipriano, cabelos e até hóstias consagradas<sup>563</sup>.

A partir disso, podemos entender o motivo de as bolsas com pele de bicho, que pareciam ser de lagarto, possuírem vários relicários e relíquias, que, segundo o negro Caetano, seria de *Agnus Dei*. Atendo-se mais às origens africanas desse objeto, Nogueira<sup>564</sup> afirmou que

outros elementos nos reportam mais diretamente aos referenciais mágico-religiosos da África Centro Ocidental<sup>565</sup>, aparecendo igualmente mesclados pelo contato nas Minas com os conhecimentos de indivíduos procedentes de outras partes do continente africano. Nesse sentido, Caetano da Costa preocupava-se em confeccionar patuás e bolsas, com *pele de bicho que parece ser lagarto*. Lembrando que tal animal era considerado por alguns povos bantos como possuidores de poderes mágicos e de proteção, sendo por isso utilizado na confecção de bolsas para a guarda de substâncias mágicas. Igualmente possuidoras de significativa circulação em várias regiões da África, e que ganha ampla entrada nas Minas setecentistas, eram as 'joias-amuletos', produzidas mais tipicamente com corais e âmbar, mas que também utilizavam diversos outros minerais, servindo como provedores de proteção e vinculados à fertilidade. Pai Caetano tem apreendido e arrolado dois desses amuletos, feitos de granada e engranzados, ou seja, unidos geralmente por fios de ouro. Não poderia deixar de despertar atenção das autoridades a misteriosa figura de barro de meio corpo, de descrição bastante reticente, contudo, se fosse mais um dos conhecidos santos católicos decerto não haveria motivos para a indistinção<sup>566</sup>.

Essa figura de meio corpo, o próprio escrivão não soube reconhecer por estar deformada, talvez seja por isso que ele escreveu que ela *parece ser moiro (mourou?)*<sup>567</sup>, não havendo motivo para não ser nomeado como um santo, como dito por Nogueira. Porém, uma série de elementos pode ser pensada a partir de uma influência do catolicismo na chegada à África em união aos próprios elementos africanos. Ou seja,

---

<sup>563</sup> BERTOLOSSI, L. C. *A Medicina Mágica das Bolsas de Mandinga no Brasil, Séc. XVIII*. In: XII Encontro Regional de História - Usos do Passado - Anpuh-Rio, 2006, Niterói. Usos do Passado Anpuh - XII Encontro Regional de História - Resumos e Programação - 14 a 18 de agosto de 2006 - Universidade Federal Fluminense - Niterói, Campus do Gragoatá.

<sup>564</sup> *Idem*, p. 181-203.

<sup>565</sup> O autor coloca que as cruzes encontradas nos pertencem e demonstram a presença de missionários nesta parte da África, e também o culto aos ancestrais, que podia ajudar pai Caetano a fazer tudo e lhe *dando a fortuna*. Cf. *Idem*, p. 189.

<sup>566</sup> *Idem*, p. 189-190.

<sup>567</sup> Não conseguimos uma transcrição perfeita da palavra.

um catolicismo africano sustentado principalmente por John Thornton<sup>568</sup>. Wyatt Macgaffer nos ajuda a entender a arte no Congo, com elementos parecidos com os descritos na devassa, no livro *Na presença dos espíritos*<sup>569</sup>.

O crucifixo de madeira com Cristo de latão pode ser nos moldes encontrados entre os bakongos desde o século XVII. O crucifixo é um elemento fundamental da fé católica, porém os Kongos davam feições africanas a Jesus, usando até elementos indígenas de devoção, que, na cultura do Kongo, passam a representar uma forma de iniciação a poderes específicos e extraordinários<sup>570</sup>.

**Figura 7: Imagem de um crucifixo do Congo**



Fonte: Disponível em: <[http://www.mincultura.gv.ao/criacao\\_plastica.htm](http://www.mincultura.gv.ao/criacao_plastica.htm)>. Acesso em: 16 maio 2014.

A figura de barro e as relíquias dentro dos patuás também podem ser vistas como um nkisi (minkisi). Inclusive, os crucifixos foram tomados no século XIX como minkisi em regiões até fora da influência da Coroa<sup>571</sup>.

Os *minkisi* tinham como propriedade básica a capacidade de manipulação por um receptáculo das forças acessíveis. Esse receptáculo pode ser uma sepultura. Como vimos anteriormente, Pai Caetano tinha acesso a bulas de defuntos ou mesmo ao corpo de uma bruxa que tinha um poder maléfico, um *Kandu*<sup>572</sup>.

Um *nkisi* foi revelado pelo espírito *nganga* que primeiro o compôs, que recebeu instruções quanto ao seu uso e que, através da iniciação,

<sup>568</sup> THORNTON, John. The development of an African catholic church in the kingdom of Kongo, 1491-1750. *Journal of African History*, n. 25, 1984; THORNTON, John. On the trail of voodoo: African christianity in Africa and the Americas. *The Americas. Academy of American Franciscan History*, v. XLIV, n. 3, 1988. SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação do Rei Congo*. Belo Horizonte: UFMG, 2002, p. 63-70.

<sup>569</sup> HERREMAN, Frank. *Na presença dos espíritos*: Arte Africana do Museu Nacional de Etnologia, Lisboa. New York: Museum for African Art, 2000.

<sup>570</sup> *Idem*, p. 41.

<sup>571</sup> *Idem*, p. 43-51.

<sup>572</sup> *Idem*, p. 44.

pode instruir seu sucessor. A composição era alcançada acrescentando “remédios” ao receptáculo – uma figura de madeira, um pote de barro, um corno de animal, um saco ou uma combinação de tudo isto. Os remédios constituíam de matérias naturais escolhidas que porque visualmente representavam os atributos a ser encarnados nesse particular *nkisi* – uma pena de abutre, por exemplo, indicava a capacidade de atacar bruxas – ou porque o nome do elemento, através de um trocadilho, sugeria tal atributo<sup>573</sup>.

**Figura 8: Minkisi**



Fonte: Disponível em: <<http://www.metmuseum.org/collections/search-the-collections/310994>>. Acesso em: 16 maio 2014.

Os cavalos marinhos, as três navalhas e uma pedra que parece mármore podem ser relacionados aos ofícios de sangradores-barbeiros, como mostra uma litogravura de Debret. Os cavalos marinhos poderiam ser usados como medicina preventiva ao proteger contra doenças. Se a pedra fosse um âmbar, usava-se para asma, infecções e, junto ao corpo, como proteção.

---

<sup>573</sup> *Ibidem*, p.44.

**Figura 9: Loja de Barbeiro**



Fonte: Disponível em: <[http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Jean\\_Baptiste\\_Debret\\_-\\_Loja\\_de\\_barbeiros,\\_1821.jpg](http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Jean_Baptiste_Debret_-_Loja_de_barbeiros,_1821.jpg)>. Acesso em: 16 maio 2014.

Os dentes de onça podem ser entendidos como símbolo dos chefes *bakongos*, que usavam um *mpu* (barrete/chapéu) com garras de leopardo como sinal de um poder sobre determinada comunidade. Trata-se de um processo de constituição de autoridade similar ao dos *minkisi*<sup>574</sup>.

**Figura 10: Mpu**



Fonte: Disponível em: <<http://www.studyblue.com/notes/note/n/images-test-1/deck/7979362>>. Acesso em: 16 maio 2014.

---

<sup>574</sup> HERREMAN, Frank. *Na presença dos espíritos... op. cit.*, p. 40.

Assim, Pai Caetano pôde ter uma função maior. Ele pôde ser um especialista no manejo de objetos mágicos para determinada comunidade e até mesmo um possível lutador contra as artes do mal.

Em relação a objetos de origem cristã, temos várias relíquias: duas Verônicas de Latão, revistas de várias imagens, um registro em pergaminho de São Francisco, incenso, uma oração, cruces, uma imagem de Nosso Senhor crucificado, uma oração de São Caetano, um livro encadernado com o título Triunfo Eucarístico, uma pedra que parece ser de mármore, possivelmente a pedra do altar da Igreja, conhecida como pedra d'ara, e um toco de vela. Mas o mais interessante é o estranhamento do escrivão na hora de descrever as orações:

[...] e assim mais se lhe achou dentro em um saquinho de linhagem uma imensidade de papéis que alguns estavam dentro em um escapulário ou bentinho de Estamenha[?] e constavam a maior parte dos ditos papéis de várias orações escritas de mão, que nem eram escritas em Latim nem português e três delas com várias [+] - digo várias cruces, uma com uma imagem de Nosso Senhor crucificado outras escritas em português e junto com elas algumas folhas de [ ] em letra redonda<sup>575</sup>.

Podemos notar a dificuldade de entendermos a língua em que eram escritas as orações, possivelmente uma língua de origem africana, mas o mais significativo é notar que, apesar de a língua não ser o latim, língua oficial da Igreja, era infesta por cruces e pela Imagem do Senhor Crucificado. Elementos que possivelmente geraram grande estranheza da justiça foram as bulas de defunto, os cavalos marinhos, os ossos e dentes de animais, que, segundo Nogueira, também aparecem nas culturas africanas, como dito anteriormente. É interessante notarmos que o feitiço praticado por Pai Caetano numa maneira de conseguir tudo que queria e fortuna é uma oração com cinco almas pintadas do purgatório, uma possível referência aos seus ancestrais, mas não na relação terra-céu africano, e, sim, na tradição católica do purgatório.

Como vimos, os pertences do negro Caetano podem demonstrar vários entendimentos sobre o crime de feitiçaria nas Minas setecentistas. Este é apenas um começo para se entender essas práticas. Existe um hibridismo cultural entre a cultura kongo e Angola e o cristianismo difundido na África e até mesmo em terras coloniais,

---

<sup>575</sup> AHP. Emenda por feitiçaria: Caetano da Costa. Auto 9470, códice 449.

mostrando que sempre houve uma circularidade dos conhecimentos entre negros, brancos e até mesmo indígenas.

Pai Caetano foi julgado pelo capitão juiz ordinário Manoel Francisco de Andrade, e suas crenças, assim como as testemunhas do processo, foram anotadas pelo escrivão do Alcaide, Joaquim Antônio de Gouvêa, ambos possíveis difusores de uma elite letrada e católica. É a partir de seus escritos que temos conhecimento da história do negro feiticeiro. É importante notar as vozes diferentes entre os acusadores e o acusado. Porém, durante o processo, não conseguimos notar a voz do réu. A única vez em que Caetano supostamente falou – e com a voz do escrivão – foi quando foram descritos os seus pertences, como em: “relicário encastoado em latão com um vidro de uma banda com várias relíquias que disse o dito preto Caetano ser Agnus Dei”<sup>576</sup>. Ou seja, no caso de Pai Caetano, diferente dos processos do Eclesiástico e do Inquisitorial, o réu não fala e nem mesmo outras pessoas falam em sua defesa como advogados.

Nesses textos, as personagens em conflito não se encontravam em igualdade de circunstâncias (o mesmo se pode dizer, embora num contexto diferente, a respeito dos antropólogos e seus informadores). Esta desigualdade, em termos de poder (real ou simbólico), explica por que a pressão exercida sobre os réus pelos inquisidores para lhes arrancar a verdade era quase sempre bem sucedida. Estes julgamentos tornavam-se assim, não só repetitivos, mas também monódicos (para utilizar um termo tão ao gosto de Bakhtin), na medida em que as respostas dos réus não eram mais do que o eco das perguntas dos inquisidores. Em alguns casos excepcionais temos um verdadeiro diálogo: podemos ouvir vozes distintas, podemos detectar um choque entre verdades diferentes ou mesmo contraditórias<sup>577</sup>.

Diversas testemunhas, no caso do preto Caetano, demonstraram uma repetição em seus depoimentos, que podemos entender como procedida de um discurso anterior exercido pelo escrivão ou pelo juiz da Devassa, ao exporem que o réu era um conhecido feiticeiro da região. Por isso:

Devem ser lidos como o produto de uma inter-relação especial, em que há um desequilíbrio total das partes nela envolvidas. Para decifrar, temos de aprender a captar, para lá da superfície aveludada do texto, a interação subtil de ameaças e medos, de ataques e recursos. Temos, por assim dizer, de aprender a desembaraçar o emaranhado de fios que formam a malha textual destes diálogos<sup>578</sup>.

---

<sup>576</sup> *Ibidem.*

<sup>577</sup> GINZBURG, Carlo. O inquisidor como antropólogo: uma analogia e as suas implicações. In: \_\_\_\_\_, *A micro história e outros ensaios*. Lisboa: DIFEL, 1991, p. 208.

<sup>578</sup> GINZBURG, Carlo. *O inquisidor como antropólogo... op. cit.*, p. 209.

Antes de uma análise do discurso proferido por essas testemunhas, é fundamental, primeiramente, demonstrarmos quem são elas e a sociedade em que viviam. Vila Rica era o centro da produção aurífera e vivia seu auge durante o período do processo. Entre as testemunhas de casos, existiam clientes e pessoas que conviviam em sociedade com o dito preto. Muitos eram senhores da burocracia régia e, entre os pardos e crioulos, todos eram livres ou forros. Nenhum negro escravo foi convocado para ser testemunha. Como vimos, as 11 testemunhas arroladas no caso eram homens livres ou forros moradores de Vila Rica ou em seu entorno, como em São Bartolomeu, antiga residência do feiticeiro.

Sobre a escolha e composição dessas pessoas para a devassa, também há algo a dizer. Aqui, novamente, aparece a estratégia bastante conhecida de contar com o conhecimento público enquanto elemento proliferador e ratificador da culpa do réu, o que isenta as testemunhas de maiores comprometimentos nessas ações ilícitas. Daí, a maioria das pessoas mencionarem que sabiam dos feitos de Caetano por ser ‘público e notório’ ou ‘por voz pública naquela freguesia’. Outro expediente que pode ser observado é a preocupação de atribuir as testemunhas selecionadas certo caráter ‘multiétnico’ – falando contra o negro angola, branco, pardos, crioulos, a repressão afirmava-se como algo consensual para aquela comunidade<sup>579</sup>.

Foram apenas 11 testemunhas no caso de Caetano da Costa. Todas eram livres. Um dado interessante, pois, diferente do processo eclesiástico<sup>580</sup>, não eram permitidos negros escravos nos depoimentos.

Existem quatro testemunhas dos feitiços: dois brancos, mineradores e capitães, e dois forros. Com isso, podemos notar que as práticas do negro cobriam uma extensão em relação aos níveis sociais, não só em relação aos que viram os feitiços. Os que ouviram dizer também demonstram grande variedade de profissões, como: venda de negros, alferes e empréstimo de dinheiro, ermitão, sapateiro, vendedor, ferreiro e cabo de esquadra. A idade também é algo de grande variação, indo dos 19 aos 67 anos, todos homens. E não só isso. Os testemunhos são de moradores pertencentes a várias localidades, como a Rua da Água Limpa, Alto da Cruz, Morro de Padre Faria, Rua do Caminho Novo e de São Bartolomeu, demonstrando a mobilidade desse feiticeiro.

---

<sup>579</sup> NOGUEIRA, André. *Relações sociais e práticas mágicas... op. cit.*, p. 184.

<sup>580</sup> PIRES, Maria do Carmo. *Juízes e infratores... op. cit.*

Nesse tipo de fonte, é significativo ressaltar que existe um caráter de parcialidade embutido no documento, pois “os documentos que descrevem ações simbólicas do passado não são textos inocentes e transparentes, foram escritos por autores com diferentes intenções e estratégias”<sup>581</sup>.

A inquirição de testemunhas para o sumário de Caetano da Costa iniciou-se no dia 12 de março de 1791, na casa onde morava o juiz ordinário capitão Manoel Francisco de Andrade em companhia do tabelião, com a intenção de serem inquiridas e perguntadas as testemunhas. Para o presente sumário, as testemunhas foram notificadas pelo escrivão do Alcaide, Joaquim Antônio de Gouvêa. Antes do testemunho, era necessário a testemunha dizer seu nome, moradia, ofício, idade e como ficou sabendo, além de proceder a um juramento sobre os Santos Evangélicos de dizer apenas a verdade.

A primeira testemunha do Juízo é Manoel de Magalhães Gomes, homem branco, morador da rua do Alto da Cruz dessa vila, que vive de seu negócio de conduzir negros do Rio de Janeiro para vender nessas Minas, de 47 anos. Em seu depoimento, dá conta da maioria das acusações de Pai Caetano, o calundu, matar pessoas e também ter sido excomungado pela Igreja católica. Disse que foi morador da freguesia de São Bartolomeu, onde também já havia morado o réu, e que era voz pública que ele era feiticeiro mágico e enganador. Em uma ocasião, viu, na casa do negro, várias pessoas fazendo danças chamadas de Calundu, sendo que um crioulo de nome Francisco Costa começou a vigiar a casa pela fechadura e disse que conhecia alguns frequentadores. Quando Pai Caetano ficou sabendo disso, disse ao referido crioulo que não deveria dar conta disso para ninguém, e logo depois começou a sentir dores de barriga e faleceu. A fama pública dizia que foi o negro Caetano que o havia matado. Havia ainda outro caso da morte de outro crioulo, nove anos antes desse depoimento. O morto chamava-se Antônio Mendes de Matos e foi encontrado na estrada entre São Bartolomeu e Vila Rica, numa passagem chamada João Barbosa. Em conversa com um capitão do mato chamado João dos Reis, este lhe disse que o dito preto Caetano foi quem matou o crioulo com uma bebida que lhe dera, porque o morto pediu para Caetano uma quantia. Além disso, Manoel de Magalhães Gomes acredita que o réu encontra-se excomungado, pois o vigário daquela freguesia colocou-o porta a fora da Igreja por faltar ao cumprimento dos preceitos.

---

<sup>581</sup> HUNT, Lynn. História, cultura e texto. In: HUNT, Lynn (Org.). *A Nova história cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 18.

O fato mais corriqueiro nesse documento é a denúncia de calundu. Das 11 testemunhas, dez citam esse fato tão recorrente na historiografia de acusados de feitiçaria na Inquisição e no Eclesiástico, agora também no Civil. A palavra calundu tem origem banto, mas, a partir do século XVII, principalmente nos processos inquisitoriais, passou a representar diversas práticas africanas com diversas procedências e mescladas<sup>582</sup>. Apesar dessa tentativa de se associar o calundu a ritos bantos, temos que analisar esse termo em relação a diversos ritos aos olhos principalmente da Inquisição e dos outros juízes coloniais<sup>583</sup>. Ou seja, devemos analisar como as testemunhas e os juízes descreveram esses rituais de calundu não nos apegando apenas ao fato da sua origem bantu, mas ligando-os ao hibridismo cultural também.

O capitão Luis Pinto da Fonseca Ribeiro, homem branco, morador na rua do padre Faria desta Vila, que vive de minerar, de 41 anos, disse que tem conhecimento do negro há oito ou dez anos e sempre ouviu dizer que o negro era apelidado de feiticeiro ou calundzeiro. E ainda, pai Caetano caminha dizendo que costuma dar fortuna e é curador de várias moléstias, além de fazer várias danças chamadas calundus. E por isso costuma receber com seus enganos algumas “dádivas das pessoas faltas de fé que o acreditam”<sup>584</sup>.

No sexto testemunho, João Lopes da Cruz, homem pardo forro, morador da rua do Caminho Novo do Alto da Cruz, onde é ferreiro e tem 67 anos, disse que há três anos o negro Caetano foi morar em sua casa vizinha e por isso testemunha durante a noite sussurros, tambores, que diziam que era uma dança chamada calundu, que várias pessoas iam assistir. “Sempre ouviu dizer que o dito negro era feiticeiro e que usava de embustes e feitiçaria”<sup>585</sup>.

Já Manoel Ferreira de Matos, crioulo forro morador da rua do Padre Faria, vivia de seu ofício de sapateiro, de 19 anos. Disse que conheceu o réu há um ano e sempre ouviu dizer publicamente que

o mesmo era feiticeiro e que costumava dar fortunas e que para isso costumava fazer em várias casas danças chamadas calundus à noite fora de hora. Isso se repetiu na sua última morada no Taquaral, em que um crioulo chamado José de Sousa, morador da rua do Padre Faria, filho de Inácia de Souza, andando a trabalhar minerando largou a sua ocupação e se ajustou com o dito preto Caetano para o servir no

---

<sup>582</sup> VAINFAS, Ronaldo (Dir.). *Dicionário do Brasil colonial (1500-1808)... op. cit.*, p. 87.

<sup>583</sup> *Idem*, p. 88.

<sup>584</sup> AHP. Emenda por feitiçaria: Caetano da Costa. Auto 9470, código 449.

<sup>585</sup> *Idem*.

que ele lhe mandasse e que o dito Caetano era seu amo e como o dito Caetano não tem outro ofício nem ocupação se não o de feiticeiro<sup>586</sup>.

Durante o oitavo depoimento, Miguel do Rosário, crioulo forro, morador no Caminho Novo do Alto da Cruz, que vive de sua venda, 27 anos, disse que há sete anos tem conhecimento do negro Caetano e ouviu apelidar publicamente por feiticeiro mágico e enganador. Sabe que o negro usa alguns bonecos, um chamado Dona Cristina, o qual, ele, Miguel do Rosário, viu em uma ocasião em que deram uma busca em casa do dito negro a respeito de uma quarta de ouro lavrado que ele tinha recebido de Ana de Lemos para curar seu marido Antônio de Souza e que o não curara antes sem que ele morrera. Além de já ter ouvido dizer que o negro faz danças de calundus, que toca e com isso os bonecos dançam, usa nessas cerimônias também a imagem de Santo Antônio e velas acesas, fazendo isso também em São Bartolomeu, usando dessas feitiçarias. Por ser péssima sua conduta, também ouviu dizer que se achava declarado como excomungando na Freguesia de São Bartolomeu por faltar aos preceitos graves.

Mais do que as curas e as mortes, o que chama a atenção das testemunhas é o calundu, dez das 11 testemunhas o citam. Essas danças levavam várias pessoas à casa de Caetano, que também se utilizava de bonecos que dançavam de acordo com suas músicas. Para Laura de Mello e Souza,

por enquanto creio poder afirmar que o calundu não é apenas um protocandomblé, e que se restringe a práticas rituais coletivas. Calundu, quando muito, pode ser uma bela constelação do mundo banto, agregando práticas, ritos e rituais que ora se aproximam de um modelo, ora se afastam dele, perdendo-se numa nebulosa difícil de destrinchar, mais fácil, talvez de cantar, dançar ou acreditar<sup>587</sup>.

As características comuns descritas por Souza<sup>588</sup> são a possessão ritual, a evocação de espíritos, as oferendas de comidas e bebidas aos espíritos evocados, a adivinhação do futuro e o seu caráter coletivo. Alguns desses elementos são descritos nos depoimentos como uma possível evocação dos antepassados, a adivinhação e seu caráter coletivo, incluindo ainda as danças e os batuques. Segundo Nogueira<sup>589</sup>, todos

---

<sup>586</sup> *Ibidem*.

<sup>587</sup> SOUZA, Laura de Mello e. *Revisitando o calundu*, p. 20. Disponível em: <[http://www.historia.fflch.usp.br/sites/historia.fflch.usp.br/files/CALUNDU\\_0.pdf](http://www.historia.fflch.usp.br/sites/historia.fflch.usp.br/files/CALUNDU_0.pdf)>. Acesso em: 5 jun. 2014.

<sup>588</sup> SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz... op. cit.*

<sup>589</sup> NOGUEIRA, André. *Relações sociais e práticas mágicas na capitania do ouro... op. cit.*, p. 181-203.

esses elementos e, em complemento, os bonecos, dão uma possível elaboração de uma cultura banto nos calundus de Pai Caetano.

O terceiro testemunho é o do capitão Antônio Vieira da Cruz, homem branco, morador da rua de Água Limpa, que vive de minerar, 45 anos. Disse que era comandante daquele distrito onde vivia, por isso foi à casa de Manoel Ferreira, homem pardo, oficial de ferreiro e este lhe disse que, em uma casa vizinha, morava a crioula Felícia, que disse que o negro Caetano juntava várias pessoas entre homens e mulheres e que apagavam as luzes e começavam a tocar cabaços, fazendo um sussurro fúnebre e falando em vozes, dizendo levante. Isso tudo foi visto pela janela e a testemunha, por *ser gente da companhia*, disse à crioula que botasse fora da sua casa aquele negro; caso contrário, ela seria acusada, e assim o fez. Caetano mudou para outra casa na mesma rua, mas o crioulo João Moreira também se queixou dos barulhos, o que resultou em uma nova mudança para uma casa no caminho novo, onde o capitão fez diligência para prender o réu por notícia de ele ser feiticeiro. Pai Caetano mudou-se novamente, agora para a casa já citada no depoimento anterior do padre José Francisco Ferreira de Noronha, onde continuava a praticar calundus<sup>590</sup>.

O quarto testemunho é do alferes Duarte da Silva Costa, homem branco, morador da rua do Alto da Cruz dessa vila, que vive de suas cobranças, de 49 anos. Disse que ouviu dizer publicamente que o preto Caetano, que era morador da casa do padre José Francisco Ferreira de Noronha, no Alto da Cruz, era um feiticeiro. Desde que morava em outra freguesia, a de São Bartolomeu, usava feitiçaria e embustes enganosos, dizendo que dava fortuna a quem lhe pedisse<sup>591</sup>.

Algo interessante de notarmos é que o negro utilizava a imagem de Santo Antônio. Segundo Luiz Mott<sup>592</sup>, a imagem do Santo foi encontrada em alguns registros inquisitoriais em Minas Gerais no século XVIII, em casos de calundus com origem banto, e também no *acotundá*<sup>593</sup>. Para Vainfas<sup>594</sup>, o culto por esse santo ainda pode ser

---

<sup>590</sup> AHP. Emenda por feitiçaria: Caetano da Costa. Auto 9470, código 449.

<sup>591</sup> *Ibidem*.

<sup>592</sup> MOTT, Luiz. Acotundá: raízes setecentistas do sincretismo religioso afro-brasileiro. In: \_\_\_\_\_. Escravidão, homossexualismo e demonologia. São Paulo: Ícone, 1988, p. 87-117.

<sup>593</sup> “Na escuridão da noite, escravos e forros se reuniam para bailar a Dança da Tunda, Acontudá, ritual da nação courana, originária do Daomé”. VAINFAS, Ronaldo. Sincretismo nosso de cada dia: Cotidiano do período colonial mostra como é difícil sustentar estereótipos no campo da religiosidade. *Revista de História*. Reportagem publicada em 1 dez. 2013. Disponível em: <<http://www.revistadehistoria.com.br/secao/capa/sincretismo-nosso-de-cada-dia>>. Acesso em: 15 set. 2015.

<sup>594</sup> VAINFAS, Ronaldo. Santo Antônio na América portuguesa: religiosidade e política. *Revista USP*, São Paulo, n. 57, p. 28-37, mar./maio 2003.

visto na umbanda, atualmente, associado aos *exus*, intermediários dos orixás no mundo terreno. Uma das casas onde morava e praticava as suas danças pertencia a um padre, que nem sequer foi chamado para depoimento. Não sabemos o porquê disso.

Em mais um dia de depoimento na casa do juiz ordinário, no dia 14 de março do ano precedente, Jerônimo Dias de Castro, homem branco, morador no Caminho Novo do Padre Faria, que vive de ser ermitão com uma caixinha de Nossa Senhora do Carmo, de 50 anos, disse que tem conhecimento do negro Caetano há três anos e sempre ouviu dizer que era feiticeiro, enganador de péssimos costumes, dizendo que dá fortunas e com esses embustes e enganos costuma receber dádivas de ouro lavrado e outras coisas que lhe dão. Além disso, costumava pegar negras de outras pessoas, primeiro de um homem de Sabará e depois outra que tentou vender. Mas ao saber disso, sua senhora mandou buscar e ouviu dizer publicamente que o dito era faltoso de fé e enganador. Fazia várias danças de calundus com muitas pessoas que são enganadas, com promessa de fortuna<sup>595</sup>.

No dia 15 de março de 1791, apenas uma testemunha foi ouvida na casa do juiz. Trata-se de Manoel da Rocha Ferreira, homem pardo, morador na rua de Água Limpa dessa vila, ferreiro, de 34 anos, disse que é testemunha e é realidade o que disse ao capitão Antônio Vieira da Cruz que o negro Caetano não foi à casa de Felícia apenas aquela noite fazer dança para dar fortuna, mas também em outras noites. Como parecer de conclusão até o momento, o juiz ordinário ordenou que o réu continuasse preso<sup>596</sup>.

Os dois últimos depoimentos são de pessoas citadas anteriormente. Podemos perceber, neste momento, a questão do fechar a rede com outros depoimentos, tão importante para os julgamentos na sociedade setecentista. No dia 28 de março de 1791, começou o penúltimo testemunho. João Moreira de Oliveira, crioulo forro, morador da rua de Água Limpa, minerador, de 39 anos. No depoimento de Antônio Vieira da Cruz, João Moreira de Oliveira aparece, ele, testemunha, disse que tudo dito anteriormente em seu nome é verdade, pois o negro Caetano foi seu vizinho e costumava enganar várias pessoas, dizendo que curava, adivinhava e dava fortuna. Um dia, um pardo foi ao encontro do feiticeiro para que este adivinhasse onde estava uma besta perdida e ele, a testemunha, falou para não responder nada do dito negro. Depois, ele, João Moreira, mudou-se, pois o feiticeiro disse que ia matá-lo.

---

<sup>595</sup> AHP. Emenda por feitiçaria: Caetano da Costa. Auto 9470, códice 449.

<sup>596</sup> *Ibidem*.

No dia 16 de abril de 1791, o último depoimento foi recolhido em nome de João dos Reis, homem crioulo forro, cabo da Esquadra do Mato, morador no arraial de São Bartolomeu, de 44 anos. Foi dito o seu nome no testemunho de Manoel Magalhães Gomes, e era ele mesmo. Em São Bartolomeu, morava um José Alves Porto, que já era falecido, casado. Foi sua mulher que buscou o negro para curá-lo. Para isso, deu-lhe um pouco de ouro lavrado e que o dito preto Caetano não lhe fizera coisa alguma. E, que sabendo disso, seu marido, José Alves Porto, foi conversar com o negro e pediu a companhia da testemunha, numa busca pelo ouro lavrado ou o mandaria prender. José Alves disse também que o negro não ficaria sem castigo em relação à morte do crioulo chamado Mandu, que em tupi significa bobo e tolo, do falecido Antônio Mendes de Mattos, que matou em sua casa e colocou na estrada. O corpo do referido crioulo que apareceu morto e não tinha nenhuma ferida

e que ele, dito José Alves sabia da referida morte porque indo à casa do dito Caetano o referido crioulo a pedir-lhe um pouco de ouro que lhe tinha dado a guardar. Respondera-lhe o dito Caetano que o ouro estava fora, a guardar e que lhe não dera dizendo que visse outro dia para o levar e como feito vindo o dito crioulo em um sábado lhe disse o dito Caetano que no domingo de manhã lhe daria o ouro, o que vendo o dito crioulo fora ter com o dito José Alves que morava vizinho do dito Caetano e lhe fez queixa deste dizendo-lhe que o andava enganando e que lhe não dava o seu ouro ao que lhe respondeu o dito José Alves que tornasse lá e que lhe pedisse o seu ouro porque ele era um ladrão e que lhe não havia de dar e com efeito tornou o dito crioulo para casa do dito Caetano, e [ ] daí [?] a pouco tempo veio a casa do dito José Alves chamá-lo e dizendo que lá em sua casa estava o crioulo Mandú de Antônio Mendes com uma dor muito mal, porque ele lhe tinha dado uma pinga e cachaça e que com ela ficara muito mal, e que indo o dito José Alves achara [?] o dito crioulo em casa do dito Caetano escumando e muito ansiado [?], e que vindo o dito José Alves para sua casa, teve depois notícia que o dito crioulo aparecera no dia seguinte de manhã morto na referida estrada o que vendo o dito Caetano a resolução do dito José Alves lhe entregou logo o ouro lavrado que sua mulher lhe tinha dado<sup>597</sup>.

A testemunha disse que viu e por ser público que Caetano tinha fama de feiticeiro enganador e de péssimos costumes, fazendo calundu, sem sujeição e obediência à Igreja, por isso foi excomungado. Segundo ainda a testemunha, Caetano era tão perverso. Foi casado com um preta crioula chamada Domingas e abusou dela com embustes e enganosas diabólicas, danças de calundus. Ela o repreendia para que não fizesse isso, e ele a ameaçava dizendo que ela não viveria muito. E, em pouco

---

<sup>597</sup> *Ibidem.*

tempo, a mulher de Caetano morreu. Foi público que ele a tinha matado, como também era pública a morte do crioulo chamado Francisco da Costa do mesmo arraial de São Bartolomeu por este ter vigiado a casa onde Caetano fazia as danças e sair contando às pessoas que havia visto as danças. Quando Caetano soube, disse que ele não veria mais nada, nem falar coisa alguma. Depois de uma dor de barriga, o crioulo morreu.

A conclusão final do auto foi a seguinte: no Acórdão em Junta da Justiça, o réu foi acusado de inculcar curados de várias moléstias, dando fortuna, sendo supersticioso, enganador de pessoas pouco crentes, além de juntar pessoas em sua casa para fazer danças de calundu, próprias do paganismo e não aprovadas pela Igreja. E as testemunhas confirmaram em várias localidades sua má conduta. Por isso, sempre mudava. Não foram apresentadas testemunhas em sua defesa, pois, por estas merecerem pouco crédito por suas qualidades negativas, não poderiam jurar. Nesse sentido, é importante notar que, diferentemente dos casos do Eclesiástico e do Inquisitorial, em que os réus dão seus testemunhos, neste caso, Pai Caetano nem foi chamado para depor e não foram aceitas testemunhas de defesa. “Portanto e o mais dos autos condeno o réu a que com barço e pregão seja açoitado pelas ruas públicas desta Vila e degredo por três anos para as galés e nas custas do auto”<sup>598</sup>. Como vimos, essa era a punição recomendada pelas Ordenações Filipinas.

A sentença foi rubricada pelo então governador Visconde de Barbacena. O réu pediu os embargos<sup>599</sup>, que não foram aceitos. Não sabemos se o embargo foi pedido por um advogado, que, neste caso, nem foi citado para a defesa, ou pelo próprio Pai Caetano. No Juízo Eclesiástico, Mateus e Antônio tiveram acesso a um advogado de defesa. Pai Caetano foi açoitado e trabalhou nas galés por três anos, como vimos. Após esse período, entrou com uma petição para sua soltura e a conseguiu. Sua vida pós-processo e cumprimento de pena não foi registrada em qualquer outro documento em nenhuma das alçadas judiciais.

Como vimos, todos os testemunhos prezavam pela verdade presente naquela sociedade. Isto é, as práticas mágicas utilizadas pelo preto Caetano da Costa não eram algo que agradava a sociedade mineira setecentista.

Como já foi demonstrado e como podemos agora perceber nos depoimentos, palavras como “fama pública”, “ouvir dizer” e “é público” eram formas de denúncia muito comuns nessa sociedade, por isso não era necessária uma prova concreta do

---

<sup>598</sup> *Ibidem*.

<sup>599</sup> Tentativa de impedir sua execução. Cf. *Ibidem*.

crime. Isso também ocorria em casos do Eclesiástico, como no caso do escravo Antônio, o careta, que foi acusado como notório feiticeiro em uma devassa entre os anos de 1750 e 1753<sup>600</sup> por uma testemunha que ouviu dizer sobre sua fama. Esse foi apenas um exemplo entre vários do Juízo Eclesiástico. A fama de Caetano é tão forte, que vimos denúncias que já sabiam dele dez, sete anos antes da acusação. Esse tempo também nos demonstra algo dito anteriormente: que Pai Caetano era chamado assim pelas testemunhas e exerceu suas curas e calundus por muito tempo sem ser preso ou acusado.

Além de “enganador, feiticeiro mágico, calundzeiro, curador de moléstia e doador de fortuna”, o réu também assassinou pessoas que eram contra suas práticas, ou que viram demais, e até mesmo sua mulher, que não concordava com tais atividades. Os depoimentos colocam essas mortes como dor de barriga seguida de morte sem ferimento algum. Ou seja, só poderia ser feitiço que causara a morte. Na casa em que morava em Taquaral, o preto da nação Angola praticaria suas magias oferecendo curas e fortuna para que lhe pagassem e, durante a noite, faria reuniões conhecidas como calundus.

Como podemos notar, o caso de Pai Caetano foi o único julgado na alçada civil nas Minas setecentistas, enquanto no Eclesiástico são conhecidos diversos casos. A feitiçaria era considerada um crime que interferia na ordem pública e na justiça divina, por isso era de foro misto e poderia ser julgada tanto no Juízo Civil como no Eclesiástico. Nesse caso, o juiz ordinário considerou o réu acusado com apenas 11 testemunhas, diferente do que era exigido: os 30 ouvintes. Pai Caetano foi um exemplo para a cidade ao ser açoitado, demonstrando que, apesar do medo que essa população tinha dos ditos feiticeiros, estes eram considerados ruins para a manutenção social, uma prática não aceita pela religião vigente, a Igreja Católica, e assim para o Estado também. Mesmo sendo o único caso pela alçada civil, foi um grande feiticeiro conhecido na região, e devido a isso foi considerado culpado.

No Juízo Eclesiástico, era comum que o denunciado apenas pagasse uma multa. Porém, acreditamos que o réu Caetano da Costa, em seu processo, tenha servido como um exemplo para a sociedade, por isso foi açoitado em praça pública com apenas 11 testemunhas, número bem abaixo do que se pedia no processo, além de trabalhar acorrentado em obras públicas do rei. Essas eram as recomendações das Ordenações

---

<sup>600</sup> AEAM, devassa, 1750-1753, fl. 80.

Filipinas, porém a multa de dois mil reis não foi cobrada. Esse foi um processo incomum para essa sociedade, que costumava denunciar esse tipo de caso para a alçada eclesiástica. Além do exemplo, Caetano também foi acusado da morte de três pessoas da sociedade ouro-pretana, outro motivo que nos leva a pensar seu caso como algo mais sério e por isso encaminhado para o Civil.

Como podemos perceber ao apresentarmos os referidos casos aqui analisados, os processos deveriam sempre correr em segredo de justiça na inquisição e as testemunhas eram peças fundamentais no andamento dos casos, em que a prova material não era necessária muitas vezes, mas o conhecimento da testemunha pelo “ouvir dizer”. Entre os casos destacados do Juízo Eclesiástico, o andamento do caso de Luiza Soares da Silva chama a atenção, pois nos faz pensar na real rigidez do segredo de justiça e do funcionamento estrutural das instâncias jurídicas. Isso porque nele é destacada a presença de um parente de uma vítima da ré e que não havia sido relatado nos autos do processo, sendo ele apenas descoberto já no andamento do caso no Tribunal do Santo Ofício. No mesmo sentido, os depoimentos dados pelas testemunhas ouvidas pelos inquisidores do Tribunal relatam “buracos” na rigidez do segredo de justiça, pois algumas testemunhas parecem saber o que havia se passado durante a confissão da ré ao vigário da vara.

Nas minas setecentistas, a feitiçaria foi diversas vezes denunciada tanto no juízo inquisitorial como eclesiástico, porém no que tange os processos, esse número foi muito menor como vimos, possivelmente, como demonstrado por Paiva<sup>601</sup>, pela brandura no “caça as bruxas” da metrópole que atingiu a colônia.

---

<sup>601</sup> PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição...op.cit.*

#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A documentação eclesiástica e inquisitorial do século XVIII de Minas Gerais é um importante mecanismo de análise da hierarquia diocesana na busca pelos pecados públicos na sociedade mineira, bem como também em outras vilas e comarcas, e até mesmo em Portugal. O Concílio de Trento proporcionou esse mecanismo ao disseminar sobre os territórios o medo da danação eterna e da excomunhão, em que um morador deixava de conviver com a sociedade e, assim, perdia seus contatos e interesses pessoais. As visitas tinham como finalidade o controle do território e do governo das dioceses. Com o padroado, esse controle era feito de forma religiosa, mas com autorização do rei. Como a justiça episcopal era condicionada à mitra e à coroa, a coerção física ficava a cargo do civil, além das restrições e da vigilância que o rei e os juízes seculares mantinham sob o mecanismo da justiça eclesiástica<sup>602</sup>.

A identificação e sua posterior punição dos pecados considerados públicos e de grande repercussão social eram o grande papel das visitas. Quando um pecado tornava-se público, a sociedade toda estava envolvida, por isso era necessário que o irmão, em um primeiro momento, tentasse uma correção e, se o pecador não se redimisse, deveria ser encaminhado para o julgamento religioso. Em uma sociedade na qual o público e o privado tinham uma linha muito tênue de funcionamento, o irmão deveria cuidar do próximo pela correção fraterna, em um primeiro momento aconselhando sobre o erro e depois denunciando. O “ouvir dizer” era uma forma comum de denunciar o próximo, pois não eram necessárias provas para abertura do processo ou para denúncia<sup>603</sup>.

---

<sup>602</sup> SANTOS, Patrícia Ferreira dos. *Carentes de Justiça... op. cit.*

<sup>603</sup> Idem.

A partir das visitas ou de denúncias feitas de forma direta ao promotor ou ao Juízo Eclesiástico, pecados considerados mais graves, levando em consideração as provas, a reincidência do pecador e o delito, eram encaminhados para julgamento no Juízo do Bispado de Mariana. Os crimes menores e sem reincidência eram sentenciados pela Mesa durante uma visita, e o réu pagava multa e tinha a penitência exposta. Todo pecador deveria ser punido e ninguém ficava sem um julgamento. Essa era a função do promotor, que assumia casos vindos das visitas ou de denúncias e querelas que não tivessem um acusador<sup>604</sup>.

O mecanismo de perseguição e delitos, exposto pelo Concílio de Trento e regulamentado na colônia pelas Constituições do Bispado da Bahia, começava na missa, quando os párocos pronunciavam os recados, os sermões e os editais das visitas eclesásticas. Por meio das visitas, a Igreja procurava conhecer a diocese e sua população além de regulamentar suas consciências. Como destacado ao longo deste trabalho, a feitiçaria era um delito de foro misto, e por isso todos os tribunais tinham jurisdição sobre o crime, tanto o Eclesiástico como o Civil ou o Inquisitorial poderiam julgá-la, de acordo com a regra da Preventia, onde o conhecimento do delito gerava a distribuição da competência. Segundo as normativas jurídicas do Antigo Regime português, uma jurisdição múltipla não gerava conflito de competência. Isto é, como o sistema era cumulativo, quando se criava uma nova lei, a outra não caducava; logo, se uma norma era feita em algum Tribunal, os outros não mudavam suas regras. A prática corrente em casos de foro misto era a de que os outros Juízos abrissem mão do processo quando o poder inquisitorial estava envolvido, ou seja, caso de heresia<sup>605</sup>.

Os casos de feitiçaria foram muitas vezes denunciados nas visitas eclesásticas. As penas eram definidas pelo visitador, em casos em que não precisavam ser encaminhados à sede do Bispado. Entre elas, estavam a excomunhão, deixando o acusado fora do seio comunitário, pois não poderia participar da missa. No caso de plebeus, havia uma penitência pública que utilizava a carocha e uma vela em frente à igreja em um dia de grande circulação, e, no segundo e no terceiro lapsos, eram degredados. Nos casos de nobres, a pena vil não era praticada. Além da excomunhão, deviam pagar multas e serem degredados de acordo com o lapso. Houve dez processos

---

<sup>604</sup> FIGUEIREDO, Luciano; SOUZA, Ricardo Martins. Segredos de Mariana: pesquisando a Inquisição mineira. *Acervo Rio de Janeiro...op.Cit.* SOUSA, Giulliano Glória de. *Negros feiticeiros das Geraes: práticas mágicas e cultos africanos em Minas Gerais, 1748-1800... op. Cit.* SANTOS, Patrícia Ferreira dos. *Carentes de Justiça... op. cit.*

<sup>605</sup> SANTOS, Patrícia Ferreira dos. *Carentes de Justiça... op. cit.*

no Juízo Eclesiástico de Mariana – analisamos os dois encontrados no arquivo. Nos dois casos, eram homens brancos e de um bom *status* social. Eles foram inocentados. Em um dos casos, o réu deveria ser encaminhado ao Santo Ofício por pacto demoníaco, o que não ocorreu. Bruno Feitler<sup>606</sup> demonstra alguns casos do Tribunal Eclesiástico da Bahia, que deveriam também ser encaminhados ao Santo Ofício, mas foram desembargados pela alçada eclesiástica. Os bispos, mesmo tendo conhecimento dos crimes como sendo da alçada de Lisboa, não deixaram de julgá-los. Por exemplo, Antônio Martins Teixeira<sup>607</sup> deveria ter tido o caso encaminhado ao Santo Ofício, o que nunca ocorreu, e foi inocentado pelo Juízo Eclesiástico. Durante o processo de Joaquim Mateus da Silva<sup>608</sup>, foi posto que este utilizou o pacto demoníaco para executar as cartas de tocar, ação que era um pré-requisito para o encaminhamento a Lisboa, o que também não aconteceu, sendo anulado o processo antes do julgamento no Bispado de Mariana.

No caso da justiça civil de Ouro Preto, apenas um denunciado foi preso e julgado pelo crime de feitiçaria. Pai Caetano foi preso e julgado segundo as Ordenações Filipinas, que definiam o açoite e o degredo para praticantes de feitiçaria. E, como aconteceu, ele foi açoitado em praça pública e cumpriu o degredo em obras públicas.

O Santo Ofício não possuiu um tribunal nas terras brasileiras, porém sua rede de transmissão era forte. Bispos, juízes civis, familiares e comissários forneciam alimento a essa rede de crimes contra a religião católica. No caso da feitiçaria, a principal característica era o pacto demoníaco. O Tribunal tinha jurisdição e gostava de ser informado sobre todo tipo de prática mágica. Os casos que não envolviam heresia no Regimento de 1640 podiam ser punidos com excomunhão ou confisco de bens e, reincidindo no ato, poderiam sair em auto de fé com a carocha. Nos casos em relação à heresia, como utilização de coisas sagradas ou invocação de demônios, eram levados à tormenta, como no caso de Luiza Pinta, e deveriam abjurar de veemente, além das penas arbitrárias e penitências espirituais. No segundo lapso, eram açoitados e degredados. Em todas as penas, era respeitada a hierarquia social do réu. A partir do Regimento de 1774, inspirado pelo Iluminismo, a feitiçaria passou a ser conhecida como um delito fanático, pois não se podia romper com as leis fundamentais da natureza e da providência. Como uma superstição ou crime de engano, os réus deveriam ser degredados para Angola de cinco a dez anos, quando nobres, e os plebeus eram açoitados e degradados para galés.

---

<sup>606</sup> FEITLER, Bruno. *Nas malhas da consciência: Igreja e Inquisição no Brasil: Nordeste 1640-1750*. São Paulo: Alameda; Phoebus, 2007.

<sup>607</sup> Vide capítulo 3.

<sup>608</sup> *Idem*.

Alguns casos foram encaminhados ao Santo Ofício, como denúncias e sumários de culpas, porém foram recusados. Podemos perceber que esses casos ocorreram a partir de 1772 até 1807, quando o Iluminismo, presente em terras portuguesas, já acreditava que não existiam pacto demoníaco e feitiçaria; eram apenas enganações, o que até transformou o Regimento de 1774.

Os três Tribunais – Inquisitorial, Eclesiástico e Civil – possuíam regimentos com formulações muito parecidas. As penas variavam de acordo com o *status* e a gravidade do crime. Nos casos de feitiçaria, o Tribunal que recebeu o maior número de denúncias foi o Eclesiástico, processando mais também. A tormenta foi um instrumento utilizado apenas pelo Inquisitorial. E nos casos de punições corporais, o Tribunal Eclesiástico deveria encaminhar os réus ao Civil, que foi o que menos recebeu denúncias e processou feitiçeiros.

Os leigos utilizavam mecanismos institucionais para burlar a ordem estabelecida pelos agentes e autoridades legitimadas. Retornando à nossa pesquisa, podemos perceber a dita prática de Joaquim Mateus da Silva<sup>609</sup>. O réu utilizou o *status* de homem de negócio branco para conseguir sua liberdade. No próprio interrogatório de Luiza Soares<sup>610</sup>, a ré confirmou que um parente de sua dona participou do seu depoimento, o que provocou a não sustentação do processo no Juízo Inquisitorial, ao expor que já havia sofrido por todos os pecados na fazenda em que vivia; por isso, acabou absolvida. Esses são alguns exemplos de como os leigos, acusados nos Tribunais, tinham conhecimento das práticas legislativas e de mecanismos para conseguirem sua absolvição.

Com os mecanismos das leis dos diversos Tribunais do Antigo Regime – Juízo Eclesiástico, Inquisitorial e Civil –, a sociedade colonial mineira tinha suas consciências e vidas vigiadas pela Igreja e pela Coroa. Homens e mulheres, leigos e clérigos eram denunciados, processados e pagavam multas e penas como forma de livrar a sociedade do mal. Porém, as referidas ações não eram tratadas como algo imposto e visto sem resistências, pois a população encontrou formas de burlar as leis e de se livrar de penas mais duras ou mesmo dos processos. As práticas mágicas ajudam a revelar esses mecanismos de vigilância e resistência, além de conflitos gerados no contexto sociocultural das Minas durante o século XVIII. Os olhares de cada Tribunal eram distintos em relação aos pecados praticados pelos colonos. Por isso, é de suma

---

<sup>609</sup> Vide capítulo 3.

<sup>610</sup> *Idem*.

importância que as pesquisas historiográficas, cada vez mais, procurem compreender as ações e intenções por detrás da produção da denúncia e do processo, entendendo o funcionamento da justiça no Antigo Regime.

Pai Caetano como as duas negras entregues ao Tribunal Inquisitorial pertenciam ao extrato social mais denunciado, durante as visitas eclesiais, denúncias encaminhadas ao Santo Ofício e o Juízo Civil, isto é, escravos e descendentes da escravaria. Nos dados levantados por nós no capítulo anterior, entre os denunciados a essas três esferas judiciais, 137 eram negros (42%), 13 crioulos (4%) e cinco mulatos (1,5%), enquanto apenas oito (2,5%) brancos foram denunciados. No tocante aos processados, encontramos dois (13,3%) brancos e seis (40%) negros. É interessante notar que, dentre os três casos de negros descritos no capítulo, dois foram condenados e receberam castigos altos – açoites em praça pública e degredo –, enquanto em outro caso, o de Luiza Soares da Silva, esta foi liberada embora tenha recebido castigos corporais para confessar ser feiticeira perante seus senhores, chegando até a ficar cega de um olho. Nos dois casos que destacamos, o de Antônio Teixeira Martins e o de Joaquim Mateus da Silva, no Juízo Eclesiástico, os acusados eram brancos e cristãos católicos, sendo recorrentes, durante o processo, as lembranças de suas qualidades como de homens bons, cristãos e que, portanto, não poderiam praticar a feitiçaria, já que esse era um crime cometido apenas por escravos e seus descendentes, reforçando o estereótipo de que apenas o negro e seu descendente naquela sociedade setecentista mineira poderiam cometer o crime de feitiçaria. Ambos acabaram inocentados. Dessa forma, todos os casos aqui apresentados reforçam a ideia de que, na sociedade setecentista mineira, o estereótipo por praticar artes mágicas de feitiçaria era sempre o de negro e seus descendentes, sendo estes considerados, em maioria, culpados. E, assim, o branco e o europeu cristão não seriam capazes de cometer tais atos. Existiram casos de brancos denunciados tanto ao Juízo Eclesiástico como ao Inquisitorial, em sua maioria casos de benzedores e curandeiros, que foram mais analisados pelos visitantes eclesiais que pelos inquisitoriais<sup>611</sup>. Eram vistos como marginais da lei, mas não como manipuladores das forças malélicas, como no caso de negros que eram vistos como feiticeiros. Os feiticeiros brancos são encontrados raramente nas fontes. Eles utilizavam de cura e bênção, além do uso de cartas de tocar e patuás, casos de superstição; ou seja, brancos que recorreram a negros para algumas atividades, como

---

<sup>611</sup> SOUSA, Giulliano Glória de. *Negros feiticeiros das Geraes... op. cit.*, p. 109.

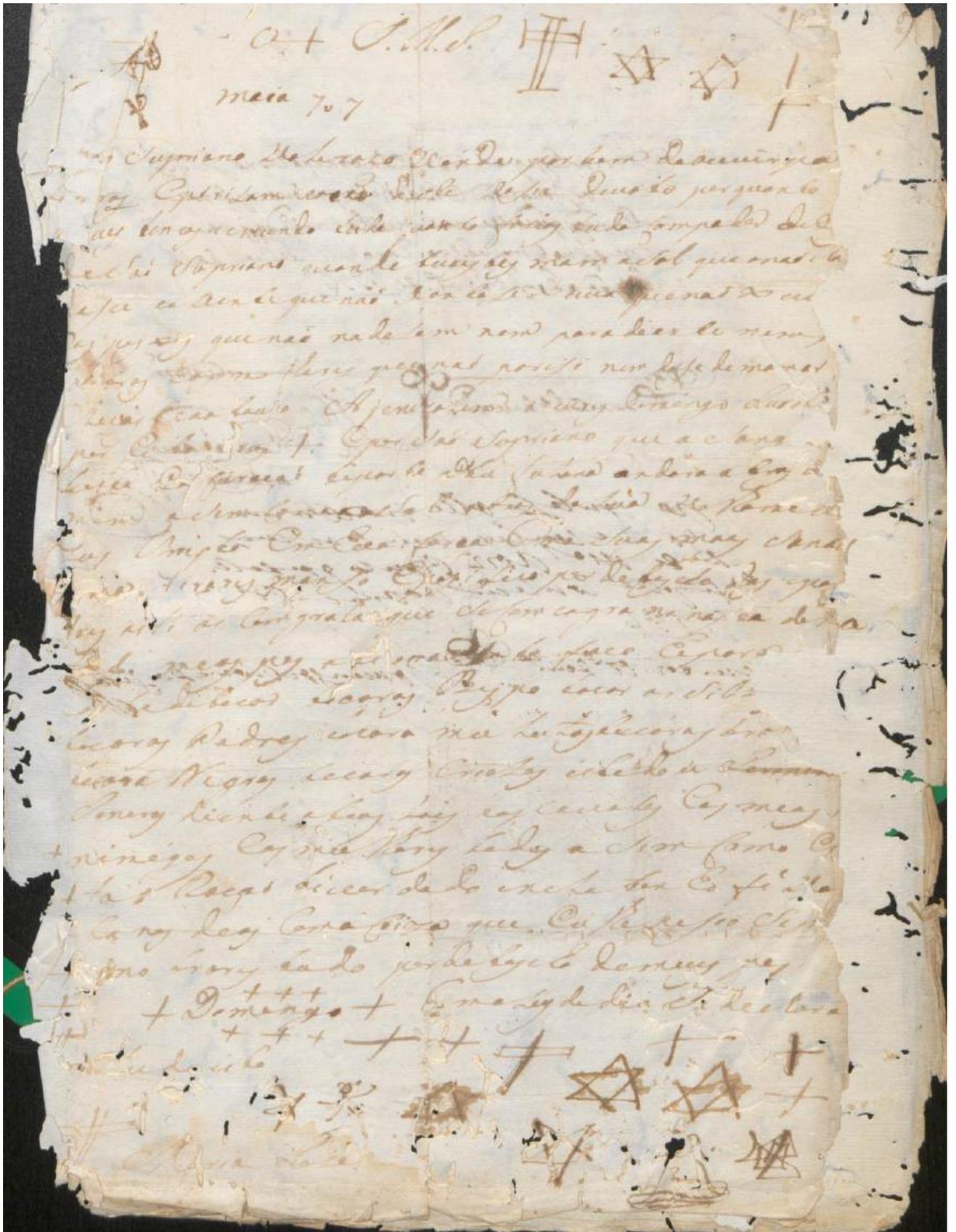
cura ou encontrar um bem perdido. A quantidade de negros ou mestiços denunciados e processados por feitiçaria é bem maior que a de brancos. Essa associação entre cor e manipulação de forças malignas foi vista na Península Ibérica desde a chegada dos primeiros cativos africanos. Grande diferenciação pode ser vista, como demonstrado por André Nogueira<sup>612</sup>, em casos de curandeiros, que, quando negros, eram lembrados como feiticeiros e, quando brancos, apenas curandeiros.

As visitas foram um grande mecanismo desempenhado pelo Juízo Eclesiástico. Torna-se necessário um levantamento das devassas geradas pelas visitas, sendo fundamental compreender o todo desse Tribunal e a forma como eram julgados, levando em consideração qual o crime mais praticado no Bispado de Mariana, e como cada visitador praticava o seu julgamento, além do levantamento de penas, que ocorriam ainda na vila no caso das visitas e compara-lás com as penas impostas já no Juízo em Mariana. Também, torna-se necessário um maior entendimento sobre a falta de declaração nas denúncias da cor do réu: o número de declarantes sem cor foi muito grande. O grande responsável pelas denúncias ao Bispado quando a visita se encerrava, ou quando alguém desistia da causa, era o promotor, figura de suma importância que ainda não foi pesquisada, principalmente quando levamos em conta a sua relevância e que o funcionário não necessariamente precisava ser um eclesiástico; podia ser um leigo. Em relação ao Juízo Civil, nossa pesquisa se atrelou à comarca de Vila Rica, porém estudos de casos ainda são necessários em relação às outras comarcas de Minas. Uma pesquisa a respeito das recusas do Tribunal de Lisboa em relação aos casos de feitiçaria também se torna necessária, a fim de se entender a modificação em Portugal com a chegada do despotismo esclarecido, quando começaram a modificar as penas e como eram julgados os casos de feitiçaria, como prática mágica ou como enganação. Ou seja, analisar o Tribunal do Santo Ofício durante as reformas pombalinas, levando em consideração as especificidades da Visita do Pará, que se encerrou em 1769, anos antes da criação do novo Regimento do Santo Ofício de 1774.

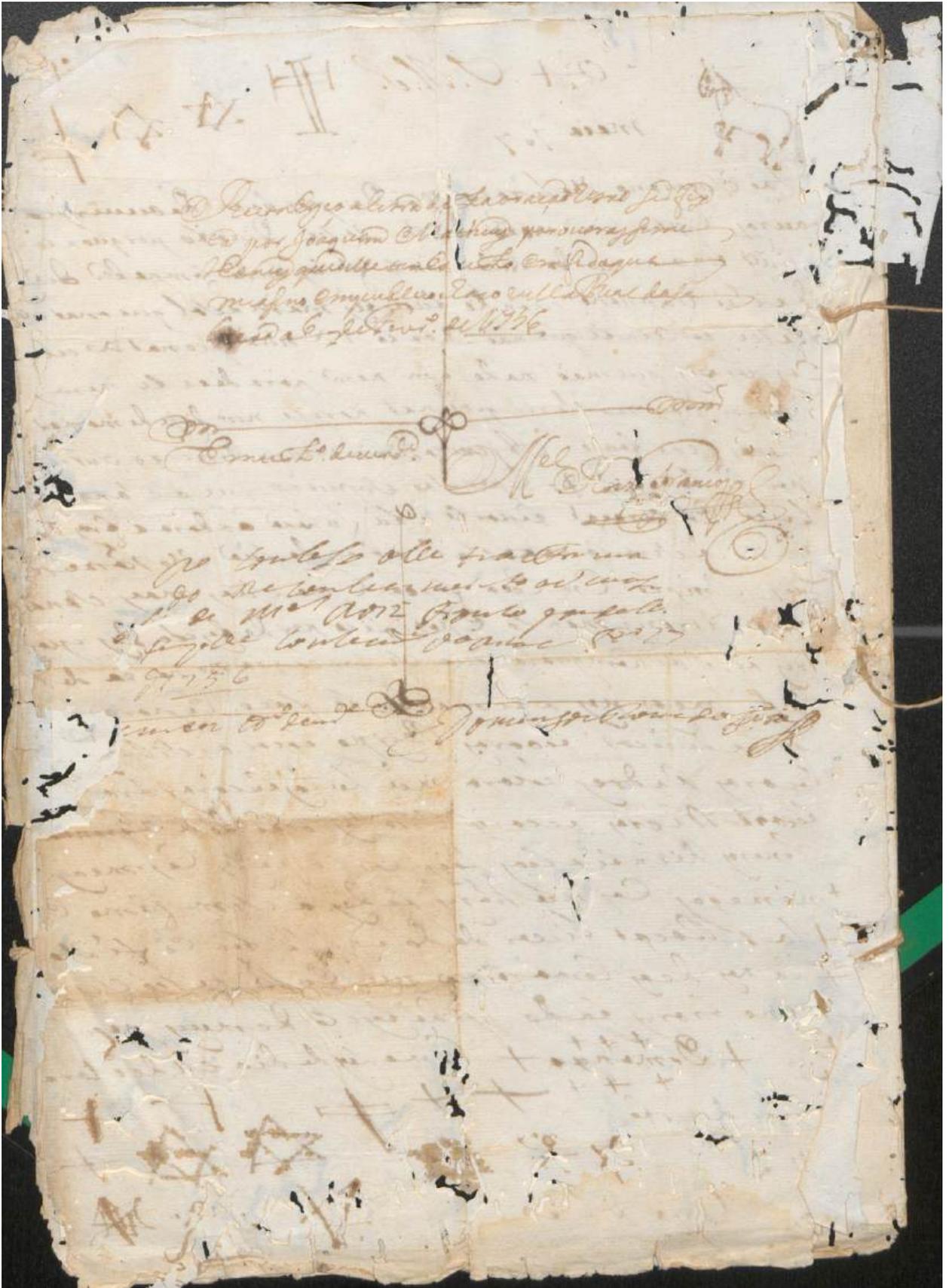
---

<sup>612</sup> NOGUEIRA, André. *A fé no desvio... op. cit.*, p. 115.

ANEXO: Carta de São Cipriano



Fonte: AEAM. Seção de Escrituração da Cúria. Juízo Eclesiástico. Número do Processo 4548



Fonte: AEAM. Seção de Escrituração da Cúria. Juízo Eclesiástico. Número do Processo 4548

## **BIBLIOGRAFIA**

### **FONTES PRIMÁRIAS**

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Edição portuguesa. Tradução dos originais da Sociedade Bíblica de Jerusalém. 7. impr. São Paulo: Paulus, 2011. Mt 18: 15-18.

CONSTITUIÇÕES sinodais do Arcebispado de Lisboa novamente feitas no sínodo diocesano, que celebrou na Sé Metropolitana de Lisboa o Ilustríssimo e Reverendíssimo Senhor Dom Rodrigo da Cunha, Arcebispo da mesma cidade, do Conselho de Estado de Sua Majestade em os 30 dias de maio de 1640. Concordadas com o Sagrado Concílio Tridentino, e com o Direito Canônico, e com as Constituições Antigas, e Extravagantes primeiras, e segundas deste Arcebispado. Ano: 1656. Acabadas de imprimir e publicadas por mandado dos muito Revdos. Srs. Deão, & Cabido da Santa Sé de Lisboa, Sede Vacante, no ano de 1656. Em Lisboa: com todas as licenças necessárias. Na oficina de Paulo Craesbeeck. Taxado em oitocentos réis em papel.

LARA, Silvia Hunold (Org.). *Ordenações Filipinas, Livro V*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

PEREIRA. Isaías da Rosa. *Documentos para a História da Inquisição em Portugal*. Porto: Arquivo Histórico Dominicano Português, 1984.

REGIMENTO DO AUDITÓRIO ECLESIAÍSTICO DO ARCEBISPADO DA BAHIA. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2007.

REGIMENTOS DA INQUISIÇÃO. In: SIQUEIRA, Sônia Aparecida (Ed.). *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Ano 157, n. 392, jul./set. 1996.

VIDE, Dom Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia / feitas, e ordenadas pelo ilustríssimo e reverendíssimo D. Sebastião Monteiro da Vide*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2007.

### **Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana (AEAM), Mariana, Minas Gerais**

#### **Livros de Devassas**

Devassas 1721-1735 [1721]

Devassas Z-2 [1727-1764]

Devassas 1731, 1º [1731]

Devassas 1776-1788 [1746-1793]

Devassas Z-3 [1747-1748]

Devassas 1748 [1748]  
Devassas Z-4 [1748-1749]  
Devassas 1748-1750 [1748-1750]  
Devassas 1742-1794 [1749-1794]  
Devassas 1750-1753 [1750-1753]  
Devassas 1752-1760 [1752-1760]  
Devassas Z6 [1753]  
Devassas Z-7 [1754]  
Devassas 1754 [1754]  
Devassas Z-8 [1756-1757]  
Devassas Z-5 [1756-1757]  
Devassas Z9 [1759-1760]  
Devassas Z11 [1763-1764]  
Devassas Z10 [1764-1765]  
Devassas 1764-1769 [1764-1769]  
Devassas Z-12 [1777-1778]  
Devassas Z-13 [1800-1801]  
Devassas 1800-1801 [1800-1801]  
Devassas Z-14 (jul. 1802)  
Devassas 1821 (jul. 1821-set. 1823)

### **Processos do Juízo Eclesiástico**

AEAM. Seção de Escrituração da Cúria. Juízo Eclesiástico. Número do Processo 4548.  
AEAM. Seção de Escrituração da Cúria. Juízo Eclesiástico. Número do Processo 4457.  
AEAM. Seção de Escrituração da Cúria. Juízo Eclesiástico. Número do Processo 2768.

### **Livro de Sentença**

AEAM, Tribunal Eclesiástico. Governos episcopais. Armário 6, prateleira 2, Livro 1029 (1748-1765), fl. 128.  
AEAM, Tribunal Eclesiástico. Governos episcopais. Armário 6, prateleira 2, Livro 1030 (1765-1784), fl. 18.  
AEAM, Tribunal Eclesiástico. Governos episcopais. Armário 6, prateleira 2, Livro 1030 (1765-1784), fl. 31-31v.  
AEAM, Tribunal Eclesiástico. Governos episcopais. Armário 6, prateleira 2, Livro 1030 (1765-1784), fl. 42v-43.  
AEAM, Tribunal Eclesiástico. Governos episcopais. Armário 6, prateleira 2, Livro 1030 (1765-1784), fl. 64v.  
AEAM, Tribunal Eclesiástico. Governos episcopais. Armário 6, prateleira 2, Livro 1030 (1765-1784), fl. 78.  
AEAM, Tribunal Eclesiástico. Governos episcopais. Armário 6, prateleira 2, Livro 1030 (1765-1784), fl. 82.

AEAM, Tribunal Eclesiástico. Governos episcopais. Armário 6, prateleira 2, Livro 1030 (1765-1784), fl. 128.

AEAM, Tribunal Eclesiástico. Governos episcopais. Armário 6, prateleira 2, Livro 1031 (1784-1830).

### **Devassa civil**

Arquivo Casa do Pilar, Auto 9470, 1º ofício, ano 1971.

### **Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), Lisboa, Portugal, Inquirição de Lisboa, Cadernos do Promotor**

Caderno 88, Livro 281 [1716-1720], folio 0856-0857, doc. 426.

Caderno 91, Livro 284 [1719-1723], folio 0081-0086, doc. 37-39.

Caderno 91, Livro 284 [1719-1723], folio 0089-0090, doc. 41.

Caderno 102, Livro 295 [1727-1742], folio 0061, doc. 28.

Caderno 102, Livro 295 [1727-1742], folio 0085, doc. 40.

Caderno 102, Livro 295 [1727-1742], folio 0133-0138, doc. 62-64.

Caderno 104, Livro 296 [1721; 1732-1746], folio 0577, doc. (s/p).

Caderno 104, Livro 296 [1721; 1732-1746], folio 0579, doc. 242.

Caderno 104, Livro 296 [1721; 1732-1746], folio 0589, doc. 246.

Caderno 104, Livro 296 [1721; 1732-1746], folio 0605, doc. 254.

Caderno 104, Livro 296 [1721; 1732-1746], folio 0611, doc. 257.

Caderno 104, Livro 296 [1721; 1732-1746], folio 0617, doc. 260.

Caderno 104, Livro 296 [1721; 1732-1746], folio 0621-0622, doc. 262.

Caderno 104, Livro 296 [1721; 1732-1746], folio 0627-0628, doc. 265.

Caderno 104, Livro 296 [1721; 1732-1746], folio 0631-0632, doc. 267.

Caderno 104, Livro 296 [1721; 1732-1746], folio 0633-0636, doc. 268.

Caderno 105, Livro 297 [1740-1747], folio 0259-0263, doc. 103-105.

Caderno 105, Livro 297 [1740-1747], folio 0469-0473, doc. 195-197.

Caderno 106, Livro 298 [1745-1748], folio 0003-0004, doc. 2.

Caderno 105, Livro 298 [1745-1748], folio 0005, doc. 3.

Caderno 105, Livro 298 [1745-1748], folio 0029-0030, doc. 13.

Caderno 105, Livro 298 [1745-1748], folio 0043, doc. 20.

Caderno 105, Livro 298 [1745-1748], folio 0493, doc. 243.

Caderno 107, Livro 299 [1733-1749], folio 0703-0704, doc. 347-348.

Caderno 108, Livro 300 [1724;1744-1750], folio 0123-0129, doc. 52-55.

Caderno 109, Livro 301 [1723-1750], folio 0030, doc. 13.

Caderno 109, Livro 301 [1723-1750], folio 0360, doc. 173.

Caderno 110, Livro 302 [1742-1751], folio 0457, doc. 224.

Caderno 110, Livro 302 [1742-1751], folio 0477-0483, doc. 223-237.

Caderno 110, Livro 302 [1742-1751], folio 0783-0784, doc. 381.

Caderno 110, Livro 302 [1742-1751], folio 0785-0786, doc. 382.

Caderno 112, Livro 304 [1729-1752], folio 0523-0524, doc. 262.

Caderno 113, Livro 305 [1742-1754], folio 0135-0137, doc. 34.  
Caderno 113, Livro 305 [1742-1754], folio 0139, doc. 35.  
Caderno 113, Livro 305 [1742-1754], folio 0165-0167, doc. 47.  
Caderno 113, Livro 305 [1742-1754], folio 0187-0189, doc. 64-65.  
Caderno 113, Livro 305 [1742-1754], folio 0307-0309, doc. 117.  
Caderno 113, Livro 305 [1742-1754], folio 0441, doc. 170.  
Caderno 113, Livro 305 [1742-1754], folio 0761-0763, doc. 313-314.  
Caderno 114, Livro 306 [1742-1755], folio 0253-0254, doc. 109.  
Caderno 114, Livro 306 [1742-1755], folio 0491-0501, doc. 211-216.  
Caderno 114, Livro 306 [1742-1755], folio 0691-0693, doc. 294-296.  
Caderno 114, Livro 306 [1742-1755], folio 0703, doc. 299.  
Caderno 115, Livro 307 [1747-1755], folio 0590-0610, doc. 250-264.  
Caderno 115, Livro 307 [1747-1755], folio 0647-0648, doc. 273.  
Caderno 116, Livro 308 [1736-1757], folio 0302-0303, doc. 121.  
Caderno 116, Livro 308 [1736-1757], folio 0370-0371, doc. 147.  
Caderno 116, Livro 308 [1736-1757], folio 0380-0382, doc. 151-152.  
Caderno 117, Livro 309 [1746-1757], folio 0316-3018, doc. 289-290.  
Caderno 117, Livro 309 [1746-1757], folio 0530-0531, doc. 391-392.  
Caderno 120, Livro 312 [1738-1750], folio 0190, doc. 80.  
Caderno 120, Livro 312 [1738-1750], folio 0117, doc. 82.  
Caderno 120, Livro 312 [1738-1750], folio 0483, doc. 202.  
Caderno 121, Livro 313 [1750-1760], folio 0139-0141, doc. 73.  
Caderno 121, Livro 313 [1750-1760], folio 0143, doc. 74.  
Caderno 121, Livro 313 [1750-1760], folio 0145-0146, doc. 75.  
Caderno 121, Livro 313 [1750-1760], folio 0151-0152, doc. 76.  
Caderno 121, Livro 313 [1750-1760], folio 0449, doc. 184.  
Caderno 121, Livro 313 [1750-1760], folio 0461-0462, doc. 200.  
Caderno 121, Livro 313 [1750-1760], folio 0469-0486, doc. 203-211.  
Caderno 121, Livro 313 [1750-1760], folio 0493-0498, doc. 212-214.  
Caderno 124, Livro 818 [1740-1761], folio 1021-1022, doc. 495.  
Caderno 124, Livro 818 [1740-1761], folio 1045-1046, doc. 507.  
Caderno 125, Livro 315 [1754-1762], folio 0125-0132, doc. 48-51.  
Caderno 125, Livro 315 [1754-1762], folio 0133-0150, doc. 52-60.  
Caderno 125, Livro 315 [1754-1762], folio 0155-0167, doc. 63-69.  
Caderno 125, Livro 315 [1754-1762], folio 0575-0598, doc. 274-285.  
Caderno 126, Livro 316 [1751-1768], folio 0171-0172, doc. 80-81.  
Caderno 126, Livro 316 [1751-1768], folio 0187-0192, doc. 87-89.  
Caderno 126, Livro 316 [1751-1768], folio 0905-0906, doc. 413.  
Caderno 128, Livro 317 [1757-1767], folio 0677-0678, doc. 376.  
Caderno 128, Livro 317 [1757-1767], folio 0677-0678, doc. 416.  
Caderno 129, Livro 318 [1765-1777], folio 0278-0279, doc. 133.  
Caderno 129, Livro 318 [1765-1777], folio 0280-0281, doc. 134.  
Caderno 129, Livro 318 [1765-1777], folio 0282-0283, doc. 135.  
Caderno 129, Livro 318 [1765-1777], folio 0298-0299, doc. 143.

Caderno 129, Livro 318 [1765-1777], folio 0324-0325, doc. 156.  
Caderno 129, Livro 318 [1765-1777], folio 0478-0479, doc. 230.  
Caderno 129, Livro 318 [1765-1777], folio 0524-0557, doc. 247-263.  
Caderno 129, Livro 318 [1765-1777], folio 0632-0633, doc. 287.  
Caderno 129, Livro 318 [1765-1777], folio 0632-0633, doc. 264-265.  
Caderno 129, Livro 318 [1765-1777], folio 0680, doc. 310.  
Caderno 129, Livro 318 [1765-1777], folio 0694-0702-0633, doc. 311-314.  
Caderno 129, Livro 318 [1765-1777], folio 0720-0633, doc. 320.  
Caderno 129, Livro 318 [1765-1777], folio 0892-0893, doc. 384.  
Caderno 129, Livro 318 [1765-1777], folio 1250-1251, doc. 528.  
Caderno 130, Livro 319 [1750-1790], folio 0141, doc. 54.  
Caderno 130, Livro 319 [1750-1790], folio 0143, doc. 55.  
Caderno 130, Livro 319 [1750-1790], folio 0277-0287, doc. 115.  
Caderno 130, Livro 319 [1750-1790], folio 0735-0736, doc. 332.  
Caderno 130, Livro 319 [1750-1790], folio 0787, doc. 358.  
Caderno 130, Livro 319 [1750-1790], folio 0809-0810, doc. 369.  
Caderno 130, Livro 319 [1750-1790], folio 0819-0820, doc. 374.  
Caderno 130, Livro 319 [1750-1790], folio 0820-0822, doc. 375.  
Caderno 130, Livro 319 [1750-1790], folio 0841-0843, doc. 385-386.  
Caderno 130, Livro 319 [1750-1790], folio 0845-0847, doc. 387-388.  
Caderno 130, Livro 319 [1750-1790], folio 0849-0850, doc. 389.  
Caderno 130, Livro 319 [1750-1790], folio 0851-0854, doc. 390.  
Caderno 130, Livro 319 [1750-1790], folio 0855-0856, doc. 392.  
Caderno 130, Livro 319 [1750-1790], folio 0865, doc. 397.  
Caderno 130, Livro 319 [1750-1790], folio 0867-0868, doc. 398.  
Caderno 130, Livro 319 [1750-1790], folio 0869, doc. 399.  
Caderno 130, Livro 319 [1750-1790], folio 0969, doc. 444.  
Caderno 134, Livro 322 [1797-1802], folio 127-132, doc. 47-49.  
Caderno 3\*, Livro 324 [1731-1739], folio 0904-0313, doc. 447-452.

### **Denúncias da Documentação Dispersa**

ANTT, il, documentação dispersa, pt/pp/tso-il/028/cx 1629/16734-m0051  
ANTT, il, documentação dispersa, pt/pp/tso-il/028/cx 1629/16734-m0055,m0056  
ANTT, il, documentação dispersa, pt/pp/tso-il/028/cx 1276/13551,m0001  
ANTT, il, documentação dispersa, pt/pp/tso-il/028/cx 1581/13932-m00001,n0006  
ANTT, il, documentação dispersa, pt/pp/tso-il/028/cx 028/1585/14183-m0001,n0006  
ANTT, il, documentação dispersa, pt/pp/tso-il/028/cx 1588/14338-m0001-m0003  
ANTT, il, documentação dispersa, pt/pp/tso-il/028/cx 1590/14472-m0001  
ANTT, il, documentação dispersa, pt/pp/tso-il/028/cx 1591/14539-m0001,m0004  
ANTT, il, documentação dispersa, pt/pp/tso-il/028/cx 1591/14584-m00031,m00033  
ANTT, il, documentação dispersa, pt/pp/tso-il/028/cx 1591/14584-m00041  
ANTT, il, documentação dispersa, pt/pp/tso-il/028/cx 1591/14584-m00053  
ANTT, il, documentação dispersa, pt/pp/tso-il/028/cx 1591/14584-m0061

ANTT, il, documentação dispersa, pt/pp/tso-il/028/cx 1591/14584-m0085  
ANTT, il, documentação dispersa, pt/pp/tso-il/028/cx 1593/14639-m0001,m0038  
ANTT, il, documentação dispersa, pt/pp/tso-il/028/cx 1594/14721-m0001,m0002  
ANTT, il, documentação dispersa, pt/pp/tso-il/028/cx 1595/14760-m001  
ANTT, il, documentação dispersa, pt/pp/tso-il/028/cx 1595/14763-m001  
ANTT, il, documentação dispersa, pt/pp/tso-il/028/cx 1595/14795-m0001  
ANTT, il, documentação dispersa, pt/pp/tso-il/028/cx 1595/14796-m0001  
ANTT, il, documentação dispersa, pt/pp/tso-il/028/cx 1595/14800-m001,m004  
ANTT, il, documentação dispersa, pt/pp/tso-il/028/cx 1595/14809-m0001  
ANTT, il, documentação dispersa, pt/pp/tso-il/028/cx 1595/14818,m001,m004  
ANTT, il, documentação dispersa, pt/pp/tso-il/028/cx 1595/14831-m0001,m0002  
ANTT, il, documentação dispersa, pt/pp/tso-il/028/cx 1595/ 14836-m0001  
ANTT, il, documentação dispersa, pt/pp/tso-il/028/cx 1596/ 14887-m0002  
ANTT, il, documentação dispersa, pt/pp/tso-il/028/cx 1596/14903-m0001  
ANTT, il, documentação dispersa, pt/pp/tso-il/028/cx 1600/15014-m0001,m0003  
ANTT, il, documentação dispersa, pt/pp/tso-il/028/cx 1600/15042-m0001,m0008  
ANTT, il, documentação dispersa, pt/pp/tso-il/028/cx 1604/15136-m0001  
ANTT, il, documentação dispersa, pt/pp/tso-il/028/cx 1604/15138-m0001,m0006  
ANTT, il, documentação dispersa, pt/pp/tso-il/028/cx 1605/15178-m0001  
ANTT, il, documentação dispersa, pt/pp/tso-il/028/cx 1605/15200-m0001-m0003  
ANTT, il, documentação dispersa, pt/pp/tso-il/028/cx 1612/15533-m0001-m0002  
ANTT, il, documentação dispersa, pt/pp/tso-il/028/cx 1612/15551-m0001-m0003  
ANTT, il, documentação dispersa, pt/pp/tso-il/028/cx 1615/15823-  
m0009,m00012,m00013  
ANTT, il, documentação dispersa, pt/pp/tso-il/028/cx 1616/15843-m0001  
ANTT, il, documentação dispersa, pt/pp/tso-il/028/cx 1618/15987-m0001,m0003  
ANTT, il, documentação dispersa, pt/pp/tso-il/028/cx 1618/15989-m0001  
ANTT, il, documentação dispersa, pt/pp/tso-il/028/cx 1624/16393-m0001,m0004  
ANTT, il, documentação dispersa, pt/pp/tso-il/028/cx 1625/16441-m0001  
ANTT, il, documentação dispersa, pt/pp/tso-il/028/cx 1628/16660-m0001,m0002  
ANTT, il, documentação dispersa, pt/pp/tso-il/028/cx 1628/16698-m015  
ANTT, il, documentação dispersa, pt/pp/tso-il/028/cx 1628/16698-m0019  
ANTT, il, documentação dispersa, pt/pp/tso-il/028/cx 1629/16734-m0011,m0012  
ANTT, il, documentação dispersa, pt/pp/tso-il/028/cx 1630/16807-m0001  
ANTT, il, documentação dispersa, pt/pp/tso-il/028/cx 1630/16813-m0001  
ANTT, il, documentação dispersa, pt/pp/tso-il/028/cx 1630/16814-m0001,m0002  
ANTT, il, documentação dispersa, pt/pp/tso-il/028/cx 1630/ 16829-m0001,m0012  
ANTT, il, documentação dispersa, pt/pp/tso-il/028/cx 1635/16954-m0001,m0025  
ANTT, il, documentação dispersa, pt/pp/tso-il/028/cx 1636/16985-m0001  
ANTT, il, documentação dispersa, pt/pp/tso-il/028/cx 1640/17095-m0001,m002  
ANTT, il, documentação dispersa, pt/pp/tso-il/028/cx 1641/17219-m0001  
ANTT, il, documentação dispersa, pt/pp/tso-il/028/cx 1641/17230-m0001,m0004  
ANTT, il, documentação dispersa, pt/pp/tso-il/028/cx 1641/17238-m0001,m0002  
ANTT, il, documentação dispersa, pt/pp/tso-il/028/cx1644/17587-m0001

ANTT, il, documentação dispersa, pt/pp/tso-il/028/13496-m0001  
ANTT, il, documentação dispersa, pt/pp/tso-il/028/14723-m0001,m0002  
ANTT, il, documentação dispersa, pt/pp/tso-il/028/14723-m0003,m0004  
ANTT, il, documentação dispersa, pt/pp/tso-il/028/14723-m0005

### **Processos de Feitiçaria da Torre do Tombo**

IANTT, Inquisição de Lisboa, processo n° 13378.  
IANTT, Inquisição de Lisboa, processo n° 05630.  
IANTT, Inquisição de Lisboa, processo n° 11163.  
IANTT, Inquisição de Lisboa, processo n° 00252.  
IANTT, Inquisição de Lisboa, processo n° 02141.  
IANTT, Inquisição de Lisboa, processo n° 6682.  
IANTT, Inquisição de Lisboa, processo n° 11853.  
IANTT, Inquisição de Lisboa, processo n° 16954.

### **REFERÊNCIAS**

ANDRADE. Lucas de. *Visita geral que deve fazer hum prelado no seu bispado: apontadas as cousas por que deve perguntar, e o que devem os parochos preparar para a visita*. Lisboa: Oficina de João da Costa, 1673. (Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, Seção de Obras Raras. 218, 4, 17).

ANTUNES, Álvaro. *As paralelas e o infinito: um balanço historiográfico acerca da História da justiça na América portuguesa*. (no prelo).

BAKHTIN, Mikhail Mikhailovich. *Cultura popular na idade média e no renascimento: o contexto de François Rabelais*. 7. ed. Tradução Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec, 2010.

BERTOLOSSI, L. C. A Medicina Mágica das Bolsas de Mandinga no Brasil, Séc. XVIII. In: ENCONTRO REGIONAL DE HISTÓRIA – USOS DO PASSADO – ANPUH-RIO, 12., 2006, Niterói. *Resumos e Programação...* Niterói, Campus do Gragoatá, Universidade Federal Fluminense, 14 a 18 de agosto de 2006 .

BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália – sécs. XV-XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

\_\_\_\_\_. *O imaginário da magia. Feiticeiras, saladores e nigromantes no século XVI*. Lisboa: Centro de Estudos de História e Cultura Portuguesa, 1987.

BICALHO, Maria Fernanda; FERLINI, Vera Lúcia Amaral (Org.). *Modos de governar: ideias e práticas no Império português, séculos XVI-XIX*. São Paulo: Alameda, 2005.

BLOCH, Marc. *A apologia da história, ou O ofício do historiador*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2001.

\_\_\_\_\_. *A Sociedade Feudal*. Lisboa: Edições 70, 1979.

\_\_\_\_\_. *Os reis taumaturgos: O caráter sobrenatural do poder régio, França e Inglaterra*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

BOBBIO, Norberto. *Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna*. 2. ed. Tradução Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1986.

BOSCHI, Caio César. *As visitas diocesanas e a Inquisição na Colônia*. Comunicação apresentada ao I Congresso Luso-Brasileiro sobre a Inquisição. Lisboa, 1987.

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. *Usos e abusos da História oral*. Rio de Janeiro: Ed. da FGV, 1998. p. 183-191.

\_\_\_\_\_. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

BOXER, Charles. *O Império Marítimo Português, 1415-1825*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

BRAUDEL, Fernand. *O Mediterrâneo e o Mundo Mediterrâneo na Época de Filipe II*. 2. ed. Lisboa: Publicações D. Quixote, 1995. v. 1,

CABRAS, Alessio. *Os anjos querem ser homens: um estudo sobre laicização de padres no Brasil*. Dissertação de mestrado em Sociologia, USP, 1983.

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

CAMARINHAS, Nuno. O aparelho judicial ultramarino. O caso do Brasil (1620-1800). *Almanack Braziliense*, São Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros da Universidade de São Paulo. n. 9, maio 2009. Disponível em: <<http://www.almanack.usp.br/PDFS/9/almanack.pdf>>. Acesso em: 5 mar. 2015.

CARVALHO, Joaquim Ramos de. A Jurisdição Episcopal sobre Leigos em matéria de pecados públicos: as visitas pastorais e o comportamento moral das populações portuguesas de Antigo Regime. *Revista Portuguesa de História*, Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Instituto de História Econômica e Social, tomo XXIV, 1990.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: Artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1994.

CHARTIER, Roger. *O mundo como representação*. In: \_\_\_\_\_. *À beira da falésia: A história entre certezas e inquietudes*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2002. p. 61-80.

DAIBERT JR, Robert. Luzia Pinta: experiências religiosas centro-africanas e inquisição no século XVIII. *Religare*, UFPB, v. 9, p. 56-65, 2012.

DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

DESCHAMPS, Hubert. *Las religiones del Africa negra*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1962.

DIAS, Maria Odila Leite da Silva. Aspectos da ilustração no Brasil. In: DIAS, Maria Odila Leite da Silva. *A interiorização da metrópole e outros estudos*. São Paulo: Alameda, 2005. p. 39-126.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Tradução Eduardo Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2005.

FAORO, Raymundo. *Os donos do poder*. 4. ed. Porto Alegre: Globo, 1977.

FARRIS THOMPSON, Robert. *Flash of the spirit*. Nova York: Vintage Books, 1983.

FEBVRE, Lucien. *Martinho Lutero, um destino*. Portugal: ASA, 1994.

FEITLER, Bruno. *Nas malhas da consciência: Igreja e Inquisição no Brasil: Nordeste 1640-1750*. São Paulo: Alameda, Phoebus, 2007.

\_\_\_\_\_; SOUZA, Evergton S. *A Igreja no Brasil: Normas e práticas durante a vigência das constituições primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Ed. da Unifesp, 2011.

FIGUEIREDO, Luciano. *Barrocas famílias. Vida familiar em Minas Gerais no século XVIII*. São Paulo: Hucitec, 1997.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Vozes, 1977.

\_\_\_\_\_. *Microfísica do poder*. Organização e tradução Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

\_\_\_\_\_. *Em defesa da Sociedade*. Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda; GOUVEA, Maria de Fátima (Org.). *O Antigo regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI- XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

FURTADO, Júnia Ferreira. Barbeiros, cirurgiões e médicos na Minas colonial. *Revista Arquivo Público Mineiro*, Minas Gerais, v. 41, p. 88-105, jul./dez. 2005. Disponível em: <[http://www.siaapm.cultura.mg.gov.br/acervo/rapm\\_pdf/Barbeiros\\_cirurgioes\\_e\\_medicos\\_nas\\_Minis\\_colonial.PDF](http://www.siaapm.cultura.mg.gov.br/acervo/rapm_pdf/Barbeiros_cirurgioes_e_medicos_nas_Minis_colonial.PDF)>. Acesso em: 2 mar. 2014.

GINZBURG, Carlo. *Os Andarilhos do Bem: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

\_\_\_\_\_. *A micro-história e outros ensaios*. Lisboa, DIFEL, 1991.

\_\_\_\_\_. *O queijo e os vermes*. O cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

\_\_\_\_\_. O Inquisidor como Antropólogo. *América, Américas, Revista Brasileira de História*, São Paulo: ANPUH/Marco Zero, n. 21, p. 9-20, set. 1990/fev. 1991.

GROSSI, Ramon Fernandes. *O Medo na Capitania do ouro*. Relações de poder e imaginário sobrenatural – século XVIII. 1999. Dissertação (Mestrado)-Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1999a.

\_\_\_\_\_. O caso de Ignácio Mina: tensões sociais e práticas “mágicas” nas Minas. *Varia História*, Belo Horizonte, n. 20, p. 118-131, mar. 1999b.

\_\_\_\_\_. Uma leitura do viver nas Minas setecentistas a partir do imaginário da doença e da cura. *Episteme*, Porto Alegre, n. 19, p. 81-98, jul./dez. 2004.

HERREMAN, Frank. *Na presença dos espíritos: Arte Africana do Museu Nacional de Etnologia*, Lisboa. New York: Museum for African Art, 2000.

HESPANHA, A. *Poder e instituições na Europa do Antigo Regime*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.

\_\_\_\_\_. *Justiça e Litigiosidade: história e prospectiva*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

\_\_\_\_\_. A constelação originária dos poderes. In: \_\_\_\_\_. *As vésperas do Leviathan*. Coimbra: Almedina, 1994a. p. 295-380.

\_\_\_\_\_. *As vésperas do Leviathan*. Coimbra: Almedina, 1994b.

\_\_\_\_\_. Depois do Leviatã. *Almanaque brasiliense*, n. 5, p. 55-66, 2007.

\_\_\_\_\_. *Imbecilias: as bem aventuranças da inferioridade na sociedade de Antigo regime*. São Paulo: Annablume, 2010.

HUNT, Lynn (Org.). *A nova história cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

IGLÉSIAS, Francisco. Minas e a imposição do Estado no Brasil. *Revista de História*, São Paulo, n. 50, p. 257-273, 1974.

JÁCOME, A. C. *Ora et Labora: cargos e funções dos tribunais inquisitoriais de acordo com o Regimento de 1640*. In: II Simpósio Internacional de Estudos Inquisitoriais: Religião e Poder, 2013, Salvador/BA. II Simpósio Internacional de Estudos Inquisitoriais: Religião e Poder (2:2013: Salvador, BA). Feira de Santana: Ed. da Universidade Estadual de Feira de Santana, 2013. p. 1-154.

\_\_\_\_\_; CAVALCANTI, Carlos A. M. *Razão intolerante em uma fé iluminada: Imaginário Prometeico na Inquisição Moderna*. In: Simpósio Internacional de Estudos Inquisitoriais: História e Historiografia, 2011, Salvador/BA. Simpósio Internacional de Estudos Inquisitoriais: História e Historiografia. Feira de Santana: Ed. da Universidade Estadual de Feira de Santana, 2011.

KANTOROWICZ, Ernst H. *Os Dois Corpos do Rei*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

LAGE, Lana. O tribunal do Santo Ofício: o suspeito e o culpado. *Revista de Sociologia e política*, n. 13, p. 17-21, 1999.

LEAL, Victor Nunes. *Coronelismo, Enxada e Voto*. 3. ed. São Paulo: Alfa Ômega, 1976.

LE GOFF, Jacques. As mentalidades: uma história ambígua. In: \_\_\_\_\_; NORA, Pierre (Org.) *História: Novos Objetos*. Rio de Janeiro: F. Alves, 1976. p. 68-83.

\_\_\_\_\_. A história do cotidiano. In: DUBY, George *et al.* *História e nova história*. Lisboa: Teorema, 1986.

LE MOS, Carmem Silvia. *A justiça local: os juízes ordinários e as devassas da Comarca de Vila Rica (1750-1808)*. 2003. Dissertação (Mestrado)-Departamento de História, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2003.

LEVI, Giovanni. Usos da biografia. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. *Usos e abusos da História oral*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998. p. 167-182.

LOTT, Mirian Moura. *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia*. In: VII. Simpósio da Associação Brasileira de História das Religiões. Belo Horizonte: Universidade Católica de Minas Gerais, 2005.

MACIEL, Aline Prado. *Discurso normativo – discurso imaginário: o cotidiano da justiça na vila de Curitiba, entre os anos de 1740 e 1790*. Atas da V Jornada Setecentista. Curitiba, 26-28 de novembro de 2003. Disponível em: <<http://www.humanas.ufpr.br/departamentos/dehis/cedope/index.htm>>. Acesso em: 7 mar. 2015.

MACGAFFEY, Wyatt. *Religion and Society in Central Africa: the Bakongo of Lower Zaire*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1986.

MACHADO, Roberto. Por uma Genealogia do Poder. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979. p. 7-34.

MANDROU, Robert. *Magistrados e feiticeiros na França do século XVII*. São Paulo: Perspectiva, 1979.

MARCUSSI, Alexandre. Estratégias de mediação simbólica em um calundu colonial. *Revista de História da USP*, São Paulo, v. 155, p. 97-124, 2006.

\_\_\_\_\_. Iniciações rituais nas Minas Gerais do século XVIII: os calundus de Luzia Pinta. In: II Encontro Nacional do GT História das Religiões e das Religiosidades, 2008, Franca. Anais do II Encontro Nacional do GT História das Religiões e das Religiosidades. *Revista Brasileira de História das Religiões*, Maringá, v. 1, n. 3, 2009.

MATTOS, Hebe Maria. *Escravidão e cidadania no Brasil Monárquico*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2004.

MENDONÇA, Pollyana Gouveia. *Parochos Imperfeitos: justiça eclesiástica e desvios do clero no Maranhão colonial*. Niterói: UFF, 2011. Disponível em: <<http://www.historia.uff.br/stricto/td/1311.pdf>> Acesso em: 13 mar. 2014.

\_\_\_\_\_. *Sacrílegas Famílias: conjugalidades clericais no bispado do Maranhão no século XVIII*. Dissertação de mestrado em História, UFF, 2007.

MOTT, Luiz. Acotundá: raízes setecentistas do sincretismo religioso afro-brasileiro. In: \_\_\_\_\_. *Escravidão, homossexualismo e demonologia*. São Paulo: Ícone, 1988. p. 87-117.

\_\_\_\_\_. O Calundu Angola de Luzia Pinta: Sabará, 1739. *Revista do Instituto de Arte e Cultura*, Ouro Preto, v. 2, n. 11-12, p. 73-82, 1994.

\_\_\_\_\_. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: MELLO E SOUZA, Laura. *A vida privada no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 156-220.

\_\_\_\_\_. Rosa Egipcíaca: Uma Santa Africana no Brasil colonial. *Revista cadernos ihu ideias*, Ano 3, n. 38, 2005. Disponível em: <[www.unisinos.br/ihu](http://www.unisinos.br/ihu)>. Acesso em: 3 mar. 2014.

MUNIZ, Pollyana Gouveia Mendonça; MATTOS, Yllan de. Vigiar a ortodoxia: limites e complementaridades entre a justiça eclesiástica e a inquisição na América Portuguesa. *Revista de história*, São Paulo, n. 171, p. 287-316, jul./dez. 2014. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0034-83092014000200287&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0034-83092014000200287&script=sci_arttext)>. Acesso em: 10 out. 2015.

NEVES, Lúcia Maria Bastos Pereira das. *Corcundas e Constitucionais: A cultura política da Independência (1820-1822)*. Rio de Janeiro: Revan: FAPERJ, 2003.

NOGUEIRA, André. *A fé no desvio: cultos africanos, demonização e perseguição religiosa – Minas Gerais, século XVIII*. 2004. 189f. Dissertação (Mestrado em História)-Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2004.

\_\_\_\_\_. Da trama: práticas mágicas/feitiçaria como espelho das relações sociais – Minas Gerais, século XVIII. *Revista de Humanidades*, v. 5, n. 11, set. 2004. Disponível em: <[www.cerescaico.ufrn.br/mneme](http://www.cerescaico.ufrn.br/mneme)>. Acesso em: 3 mar. 2014.

NOVAIS, F. A. *Portugal e Brasil na Crise do Antigo Sistema Colonial (1777-1808)*. São Paulo: Hucitec, 1979.

NOVISKY, Anita. *A Inquisição*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

\_\_\_\_\_. *Inquisição: rol de culpados*. Fontes para a História do Brasil, século XVIII. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 1992.

OLIVEIRA, Alcilene Cavalcanti de. *A ação pastoral dos Bispos da diocese de Mariana: mudanças e permanências (1748-1793)*. 2001. Dissertação (Mestrado)-Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.

PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição num país sem «caça às bruxas» (1600-1774)*. Lisboa: Notícias Editorial, 1997.

\_\_\_\_\_. *Baluartes da Fé e da disciplina: os bispos e a inquisição (1536-1750)*. Coimbra: Imprensa Universitária, 2010.

PAIVA, José Pedro; MARCOCCI, Giuseppe. *História da Inquisição Portuguesa 1536-1821*. Lisboa: A esfera dos livros, 2013.

PEREIRA, Ana Margarida Santos. A inquisição em Portugal e no Brasil. In: \_\_\_\_\_. *A inquisição no Brasil*. Aspectos da sua atuação nas capitâneas do sul de meados do séc. XVI ao início do séc. XVIII. Coimbra: FLUC, 2006. p. 21-76.

PIRES, Maria do Carmo. *Juízes e infratores: o Tribunal Eclesiástico do Bispado de Mariana (1748-1800)*. São Paulo: Annablume, 2008.

PRADO JÚNIOR, Caio. O sentido da colonização. In: \_\_\_\_\_. *Formação do Brasil Contemporâneo*. 15. ed. São Paulo: Brasiliense, 1977. p. 19-32.

PRODI, Paolo. *Uma história da justiça*. Do pluralismo dos foros ao moderno dualismo entre consciência e direito. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

RAMINELLI, Ronald. A escrita e a espada em busca de mercê. In: \_\_\_\_\_. *Viagens Ultramarinas*. Monarcas, vassalos e governo a distância. São Paulo: Alameda, 2008. p. 17-60.

RESENDE, Maria Efigênia Lage de; VILLALTA, Luiz Carlo (Org.). *As Minas setecentistas*, 2. Belo Horizonte: Autêntica; Companhia do Tempo, 2007.

RESENDE, Maria Leônia Chaves de. Minas Gerais *sub examine*: inventário das denúncias nos Cadernos do Promotor da Inquisição de Lisboa (século XVIII). In: FURTADO, Junia Ferreira; RESENDE, Maria Leônia Chaves de (Org.). *Travessias inquisitoriais das Minas Gerais aos cárceres do Santo Ofício*: diálogos e trânsitos religiosos no império luso-brasileiro (sécs. XVI XVIII). Belo Horizonte: Fino Traço, 2013. v. 1. p. 415-476.

\_\_\_\_\_; SOUSA, Rafael José. “*Erga Omnes*”: O Tribunal da Inquisição e as Minas Gerais setecentistas. São João del-Rei: Ed. da UFSJ, 214. (no prelo).

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

\_\_\_\_\_. Formação e atuação da rede de comissários do Santo Ofício em Minas colonial. *Revista Brasileira de História*, v. 29, p. 145-164, 2009.

\_\_\_\_\_. *Igreja e Inquisição no Brasil: agentes, carreiras e mecanismos de promoção social – século XVIII*. São Paulo: Alameda, 2014.

RODRIGUES, Flávio Carneiro. *Cadernos Históricos do Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana, 2: Segunda coletânea das visitas pastorais do século XVIII no Bispado de Mariana*. Mariana: D. Viçoso, 2004.

RUSSELL-WOOD, J. Centro e periferia no mundo luso-brasileiro, 1500-1808. *Revista Brasileira de História*, v. 18, n. 36, p. 187-249, 1998. Disponível em: <www.scielo.br>. Acesso em: 5 jun. 2014.

SALGADO, Graça (Coord.). *Fiscais e meirinhos: a administração no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

SANTOS, Patrícia Ferreira dos. *Carentes de Justiça: juízes seculares e eclesiásticos na “Confusão de Latrocínios” das Minas Setecentistas*. 2001. Tese (Doutorado)-Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

\_\_\_\_\_. A justiça eclesiástica e os mecanismos de busca de infratores: as queixas, querelas e denúncias na segunda metade do século XVIII. *Boletim do Arquivo da Universidade de Coimbra*, v. 26, 2013.

SANTOS, Vanicléia Silva. *As bolsas de mandinga no espaço Atlântico: Século XVIII*. 2008. Tese (Doutorado)-Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

SCHWARTZ, Stuart. *Burocracia e sociedade no Brasil colonial: a suprema corte e seus juízes: 1609-1751*. São Paulo: Perspectiva, 1979.

SEHELLART, Michel. *As artes de governar: Do regime medieval ao conceito de Governo*. Tradução Paulo Neves. São Paulo, 2006.

SILVA, António de Moraes. *Diccionario da língua portuguesa*. Composto pelo Padre D. Rafael Bluteau, reformado e acrescentado por António de Moraes Silva. Lisboa: Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1789. 2v.

SILVA, Edna Mara Ferreira da. *A lei, os usos e os costumes: Aspectos da justiça no Antigo Regime*. Disponível em: <[http://www.cerescaico.ufrn.br/mneme/anais/st\\_trab\\_pdf/pdf\\_4/edna\\_st4.pdf](http://www.cerescaico.ufrn.br/mneme/anais/st_trab_pdf/pdf_4/edna_st4.pdf)>. Acesso em: 15 fev. 2012.

SILVEIRA, Marco António. *O universo do indistinto: estado e sociedade nas Minas oitocentistas, 1735-1808*. São Paulo: Hucitec, 1987.

SIQUEIRA, Sônia Aparecida. A disciplina da vida colonial: os regimentos da inquisição. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Ano 157, n. 392, p. 497-571, jul./set. 1996.

SLENES, Robert W. Malungu, Ngoma Vem: África coberta e descoberta no Brasil. *Revista USP*, São Paulo, n. 12, p. 48-67, dez. 1991/jan./fev. 1992.

SOUSA, Giulliano Glória de. *Negros feiticeiros das Geraes: práticas mágicas e cultos africanos em Minas Gerais, 1748-1800*. 2012. Dissertação (Mestrado)-Universidade Federal de São João del-Rei, São João del-Rei, 2012.

SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno Atlântico. Demonologia e colonização, século XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

\_\_\_\_\_. As devassas eclesiásticas da Arquidiocese de Mariana. *Anais do Museu Paulista*, São Paulo, n. 33, p. 65-73, 1995a.

*O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995b.

\_\_\_\_\_. Revisitando o calundu. In: GORENSTEIN, Lina; CARNEIRO, Maria Luiza Tucci (Org.). *Ensaio sobre a Intolerância: Inquisição, marranismo e anti-semitismo*. São Paulo: Humanitas, FAPESP, 2002. p. 295-320.

\_\_\_\_\_. *O sol e a sombra: política e administração na América portuguesa do século XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

TERMO DE MARIANA: *História e documentação*. Mariana: Imprensa Universitária da UFOP, 1998.

THOMPSON, E. P. *Costumes em comum – Estudos sobre cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

TORGAL, Luiz Reis. *Ideologia política e teoria do estado na restauração*. Coimbra: Biblioteca Geral da Universidade, 1982.

TORRES-LONDOÑO, Fernando. Cuestiones Teológicas em el Brasil Colonial. In: SARANYANA, Josep-Ignasi (Dir.); GRAU, C. A. (Coord.) *Teología em América Latina: Escolástica barroca, Ilustración y preparación de la Independencia (1665-1810)*. Vervuert: Iberoamericana, 2005. v. 2, tomo 1.

VAINFAS, Ronaldo (Org.). *Confissões da Bahia: Santo Ofício da Inquisição de Lisboa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997a.

\_\_\_\_\_. *Trópico dos pecados, moral, sexualidade e inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997b.

\_\_\_\_\_. (Dir.). *Dicionário do Brasil colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

\_\_\_\_\_. Santo Antônio na América portuguesa: religiosidade e política. *Revista USP*, São Paulo, n. 57, p. 28-37, mar./maio 2003.

\_\_\_\_\_. História cultural e historiografia brasileira. *História: Questões e Debates*, Curitiba, n. 50, p. 217-235, jan./jun. 2009.

VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. *O Brasil e seus habitantes antes da colonização cristã: da História geral do Brasil – Prefácio*. Pelo Visconde de Porto Seguro, natural de Sorocaba, 1875. 5 p. (Texto sem publicação conhecida, pertencente ao acervo da Biblioteca Nacional, Seção de Livros Raros, ref. 104, 1, 30).

VIANNA, Francisco José de Oliveira. *Problemas de Direito Corporativo*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1938.

WHELING, Arno; WHELING, Maria José. *Direito e Justiça no Brasil Colonial: o tribunal da Relação do Rio de Janeiro (1751-1808)*. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.